

REPUBLICANISMO, NACIONALISMO E INMIGRACION: EL AFFAIRE DU FOULARD EN FRANCIA

Ramón Máiz

« Etre français, ça s'hérite ou ça se mérite »

"La nación no es solamente un conjunto de ciudadanos titulares de derechos individuales, sino una comunidad de destino". En contra de lo que pudiera pensarse a primera vista, la frase anterior no procede de un texto de algún autor alemán del S. XIX, imbuido de nacionalismo romántico y etnicista, sino a un ministro francés de educación, François Bayrou, en una circular de 1994 a los directores de centros de enseñanza sobre el uso del velo islámico. Y esto no constituye un caso aislado pues en el mucho más aquilatado informe sobre el laicismo de la Comisión Stasi de 2003 reitera este concepto tan poco republicano de "comunidad de destino".

Ciertamente los conflictos sobre el uso del velo islámico en las escuelas, iniciados en Creil (Oise) en 1989, en pleno bicentenario de la Revolución, y prolongados hasta nuestros días de la mano de nuevos conflictos en 1995, 2002 y 2003, han vuelto visible en el ámbito público una vieja tensión, cuando no una profunda complicidad político-intelectual, entre republicanismo y nacionalismo, que había permanecido latente desde la propia fundación de la Francia moderna. En concreto, la inmigración magrebí ha catalizado y puesto de manifiesto las contradicciones que residían tras la autoevidente fusión de ciudadanía y nacionalidad y la superposición de fronteras políticas y fronteras culturales, en los propios fundamentos político-conceptuales, así como en los desarrollos históricos de *La République une et indivisible*.

En las páginas que siguen argumentaremos: 1) que en contra de lo postulado por el célebre mito de la dicotomía nacionalismo étnico/ nacionalismo cívico, nacionalismo francés/ nacionalismo alemán, todo nacionalismo cívico suele poseer (y en ocasiones ocultar) en su interior una innegable dimensión étnico-cultural, esto es, un conjunto específico de mitos, narrativas, valores y símbolos; 2) que el caso de Francia ilustra desde la propia *Révolution* fundadora, pasando por la crisis francoalemana de 1871 y el Affaire Dreyfus (1894-1897), hasta la irrupción entre 1968 y 1974 de la inmigración como problema social de masas, la

precariedad política de un modelo universalista de Estado supuestamente “neutro” desde el punto de vista cultural y religioso que, como demandan los cánones de la tradición republicana, sería por definición ajeno a cualquier veleidad nacionalista; 3) que esta trayectoria francesa, marcada no sólo por sucesivos desafíos nacionalistas frontales al ideal republicano, sino por la nacionalización progresiva del propio republicanismo, proporciona el contexto histórico-político e intelectual que provee claves decisivas - nacionalismo culturalista y asimilacionismo - de las políticas de inmigración para la comprensión del relieve público alcanzado por los sucesivos "affaires du foulard"; y 4) que ante “el problema de la emigración” una política democrático-republicana y socialista tiene que vérselas, condición necesaria pero no suficiente, con la idea de nación, en aras de evitar lo que tantas veces ha ocurrido a lo largo de la historia; a saber: la oscilación entre el rechazo de la diferencia de la mano de un laicismo militante, una concepción estrecha de la neutralidad estatal y la igualdad o un cosmopolitismo universalista; o su aceptación acrítica de los postulados del comunitarismo etnicista, en unas ocasiones mediante la suscripción implícita de un nacionalismo mayoritario asimilacionista compulsivo, en otras, mediante la adopción de posmodernas políticas “mosaico” de reconocimiento cultural.

El caso francés ejemplifica, en suma, que el ideal republicano de una democracia deliberativa y una ciudadanía en sentido fuerte, no puede obviar, ante el fenómeno de la inmigración, su propia versión de la comunidad nacional, esto es, una nueva síntesis, una profunda redefinición de la nación como ámbito plural de inclusión y deliberación, a riesgo de abandonar el espacio en que solventa la lucha por la hegemonía política a las fuerzas conservadoras, cuando no populistas y xenófobas.

1.- El mito de la dicotomía nacionalismo cívico/ nacionalismo étnico.

La dicotomía de nacionalismo cívico/étnico se formula desde un lugar muy preciso, desde una posición en absoluto neutra ni equidistante entre sus polos; a saber: desde el nacionalismo del Estado nación. Nace vinculada a un nacionalismo implícito que da por supuesta la coincidencia entre fronteras políticas y culturales, entre ciudadanía y nacionalidad, y considera por tanto aporoblemática la cuestión del *demos*, esto es, de quién y con qué rasgos específicos conforma el pueblo sobre el que se alza la legitimidad del Estado. El expediente no es sencillo, pues tras la, eficacísima políticamente, autoevidencia

de tal clasificación, reside toda una compleja operación discursiva de articulación de varios campos semántico-conceptuales. Esta escisión dualista entre naciones étnicas y naciones cívicas toma como base las sustantivas diferencias entre las tradiciones dominantes “Francesa” y “Alemana” de la nación, pero se prolonga, y esto es lo decisivo, en una más detallada dicotomía que transforma las diferencias de grado en insalvables diferencias de modelo, diferencias de contexto en discrepancias sobre principios esenciales, alumbrando un bipolar y escindido mundo de naciones y nacionalismos.

Esto se realiza mediante la superposición de varios códigos binarios complementarios. En primer lugar, a través de la incorporación y el refuerzo de una antítesis tan reductiva y falaz, como consolidada hasta hace bien poco en la historia del pensamiento político, filosófico y estético; a saber: una contraposición elemental y sin matices entre Romanticismo e Ilustración. En segundo lugar, mediante el contraste bipolar liberalismo/autoritarismo, calcado sobre el estereotipo dualista histórico-político Francia/Alemania, de tal suerte que a una idealización liberal de occidente, se contraponen un arquetipo autoritario de raigambre “orientalista” referido tanto a la Europa del Este cuanto al mito de oriente en el sentido de Edward Said: nosotros/ellos, civilizados/bárbaros, tolerantes/intolerantes etc. (Said 1978)

La reformulación de consuno de estos tres ejes bipolares: Francia/Alemania, Romanticismo/Ilustración y liberalismo/autoritarismo, permite la imbricación y superposición de series binarias que arrastran cada una de ellas conjuntos de nuevos pares semántico-conceptuales. Así, en primer lugar, el eje Francia/Alemania se prolonga en la contraposición arquetípica y naturalizada (tal es la función del mito según Barthes: la naturalización de la contingencia) entre las nociones de libertad, ciudadanía, Estado y nación; el *Ius solis*, esto es, la ciudadanía en virtud de la sola residencia en un territorio, frente al *Ius sanguinis*, la ciudadanía derivada de la común ascendencia étnica, ora “racial”, ora cultural y lingüística; al Estado nación, que construye desde arriba la nacionalidad con criterios cívicos e inclusivos, se oponen las naciones sin Estado en demanda de su autodeterminación a partir de determinaciones étnicas excluyentes, los grupos étnicos en demanda de reconocimiento político; al “progreso” como horizonte de convergencia última civilizatoria la decadencia oriental o su reflejo en la “decadencia de Occidente” que, permisivo, ha dejado diluirse sus tradiciones, su potencia genésica; a la civilización

universal y cosmopolita la cultura como mera “Kultur”, esto es, étnicamente delimitada, popular, historicista y particularista.

A ello se superpone, en segundo lugar, como eje adicional, una formulación dicotómica y caricaturesca de la oposición Romanticismo/Ilustración, que se articula sobre el dualismo emoción y razón, religión y reencantamiento del mundo, frente a secularización y desencantamiento (“entzauberung der Welt”) propios de la modernidad ilustrada; los conceptos de “Vida” y “Organismo” frente a los de mecanismo, máquina y técnica; el retorno a la naturaleza, formulada como naturaleza comunitaria, esto es, como contexto étnico-cultural de la identidad, representado en las tradiciones populares, las costumbres e instituciones tradicionales frente a la artificialidad de la razón, el contrato y el derecho positivo; la cultura enraizada en la comunidad portadora de valores propios contra la política desasida de la moral; la tradición frente a la modernidad, y más aún la modernidad impulsada por esa suma de voluntad y razón que informa la Revolución; el destino de los pueblos, el “Volksgeist”, el espíritu único e irrepetible de cada nación, frente a la libertad de elección, la contingencia indeterminada producto de la voluntad irrestricta; la comunidad que dota de sentido compartido, solidaridad y altruismo patriótico, de valores y una idea holista de bien colectivo de los ciudadanos, frente la sociedad integrada por individuos autónomos, descontextualizados, competitivos, únicos jueces de sus propios intereses; la fidelidad a la propia tradición comunitaria frente a la libertad (“de los modernos”), la libertad negativa frente al Estado neutral y “culture blind”; la *autenticidad* y respeto pasivo a la propia cultura y raíces, frente a la *autonomía*, la capacidad individual de fijar los fines, de revisar los valores heredados, la disposición a la crítica, la capacidad de “juicio”.

Finalmente, en tercer lugar, el par liberalismo/autoritarismo cierra la cadena binaria de equivalentes, de tal suerte que a la “raza” o incluso a la “cultura” concebida de forma esencialista, suturada y determinista como exclusión del “otro” se contraponen la libre voluntad de la ciudadanía; a la reacción, al rechazo global de la modernidad, se contraponen la revolución, como síntesis suprema de voluntad y razón; a la nación como unánime totalidad orgánica (“das Volk”), la nación entendida como pueblo, como conjunto de ciudadanos singulares, dotados de derechos e intereses y de ahí la soberanía nacional comprendida como soberanía popular; frente al chauvinismo patriotero el patriotismo cívico o constitucional, como adhesión a los principios políticos y jurídicos del Estado

liberal; a la ciega adhesión al “Destino” o la “misión” de la nación, la deliberación y discusión en la esfera pública, la prensa o el Parlamento; al populismo se opondrá el civismo, un concepto de ciudadanía fuerte; en fin, al liderazgo carismático, a la adhesión al líder mediante aclamación, el liderazgo legal racional.

La articulación de estos tres campos configura un en extremo complejo panorama dicotómico, que hemos tratado de sintetizar en el Cuadro 1. Ahora bien, como ya hemos apuntado, esta dicotomía no es en modo alguno neutral, no divide el mundo de los nacionalismos en dos modelos dotados de similar valor. Es más, se formula desde un punto de vista normativo que permanece ciego ante la eficacia naturalizadora del mito, que presenta como evidente en su despliegue la división del mundo nacionalista en dos campos desiguales. Esto es, el estereotipo que nos ocupa se formula desde el nacionalismo cívico para exorcizar, desplazando enteramente al otro campo, todas las dimensiones de la “etnicidad”: mitos, símbolos, historia, cultura, etc.. De este modo, depurado de contenido étnico y cultural, el nacionalismo cívico devendría, mediante este dispositivo discursivo, enteramente “político”, dicho de otro

Cuadro 1. DIMENSIONES DE LA DICOTOMÍA NACIONALISMO ÉTNICO Y CÍVICO

NACIONALISMO ÉTNICO	NACIONALISMO CÍVICO
Alemania	Francia
Romanticismo	Ilustración
Emoción	Razón
Religión	Secularización
<i>Kultur</i>	<i>Zivilisation</i>
Naturaleza	Contrato
Organismo	Mecanismo
Raza	Voluntad
Cultura	Política
Nación sin Estado	Estado-nación
Tradicición	Modernidad
Destino	Contingencia
Asignación primordial	Elección
Decadencia	Progreso
Reacción	Revolución
Nación	Pueblo
Comunidad	Sociedad

Campo
Fidelidad
Autenticidad
Fusión
Chauvinismo
Costumbre
Origen
Adhesión
Liderazgo carismático
Autoritarismo
Nacionalismo
Holismo
Ius sanguinis
Particularismo
Exclusión

Ciudad
Libertad
Autonomía
Crítica
Patriotismo
Ley
Futuro
Deliberación
Liderazgo legal-racional
Liberalismo
Civismo
Individualismo
Ius solis
Universalismo
Integración

(Fuente: elaboración propia, R.M.)

modo, centrado de forma exclusiva en la libre voluntad de la ciudadanía democráticamente expresada. En suma, el nacionalismo cívico devendría según esta narrativa puro “patriotismo” (cívico, republicano, constitucional etc.) “que no tiene nada en común con el nacionalismo” (Viroli 1995: 210). Se desconectaría así la dimensión de pertenencia a la república del entorno histórico y cultural específico de la nación: no es precisa una unidad cultural previa para el nacimiento del Estado-nación político. De esta suerte, la ciudadanía se individualiza y se descontextualiza culturalmente (olvidando su propio origen etimológico en la “ciudad”), universalizándose. La asimilación en la cultura mayoritaria se presenta como un hecho natural, resultado inevitable del proceso mediante el se procede a la constitución de un Estado de ciudadanos libres e iguales ante la ley.

Ahora bien, los problemas fundamentales la dicotomía étnico/cívico no son de orden empírico, con ser éstos muy importantes -la mudable realidad histórica de las naciones se aviene mal con la mítica escisión en dos mundos separados - sino de orden propiamente teórico (Máiz 2004). En efecto, separando la dimensión étnico cultural de la dimensión cívico política y originando sobre cada una de ellas un tipo o modelo de nacionalismo, se ocluye la posibilidad de dar cuenta cabal de la nación - ora Estado-nación, ora “nación sin Estado” - como un proceso de articulación compleja de elementos políticos y culturales en contextos sociales específicos. Por eso no podemos aceptar, como se ha propuesto recientemente, salvar la dicotomía en razón de su pretendido valor heurístico, si bien no como descripción empírica, sino como “tipo ideal” weberiano, que permitiría analizar amalgamas de componentes cívicos y étnicos en cada nacionalismo empírico (Smith 1996, Zubrzycki 2002). Porque no hay, en rigor, dos tipos ideales de nación, uno étnico y otro cívico, sino que el tipo ideal, si así lo formulamos, del fenómeno nacionalista se configura en torno, precisamente, a la articulación inextricable de elementos étnico-culturales y cívicos, que en cada caso se concretan además en síntesis político-ideológicas muy diferentes. Si mantenemos el valor teórico de la dicotomía étnico/cívico: 1) se bloquea la posibilidad de dar cuenta de la nación como un proceso político abierto y contingente de construcción, que evoluciona de modo desigual en el tiempo, a tenor de circunstancias internas y externas, y que por lo tanto no puede ser fijado de una vez y para siempre como cívico o como político (Máiz 2003a); 2) se impide dar cuenta del pluralismo de formulaciones, de proyectos nacionales y de lucha por la hegemonía que se libra siempre en

el interior de toda nación y que suponen otras tantas amalgamas de entre las muchas (pero no infinitas, puesto que limitadas por las precondiciones étnico culturales, geográficas e institucionales disponibles) síntesis posibles; 3) se malinterpreta la movilización y discurso nacionalistas como la mera la expresión de una nación dada, desconsiderando su naturaleza de factores fundamentales de la construcción nacional; 4) se vuelve imposible una acomodación razonable de la inmigración abocada a la exclusión o la asimilación, forzada a ubicarse por definición en el lado oscuro, étnico, frente a la cadena de significación que aúna Estado, civismo, patriotismo y ajenidad a los referentes culturales particularistas.

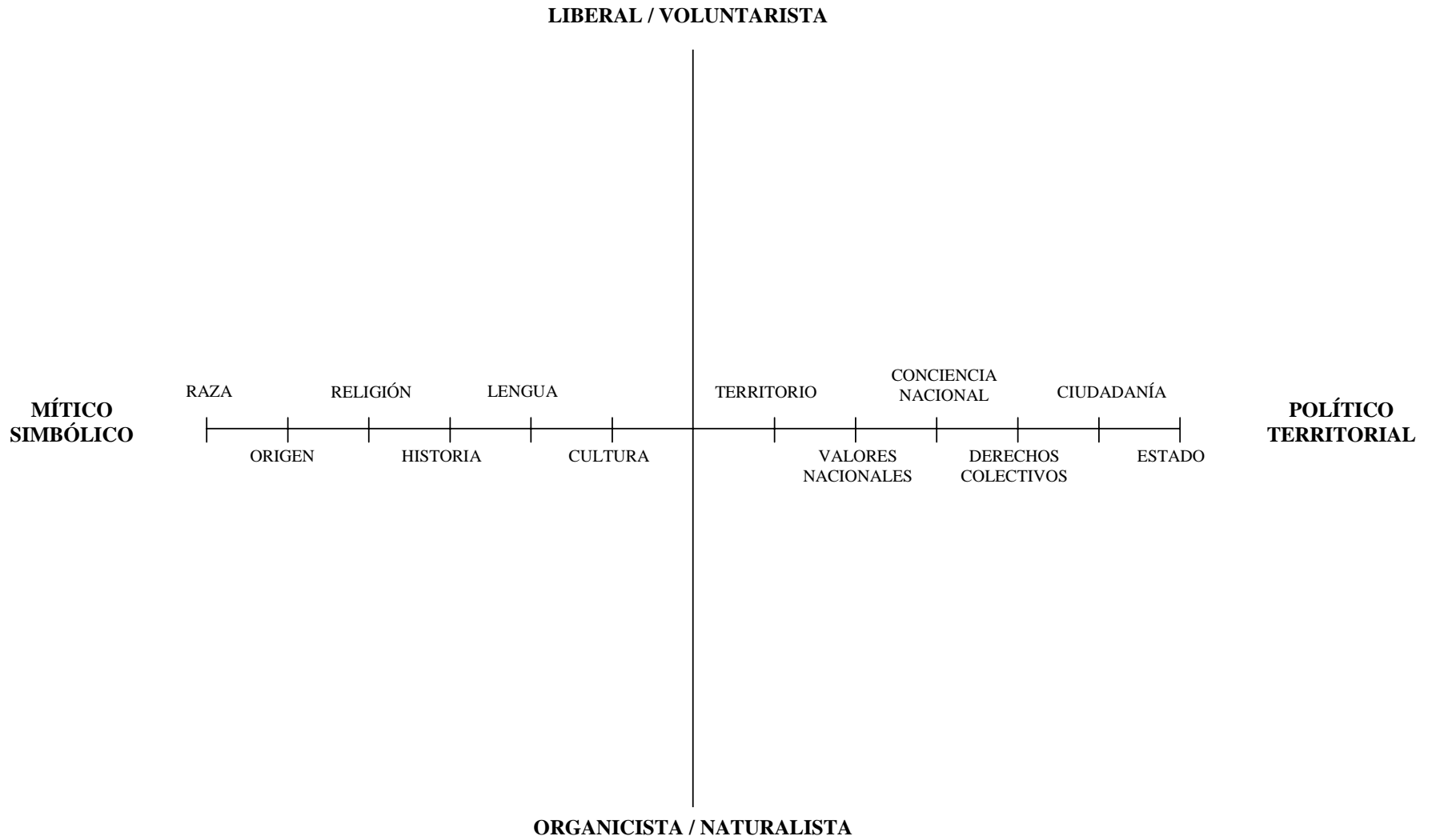
Los nacionalismos, se autocomprendan en el vocabulario de las naciones, las patrias o los pueblos, constituyen siempre combinaciones singulares e históricamente cambiantes de elementos “étnicos” y “cívicos”, no expresan o exterioriza una nación que se remonta en la noche de los tiempos. Contribuyen decisivamente a su recreación contemporánea, delimitando quienes forman el “nosotros” y quienes el “ellos”, que es lo “propio” y qué lo “ajeno”, y en el extremo quien es “amigo” quién el “enemigo”, puesto que seleccionan, filtran, y reformulan los “materiales” heredados (discursivos, estratégicos, institucionales etc.), vinculando demandas, valores, mitos y símbolos comunitarios, con intereses muy específicos de determinados grupos sociales.

Por ello, mas que mediante un unidimensional código binario, los nacionalismos o, más precisamente, las ideologías nacionalistas se ubican en un espacio de dos dimensiones (véase el cuadro 2): a) en el eje horizontal tendríamos los ingredientes, los elementos con que se confecciona cada síntesis específica, situados a lo largo de un continuo que se desplaza desde los de naturaleza más *mítico-simbólica* (“raza”, “mito de los orígenes”, “religión”, “cultura y lengua nacionales”) hasta los de índole más *político-territorial* (“territorio”, “conciencia”, “derechos colectivos”, “ciudadanía” “Estado”); b) en el eje vertical se representa la articulación, la modulación político-discursiva que se imprime a cada síntesis específica de elementos nacionalitarios: ora *liberal-voluntarista*, en la que lo que cuenta es la voluntad democráticamente expresada de dotar de un proyecto común a quienes comparten determinados rasgos diacríticos; o *natural-organicista*: esto es determinista, que se impone sean o no conscientes de ello los connacionales, lo deseen o no, como una necesidad biológica emanada de la diferencia “objetiva”.

Cada nacionalismo concreto, en cada coyuntura específica, se ubicaría en alguno de los cuadrantes que resultan del cruce de ambas dimensiones, en un constante proceso de rearticulación de sus varios elementos así como de su articulación ideológica, voluntarista u organicista.

En cada nación compiten siempre nacionalismos alternativos, con ritmos y *tempos* cambiantes, compitiendo por la hegemonía, por la dirección intelectual y moral de la nación, con otras síntesis bien de elementos diferentes o bien reelaboraciones de los elementos mismos. Y siempre bajo la inercia de la herencia de las formulaciones pasadas, del peso (a veces como una losa sobre la espalda de las generaciones presentes) de los mitos, narrativas y símbolos recibidos de la propia tradición nacional hegemónica. Esto nos ayudará a comprender los distintos nacionalismos franceses, históricamente sucesivos o en competencia sincrónica, en sus diferencias específicas tanto de contenido (elementos diacríticos) cuanto de articulación (sesgo político-ideológico).

CUADRO 3. LAS DOS DIMENSIONES DE LA IDEA DE NACIÓN



(Fuente: elaboración propia R.M.)

2.- *Un poco de historia: el concepto de nación cultural en Francia*

Comencemos por un obligado ejercicio de memoria histórica: la nación francesa, el arquetipo *par excellence* del mito del nacionalismo cívico y *Les Lumières* fue fundada sin embargo sobre la inicial exclusión religiosa, constituyendo el enfrentamiento entre católicos y protestantes, y e aun entre católicos gallicanos y romanos un auténtico motor de su particular doble proceso de *nation building* y *state building*, que dejaría un poso de mayor relieve del que suele suponerse. La creación de “los franceses” posee, como Anthony Marx ha mostrado, un componente histórico fundamental: la unificación en los albores de la modernidad de una nación católica, simbolizada en el mito de Juana de Arco, frente a la represión de los protestantes hugonotes, en el interior, y los ingleses, como enemigos externos (Marx: 2003). Esta dimensión fundacional católica subyacente, Francia como *La Fille Aînée de L'Église* (Rémond 1992), originaría a partir de la Revolución una nacionalmente constitutiva convivencia/confrontación simbólica entre el mito de *La Pucelle d'Orleans* y *Marianne*, entre la Francia católica y la República laica (Winnock 1992, Agulhon 1979). Escisión fundacional que ha sobrevivido con mayor o menor fuerza por debajo de los intentos secularizadores de fines del S. XIX: la ley escolar de 1882 y la separación de Estado e Iglesia de la ley de 1905. De hecho, mas allá de su recuperación por parte de movimientos nacionalistas durante y posteriormente al *Affaire Dreyfus* - “la *nationalité française* est liée étroitement au catholicisme” (Barres 1905) - el problema religioso ha inspirado toda una serie de compromisos de la República francesa con la religión católica que, pese a la declaración de Estado laico en la Constitución de 1958, han pervivido hasta nuestros días. Así, es preciso recordar que si bien el catecismo no se enseña en la escuela pública, se concede por las autoridades de la educación nacional una tarde de asueto los miércoles para la educación religiosa (católica) de los estudiantes; asimismo, los días festivos son muchos de ellos los de las fiestas católicas tradicionales: Semana Santa, Ascensión, Navidad, 15 de Agosto; existe asimismo una notoria excepción territorial que suele olvidarse: Alsacia y Lorena mantienen, desde su reingreso en Francia en 1918, un régimen especial de Concordato con la Santa Sede; por otra parte, el principio de “*l'école unique*” se ha abandonado definitivamente, no sólo permitiendo la enseñanza privada católica, sino facilitando las ayudas públicas a las escuelas privadas (*Loi Barangé*

de 1951), introduciéndose un principio contractual de financiación pública de la enseñanza privada (Ley Debré de 1959) o autorizando la financiación con cargo a fondos públicos de gastos de funcionamiento de los centros privados (Ley Guermeur de 1976); es más, y a efectos que aquí interesan directamente, el carácter confesional católico del 95% de los centros privados subvencionados con fondos públicos, fundamentó en los años noventa las pretensiones por parte de aquéllos de ser exceptuados de la aplicación de la normativa Bayrou sobre el uso de los distintivos religiosos (Poulat 1987, Gaspard & Khosrokhavar 1995).

Al margen de la religión, otros elementos étnico-culturales enturbiaron tras la Revolución la pureza cívica del ideario republicano- ya de suyo portador en su versión jacobina de una determinante carga valorativa referida a una idea exacerbada de bien (ciudadanía virtuosa destilada mediante el Terror) y no solamente una la idea, igualmente determinante, de lo justo (*Republique une et indivisible*) -. Así, incluso durante la revolución francesa, una revolución contra la Historia - “L’histoire c’est pas notre code” (Rabaud Saint-Étienne)- las dimensiones étnicas y culturales desempeñaron un papel si bien no fundamental, siempre de cierto relieve. En el propio Sieyes, poco sospechoso de veleidades organicistas, pueden rastrearse ocasionalmente las huellas del omnipresente mito fundador de la confrontación entre los plebeyos *galos* y los aristócratas *francos*: “¿Por qué no restituir a los bosques de la Franconia a todas esas familias que conservan la desquiciada pretensión de ser descendientes de la raza de los conquistadores... Si quisiéramos hacer distingos de origen ¿no podríamos asegurar a nuestros conciudadanos, que el que se remonta a galos y romanos posee por lo menos tanta alcurnia como el de los sicambros, vándalos y otros salvajes salidos de los bosques de la Germania?” (Sieyes 1991: 154). Y pese a que las raíces romanas predominen de modo innegable como referencia mítico-discursiva del republicanismo jacobino, otra línea discurre empero en la sombra en la que el caudillo celta “Vercingetorix”, el “gallo gálico”, los orígenes galos de la Francia auténtica etc. desempeñan un papel nada desdeñable en la construcción de la “Nation Une” (Pomian 1992). Será, sin embargo, con el Imperio y la Restauración, especialmente en la historiografía romántica de Thierry, cuando, frente al patriotismo cívico de Michelet, se introduzca el tema de la “lucha de razas” como motor de la historia francesa, y el tema de la

fidelidad a la “raza primitiva”, así como la reformulación del mito fundador céltico que devuelve al tronco común ario, y por tanto en pie de igualdad con Alemania, a la nación francesa. Incluso en el relatos históricos tan influyentes como el de Guizot reverbera el conflicto mítico entre francos y galos, entre nobles y siervos (“la race conquise”) (Poliakov 1971). Pero además, el relativo influjo del mito céltico de los orígenes, en la versión de los Reynaud y Martin, sobre el republicanismo francés, a medida que avanza el siglo, ilustra el trasfondo étnico del más “cívico” de los nacionalismos. Así, la presencia de un “patriotismo republicano céltico” ejemplifica la inseparabilidad entre la dimensión histórico-cultural y mítica y la dimensión cívica.

Las vicisitudes del *ius solis* testimonian asimismo los límites del patriotismo cívico francés: rechazado por Napoleón y reemplazado por el *ius sanguinis*, no sería hasta la tercera república cuando se readoptaría, si bien ya en un contexto de conflicto con Alemania y, como veremos formulado en una perspectiva asimilacionista y cultural. De hecho, como Brubaker ha mostrado, su recuperación formaría parte de una indoctrinación nacional-republicana, una “moral and civil indoctrination” (Brubaker 1992: 45), mediante un sistema nacional de educación que impone en el mismo movimiento una sola lengua (la variedad de L’Île de France), un relato histórico y un mitos y símbolos nacionales comunes para todos los franceses. La lenta nacionalización de Francia frente a las nacionalidades y regiones internas, entre 1880 y 1910, como Eugen Weber ha mostrado en su obra clásica, ha fusionado el patriotismo cívico con la vertebración mediante infraestructuras viarias de unificación territorial radial, un sistema educativo generalizador de la lengua, historia y símbolos de la nación, así como el ejército, *La Grande Armée* como instrumento decisivo de socialización nacionalitaria en la *Grande Nation* (Weber 1976: 493).

No es preciso aguardar, como suele hacerse, a la nacionalización de Francia durante la III República, al trauma de la derrota de 1871, a la aparición del partido de “los nacionalistas” bien avanzado el siglo (Birnbaum 1993: 88), para detectar desde los inicios de la Revolución un proceso de incorporación progresiva de contenido nacionalista (valores, narrativas, mitos y símbolos de común ascendencia y destino) al programa republicano. Puede constatarse como se va imponiendo una peculiar procura de lo universal en lo particular, de los derechos del Hombre y el ciudadano en la “Grande Nation”, dicho de otra manera: una creciente mezcla de universal abstracto con universal concreto. Si bien, por

una parte, la revolución se formula contra la tradición, la necesidad de rellenar de carne y sangre la osamenta abstracta de los principios en aras de la movilización promueve una creciente no recuperación de la historia, de la tradición de la gloriosa de Francia de Francia (Nora 1992)

El patriotismo jacobino durante la Revolución Francesa describe un arco que le conduce, desde el cosmopolitismo a la xenofobia, a una creciente nacionalización del inicial patriotismo a través de una serie de elementos de varia índole:

- el mito galo/céltico de los orígenes
- una sobrecarga de la idea de vida buena: ciudadanía virtuosa, transferencia religiosa (culto a la “diosa razón”), la ejecución del rey como "acte de providence nationale" (Robespierre) (Nora 804).
- reformulación de la escuela pública como institución a la vez republicana y nacional, ejemplificada en la transición de la “Instruction publique” a "l'éducation nationale".
- construcción de la *République une et indivisible*: homogeneidad cultural, centralización y unitarismo, imposición de la lengua nacional,
- vinculación entre ciudadanía y nacionalidad, de tal suerte que se procede a una limitación de los derechos cívicos haciéndolos depender de la pertenencia nacional (Bruschi 1987)
- militarismo y expansionismo universalista,
- producción de la figura del extranjero como “el otro”, el sospechoso (*conspiration de l'étranger*): multiplicación de las pruebas de civismo, prohibición de residencia, confiscación bienes. La homogenización interior que supone la categoría del ciudadano por encima de todos los particularismos, en cuanto ciudadano nacional, implica el reforzamiento de la delimitación externa del extranjero (Brubaker 1992: 46).

Esta es la síntesis ideológica nacional-republicana que va a llegar a la Monarquía de Julio y la Restauración, hasta Armand Carrel y "los nacionales", pues en las páginas de *Le National* podrá leerse esa singular síntesis de república y nación francesa; de ciudadanía de los derechos, de *chauvinisme cocardier* y mesianismo humanitario militarista. Temas que se reformularán en Quinet, o en Michelet, en el entorno de la Revolución de 1848: el destino de Francia alumbrará a la sazón una nueva Misión providencial universal, ya no será el Code civil y la Ilustración, sino la liberación de las nacionalidades oprimidas. Pero con

ello la etnificación del concepto de nación se refuerza: el derecho a la autodeterminación, deja poco a poco de ser titularidad de los pueblos, para devenir derecho de las naciones oprimidas, dotadas éstas de su particular cultura, lengua, historia etc. que forjan su identidad colectiva. La transición creciente desde el término de "Nation" al de "nationalité", certifica la defunción del concepto universalista y cosmopolita de la patria al final de un largo recorrido: 1) de la soberanía nacional, donde la nación resulta un abstracto ente de razón, a los solos efectos de imputación de la soberanía y la fundamentación del sufragio censitario (1791); 2) a la soberanía popular, del pueblo concreto de ciudadanos si bien representado asimismo por la vanguardia jacobina, por la minoría virtuosa (1793) (Máiz 1997) ; 3) a la soberanía de la nación como nación francesa étnico-cultural, con su lengua, historia, tradiciones, mitos y símbolos (Girardet 1966).

Será, sin embargo, a partir de 1870, en la guerra con Alemania y la subsiguiente derrota con la pérdida de Alsacia-Lorena, cuando la etnificación y nacionalización del pensamiento político francés tome un impulso definitivo, que terminará por afectar, sustantivamente, al propio republicanismo: tal es la deriva desde el republicanismo *opportuniste*, a la *Republique conservatrice* de Littré, pasando por la *République transactionnelle* de Gambetta.

Todo ello al hilo de la “crisis alemana del pensamiento francés” que compatibiliza, desdibujando una vez más el mito de la dicotomía étnico-cívica, nacionalismo cultural de impronta alemana y enfrentamiento político, intelectual (Mommsen, Strauss) y militar con Alemania (Digeon 1959). Por eso resulta necesario indagar detrás de la claridad feliz del mito, las ambigüedades y la tensión interna que reside tras las declaraciones a primera vista de inequívoco acento político territorial y liberal voluntarista: “Lo que distingue a las naciones no es ni la raza ni la lengua...sinon una comunidad de ideas, de interese de afectos, de esperanzas.La raza y la lengua son historia y pasado...lo actual y vivo son las voluntades, las ideas, los intereses, los afectos" (Fustel de Coulanges 1870).

Muy significativo es el caso de Renan, cuyo canon de recepción, deformado y parcial se ha visto reiterado una y otra vez hasta nuestros días: a partir de la frase célebre de su conferencia de la Sorbona de 1882: “La existencia de una nación es (si me perdonan la metáfora) un plebiscito cotidiano” (Renan 1947 I : 904), de la que suele expurgarse, por cierto, el significativo paréntesis, se deduce toda una concepción cívica, política y

voluntarista de la nación. Así, sería el consentimiento de los ciudadanos el elemento conformador, por excelencia, de la nación. Si embargo, considerada con cierto detalle, la posición del singular polígrafo francés dista de ser tan unívoca y política como se ha pretendido, ubicándose mucho más de lo admitido en el espacio de los elementos mítico-simbólicos de la nación. En primer lugar, en el conjunto de su obra menudean usos del concepto de nación radicalmente alejados del monolítico voluntarismo democrático y plebiscitario que se le atribuye. Así, por ejemplo, en un texto de 1871, *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, podemos leer “Una nación no es la simple adición de individuos que la componen; es un alma, una conciencia, una persona, un resultado vivo” (Renan 1947: 361). Esta “alma de la nación” empero, no se conserva por sí sola, sino mediante el concurso de un colegio oficialmente encargado de guardarla. Sin ese soporte institucional, cimentada en la sola voluntad, “como en el sueño de nuestros demócratas”, esto es, como mera “razón nacional de un pueblo” deviene, en expresión luminosa, un perecedero edificio de arena (“une maison de sable”). Para mantener la cadena que une a vivos y muertos es preciso la institucionalización de la nación, habida cuenta de que, a diferencia de lo sostenido en La Sorbonne años más tarde, “la voluntad actual de la nación, el plebiscito, incluso seriamente puesto en práctica, no resulta suficiente”. La alternativa no deja lugar a dudas respecto al liberalismo conservador de nuestro autor: “Una dinastía es la mejor institución a tal efecto” (Renan 1947: 375). La relación entre las instituciones tradicionales dinásticas y la nación deviene tan medular respecto a la existencia nacional porque la dinastía es, en cierto sentido, anterior y superior a la nación, es más, ella ha hecho a la nación: “*le roi a fait la nation*” (Renan 1947: 380). Este y otros textos, como las célebres cartas a Strauss, muestran que para Renan resulta bien ambigua la defensa de esa voluntad política que se ha querido ver como único criterio de la realidad nacional.

En segundo lugar, en *Qu'est-ce qu'une nation?* la concepción voluntarista se encuentra muy matizada y resulta tributaria, ante todo, de la coyuntura de la anexión de Alsacia y Lorena por Alemania y los argumentos “objetivos” (lingüísticos, étnicos) empleados en aras de su justificación; y además, por la sorprendente presencia de elementos provenientes precisamente de esa tradición enemiga, étnica, germánica, que en principio se habría supuestamente desechado mediante el concepto voluntarista, cívico. Así: “Una nación es un alma, un principio espiritual” (Renan 1947: 903). De hecho los elementos conferidores del

carisma nacionalitario son, para Renan, y ello en pleno conflicto franco alemán, no uno, sino dos; a saber: 1) el pasado, la historia “la posesión en común *d’un riche legs en souvenirs*”; esto es: “un pasado heroico, grandes hombres, la gloria... ahí reside el capital social sobre el que se asienta una idea nacional” (Renan 1947: 904).; y 2) el consentimiento, el deseo explícito de los connacionales de vivir juntos.

La política no es pues, a todas luces, suficiente, los intereses comunes no bastan - “un *Zollverein* no es una patria” (Renan 1947: 902) -; se requieren además “las complicaciones de la historia”, historia como narrativa, historia de las glorias pasadas elaborada explícitamente como relato mítico frente a la historia como ciencia: “El olvido, incluso diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación. De ahí que el progreso de los estudios históricos sea a menudo un peligro para la nacionalidad” (Renan 1947: 891). La crítica de la raza como factor nacionalitario, y su nefasto resultado, las “guerras zoológicas” (Renan 1947: 456), no debe ocultar el esencialismo culturalista que reside tras el argumento de Renan. ¿Cómo si no podrá darse cuenta cabal de la omnipresencia en su argumentación de la historia, la tradición, la común ascendencia, en fin, la herencia indivisa sobre la que yergue la nación: “l’heritage qu’on a reçu indivis” (Renan 1947: 904)?. La tensión e imbricación entre política y cultura se configura, así, frente a cualquier unilateral monismo voluntarista y cívico, como el eje del concepto de nación de este autor. De hecho Renan debería pasar a la historia por ser el primero en apuntar a la tensión articuladora entre política y cultura, entre particularismo y universalismo, entre lo propio y lo ajeno, entre comunitarismo y liberalismo, entre la voluntad de convivencia y una comunidad orgánica transhistórica dotada de alma, entre la inclusión y la exclusión por razones culturales (exclusión de aquéllos que poseen otra historia, otra lengua otros recuerdos diferentes a los nuestros etc.). Es por eso que, frente a la radical diferencia entre Renan y Barres como habitantes de dos mundos ideológicos sin punto de contacto alguno, se llame la atención, por parte de algunos autores, sobre las importantes ambigüedades del absolutismo culturalista del primero que permitirían una posterior rearticulación, cierto que ya sin componente liberal alguno, del nacionalismo reaccionario francés del segundo (Sternhell 1972, Silverman 1992).

En síntesis, lo que debe resaltarse en este proceso de nacionalización del republicanismo francés a partir de 1870, a lo largo de la III República, es que, sin renegar del patriotismo

revolucionario y la herencia republicana de la Revolución, desplazan el concepto de nación francesa hacia el ámbito mítico simbólico, al tiempo que se diluyen los elementos voluntaristas y cobra fuerza un sesgo histórico-organicista, a través de distintos movimientos :

- creciente accidentalismo de las formas de gobierno: dilución del antagonismo entre monarquía y república

- refuerzo del particularismo francés (*reserrement*) y etnificación del concepto de nación - idea de raza en Thierry o Taine, historia en Renan, (*souvenirs*), influencia del darwinismo y positivismo)-, al tiempo que aparición de un nacionalismo de repliegue europeo frente a universalismo y expansión de la Revolución y el Imperio: "mon patriotism est en France" (Clemenceau).

- La escuela como institución nacionalizadora: Ley Ferry de 1882: explícita afirmación de "la voluntad de fundar una educación nacional" (Ferry 1996: 109)

- Divulgación de la nueva síntesis entre una idea de Justicia (república unitaria e indivisible) y una idea de Bien propiciada por las nuevas clases sociales (valores morales burgueses tradicionales: disciplina, trabajo, ahorro etc. como valores nacionales)

- refuerzo del militarismo, no solo mediante la centralidad del ejército en el seno del Estado, sino con la parcial militarización del sistema educativo nacional ("batallones escolares").

- al repliegue europeo frente a Alemania (que cimentará el nacionalismo de "la revanche") se acompañará, sin embargo, un nuevo impulso al colonialismo en África y Asia: Francia recibe una nueva misión, la "civilización de las razas inferiores", en palabras de Ferry al extender la ley de educación francesa a Argelia.

- Protagonismo definitivo de la nación frente a la República. Consecuencia del laicismo y republicanismo: ni Dios, ni monarca, estorban al nuevo sujeto de la historia: La nación como comunidad de destino, como ser colectivo generado mediante la "solidarité nationale". Aparición de la Nación como "Unidad cultural, espiritual y moral", como se afirma en el *Manuel Republicain* de J. Barni (1872), o bien, la República francesa como "persona moral", como "la plus haute expression de l'esprit humain" en palabras de Gambetta en el célebre discurso de Annecy (1872).

Finalmente, hacia finales de siglo, desde el *Boulangisme*, la “protestation nationale” (1888) y el “parti national” (1888-1889) pasando por el antes y el después del Affaire Dreyfus hasta *Action Française*, el Nacionalismo de los "nacionalistas" dará el paso final hacia el predominio de los factores mítico-simbólicos y un sesgo declaradamente organicista de la idea nación, que terminará por erosionar definitivamente el republicanismo. Y eso que, debe insistirse, solamente Maurras, con la formulación del “nacionalismo integral” dará el paso definitivo hacia el tradicionalismo (mediante una vuelta a De Maestre y Bonald) y la Monarquía: ni Barres ni Péguy renunciarán nominalmente a la República. Debemos resaltar entre otros los siguientes elementos de la nueva síntesis:

- absolutización del uniformismo cultural francés (esencialismo comunitarista) "une chaire et un cimetière" (Barres) como los factores fundamentales de la nación.
- racismo culturalista o biologista, según los casos, a partir del antisemitismo de Drumont *La France Juive* (1886) y el antisemitismo histórico de la izquierdas republicana y socialista (Birnbaum 1993)
- reacción católica, recuperación de la religión como rasgo nacional (Péguy) y difusión del mito de Jennae D'Arc vs. Marianne
- refuerzo del militarismo ("La République armée" de Barres) y nacionalismo de revancha ante Alemania como enemigo histórico ("La revanche reine de France" Maurras)
- cambio de *ius anguinis* a *ius solis* corregido de la ley de 1889, concesión de la nacionalidad a los emigrantes de segunda generación para evitar que extranjeros establecidos desde hace tiempo siguieran excluidos del servicio militar y como instrumento de unificación y bloqueo de la creación de minorías étnico-culturales en el seno de Francia (Brubaker 1992: 105) (complemento del centralismo de “Nation une et indivisible”).
- Predominio del Nacionalismo abiertamente étnico: pasado, mitos de común ascendencia, narrativa de la palingenesia, símbolos de la decadencia y la resurrección (“la terre et les morts” Barres)
- Construcción jurídico-política de la figura del "extranjero" (Noiriel 1988): colonialismo y asimilacionismo como dos vertientes del mismo proceso de fusión ciudadanía/nacionalidad

En suma, por detrás de diferencias capitales, toma cuerpo en Francia a lo largo del siglo XIX y primera parte del XX un consenso que, con matices, atraviesa derecha e izquierda y

constituirá el canon interpretativo de la Nación y la república sobre la Francia contemporánea basado en:

- absolutismo cultural y lingüístico
- centralismo y unitarismo antiparticularista
- narrativa histórica de la *Grandeur* militar y civilizadora
- designación del “otro”, el emigrante, como culturalmente ajeno, si bien con dos alternativas: republicana y asimilacionista, "nacionalista" y excluyente.

Resulta no poco significativo que la obra de Mauco *Les étrangers en France*, el primer estudio sobre la emigración en Francia, no establezca un criterio biológico de pureza racial sino de pureza cultural a la hora de diagnosticar los peligros que comporta la inmigración, portadora de "lo opuesto a la razón y sentido de fineza característicos del pueblo francés" (Mauco 1932: 557). De ahí el factor central cultural, no biológico, de exclusión: no compartir el mismo pasado, recuerdos, cultura.

Por eso no resulta exacto hablar de *ius solis* en la tradición republicana francesa, sino de *ius solis* más asimilación (inmigrantes de segunda generación), esto es, la adquisición de la nacionalidad requiere la necesaria socialización en la cultura francesa. De ahí la nueva ecuación: asimilación = naturalización (Silverman 1992: 32).

"Français de papier", era el vocabulario de Action Française, “Être Français: ça se mérite” es el lema del lepenismo, esto es, los emigrantes podrían ser jurídicamente naturalizados pero permanecían pese a todo ajenos a la nación francesa, esto es, al conjunto de recuerdos, narrativas, memorias y símbolos. Pero el criterio republicano, acuñado en la III República francesa es que residencia y trabajo no resultan suficientes como criterios de naturalización, sino que se requiere además la asimilación cultural mediante los dos dispositivos fundamentales de nacionalización: la escuela nacional y el ejército. Ambos aparatos de estado poseen cometidos nacionalizadores, transmisores del relato histórico, mitos, valores y símbolos de la nación, y si bien el segundo perderá relevancia tras la Guerra del 14, la escuela continuará hasta nuestros días como le *lieu sacre* de la République. La idea de que ser educado en la misma sociedad crea el vínculo nacional, es el corolario de la concepción republicana de que la nacionalidad se funda sobre la **socialización**: no sobre datos de étnicos, pero tampoco sobre un acto voluntario o contractual (Weil 1999: 61).

Asimilacionismo y *ius solis* para la segunda generación de inmigrantes que permanecerá como constante republicana – con la excepción del régimen de Vichy- desde la ley de 1889, pasando por las sucesivas reformas de ampliación de la ley de ciudadanía de 1927, 1945 y 1973, hasta la más restrictiva ley de 1993 (Hargreaves 1995: 161)

3.- *Republicanism, nacionalismo e inmigración en la Francia contemporánea.*

Sobre este trasfondo histórico que acabamos de sintetizar, que vincula indisolublemente nacionalidad y ciudadanía, a partir de los años ochenta se producirían diversos conflictos políticos relacionados con la inmigración que mostrarían todas las contradicciones del modelo francés: bajo la brillante superficie del universalismo republicano de los derechos operaba en la sombra el particularismo nacionalista del asimilacionismo cultural.

Tres son los debates sucesivos que tendrán lugar en torno a este tema:

- 1) el debate sobre el derecho de *voto* de los inmigrantes (desde 1981 y no cerrado aún)
- 2) el debate sobre la *nacionalidad* (a partir de 1985 hasta la reforma de 1993)
- 3) el debate sobre el *laicismo* (a partir el primer affaire du foulard en 1989).

Nos centraremos aquí en el último de ellos, con alguna referencia al segundo cuando sea necesario, habida cuenta de su conexión interna.

Ate todo debemos sintetizar los elementos fundamentales de cambio en la Francia de la década de los ochenta (Brubaker 1992, Silvermann 1992, Hargreaves 1995, Geddes 2003):

- 1) un elemento previo se remonta a décadas anteriores: la emigración pasa a considerarse como un fenómeno estructural y no temporal, de ahí que deje de abordarse desde las necesidades coyunturales del mercado de trabajo para verse como un problema social y político, de convivencia, orden público y educativo (Noiriel 1988).
- 2) La existencia de una amplia población de emigrantes magrebíes (850.000 argelinos, 27.000 marroquíes, 150.000 tunecinos) y, sobre todo, muchos de ellos de segunda generación.
- 3) El Islam se convierte en la segunda religión en Francia
- 4) Crecimiento del Frente Nacional con un programa xenófobo y exclusionista, dirigido directamente a la erradicación del *ius solis* y a la expulsión de los inmigrantes.

5) Ascenso del discurso del multiculturalismo y del derecho a la diferencia en la izquierda y tolerancia de las políticas socialistas en relación con la inmigración.

6) Aumento de los conflictos sociales y políticos: penosas condiciones de vida en los ghettos, inseguridad en los barrios magrebies y movilización y protesta política creciente de estos sectores.

Los debates se iniciarían en torno al código de nacionalidad, deudor del *ius solis asimilacionista* ya mencionado, especialmente en sus artículos 23 (que otorgaba la ciudadanía francesa por nacimiento a los inmigrantes de tercera generación) y 44 (que atribuía la nacionalidad francesa a los inmigrantes de segunda generación, nacidos en Francia y residentes allí durante los últimos cinco años) (Geddes 2003: 63).

El debate surgió tanto en las filas de la derecha republicana como asimismo del republicanismo socialista, y afectaba no solamente al automatismo de la adquisición de la ciudadanía y la competencia de los inmigrantes en el mercado nacional de trabajo en crisis, sino a la denuncia de que el sistema en su conjunto, ante los inmigrantes, resultaba insuficientemente asimilacionista. Esto es, reemergía la preocupación nacionalista de devenir el inmigrante "Français de papier" sin ser realmente, si no "Français de souche", al menos "Français de coeur". Así pues, tras el ataque al *ius soli* en su formulación clásica debe atenderse a otra dimensión oculta: al cuestionamiento en razón del déficit asimilacionista de la legislación vigente y las políticas de los gobiernos socialistas que toleraban la adquisición instrumental de ciudadanía francesa a inmigrantes no socializados en la cultura nacional.

Un núcleo argumental resultaba compartido por amplios sectores, bien que con matices y articulaciones diferentes, en los años ochenta; a saber: 1) por una parte las instituciones de asimilación, fundamentalmente la escuela, habíann dejado de cumplir sus cometidos nacionalizadores, funciones que, mediante su re-laicización, resulta preciso recuperar frente al discurso multiculturalista; y 2) por otra parte, se procedía a la homogenización fundamentalista del Islam, concibiéndolo en su totalidad como radicalmente ajeno a la cultura y los valores nacionales frances y, en consecuencia, como muy difícilmente asimilable, lo que requiere estar a la defensiva ante la formación de guetos comunitaristas islamistas.

Las dificultades de la izquierda en todo este debate proceden de compartir con la derecha la mayoría de sus componentes, el núcleo incuestionado de una articulación nacionalista/asimilacionista de la república, el "modelo francés", que conduce inexorablemente al terreno común del monolitismo cultural y la asimilación como pilares de la ciudadanía. Dicho de otro modo, no son razones de tipo liberal o republicano las que únicamente, ni siquiera fundamentalmente, subyacen en la crítica de la diferencia y el particularismo por parte del republicanismo francés, pese a esfuerzos como los de Catherine Kintzler de la mano del legado de Condorcet (Kintzler 1996). Son más bien razones deudoras del nacionalismo culturalista que ha ido instalándose progresivamente en el seno del republicanismo, ese impensado que ha venido parasitando el "patriotismo cívico". El debate en torno al affaire du foulard se mostraría, así, no solo extraordinariamente divisivo en el seno de la izquierda republicana, sino revelador de lo insostenible que resulta su concepción de la *soi- dissant* nación cívico-universalista.

En efecto, pese a las innegables diferencias resulta capital comprobar las asunciones asimilacionistas comunes compartidas en buen parte de los republicanos, socialistas o liberales, devenidos muchos de ellos, a la sazón, en una suerte de *enragés de la République* (Mounier 1999). Desde el grupo "Socialismo y República" liderado por Jean Pierre Chevenement, pasando como intelectuales tales como Régis Debray, Finkielkraut, Elisabeth Badinter, Alain Renaut, Catherine Kintzler y otros, hasta voces tan autorizadas y de peso político como Dominique Schnapper, en todos ellos, la superposición de nacionalidad y ciudadanía conduce una y otra vez a una confrontación binaria República/particularismo, laicismo/ diferencia.

Resulta significativo en este orden de cosas, tanto por la personalidad de los autores como por el impacto mediático que obtuvo, el artículo que con motivo de los affaire du foulard se publicó en *Le Nouvel Observateur* el 2 de Noviembre de 1989 por cinco influyentes filósofos, entre los que se encontraban Finkielkraut, Debray y Badinter. En el artículo se denunciaban, ante todo, las inaceptables concesiones en el ámbito educativo que se habían venido haciendo por la Francia Republicana ante la diversidad cultural: "la República no es un mosaico de ghettos... confiando únicamente en la sola luz natural de los seres humanos, la República tiene como fundamento la escuela, por lo que la destrucción de la escuela supone el principio del fin de la República". El laicismo, así, pasaba a instalarse en el

primer plano en el debate contemporáneo francés. De hecho, incluso según el muy matizado documento de la comisión Stasi, la “laïcité” posee “rango de valor fundador” en torno al cual se ha construido la República francesa y traduce “una concepción del bien común” que reposa sobre tres valores indisociables: libertad de conciencia, igualdad en derechos de todas las opciones espirituales y neutralidad del Estado.

Ahora bien, el laicismo como traducción de “una concepción del bien común” se articula históricamente en Francia, en el seno de una mas amplia concepción de lo bueno y de lo justo: nacionalista unitaria, culturalmente absolutista, enemiga de todo particularismo o diferencia... que se decanta en el par emírico-trascendental asimilacionismo/centralismo. Ciertamente que existía en el pasado una diferencia entre el laicismo anticlerical militante de Emile Combes o el propio Gambetta (“Le cléricalisme voilà l’ennemi”) y el más neutralista de los Aristide Briand, Jules Ferry o Jean Jaurés. Pero no debe olvidarse que ambos se reconcilian sobre una común premisa subyacente; a saber: una visión cultural-nacionalista homogenizante de la sociedad francesa, que se traduce en el asimilacionismo y la aculturación como única vía de integración de la ciudadanía para los emigrantes.

Al margen de la crítica de género (“le foulard symbole de la soumission féminine”), el artículo no solamente considera a la escuela como el sacré republicain por excelencia con toda su sobrecarga, sino que asume las principales características de la versión nacionalista del republicanismo de la III República que hemos sintetizado con anterioridad: absolutismo cultural, centralismo, noción esencialista y transhistórica de la nación francesa, ciudadanía equivalente a nacionalidad y consiguiente exclusión de diferencias culturales, sustantividad de los valores nacionales compartidos, amenaza del otro (el Islam leído homogéneamente como fundamentalismo islamista) etc.

Ahora bien, el laicismo tiene por cometido la construcción de un espacio público común y compartido desde todas las diferencias culturales y religiosas; sin embargo, articulado en seno del discurso nacionalista francés de la “défense de l’unité du corps social” - plagado de elementos míticos étnico-culturales y postulados organicistas- pasa a convertirse en un principio dirigido de modo militante contra la presencia pública del pluralismo cultural y religioso, resultado de la complejidad de la sociedad francesa contemporánea.

Otros menoscabos del principio de la laicidad republicana se habían producido hasta la fecha, sin alarma alguna: la existencia de escuelas privadas católicas subvencionadas, el uso

de insignias y distintivos de otras religiones (cristianas o judías), o incluso el uso del foulard por las madres y abuelas de las adolescentes magrebíes, que no han suscitado conflicto alguno. Si, por el contrario, el affaire du foulard ha desatado el conflicto se debe a que apuntaba a la línea de flotación del discurso nacionalista subyacente al republicanismo francés. El velo plantea la posibilidad de poner en crisis, en el espacio público privilegiado de la república, la escuela, el modelo de ciudadanía nacional francesa; en otras palabras: la posibilidad misma de **integración sin asimilación**, esto es, de integración ciudadana sin asimilación nacional-cultural. No se trata tanto de un integrismo laico alarmista lo que subyace a las denuncias republicanas del foulard, cuanto de que detrás del **republicanismo** universalista invocado reside el temor al cuestionamiento del **nacionalismo** republicano antiparticularista. Tras la república, es la nación lo que se siente en peligro. Lo que se defiende es menos la República universal que la “identidad cultural de Francia” (Táguieff 1996). Pues el velo islámico de “les filles voilées de Creil” pone en evidencia la *persona ficta*, la identidad colectiva homogénea, unitaria, centralista de la nación francesa. Paradójicamente, el velo se denuncia como símbolo del comunitarismo del Islam (particularista) en nombre de un implícito comunitarismo francés (nacional/universal). Se denuncia el etnicismo de las minorías en nombre de la etnicidad mayoritaria, empleando el término introducido por Smith y reelaborado por Kaufmann, de la “etnia dominante” francesa (Smith 2004, Kaufmann 2004).

Pero es que además, suprema nivelación de las diferencias, la construcción de una república nacional francesa, homogénea culturalmente, esencialmente ajena a cualquier particularismo étnico o territorial, se refuerza mediante la creación de un “Otro”, el Islam, igualmente homogéneo, de modo muy semejante en el que en su día se construyó “el judío” durante el Affaire Dreyfus (Tévanian et al. 2004). Los estudios sociológicos muestran, sin embargo, que el velo obedece fundamentalmente a tres grupos principales de razones muy diversas: 1) tradicionales de las madres y abuelas emigradas que siempre lo han usado; 2) familiares de aceptación de fidelidad a la familia pero como vehículo para integrarse y abrirse al mundo francés; 3) individuales reivindicativas como signo antianómico y dual (conciliación de velo y modernidad situada) (Gaspard & Khosrokhavar 1995). Todos estos matices se difuminan, empero, en la reducción a comunitarismo fundamentalista, dejación del ideario republicano, ingenuidad ante los peligros del

islamismo radical etc. Las adolescentes resultan así homogenizadas y esencializadas, como un peligro para la República, para a continuación resultar colectivamente estigmatizadas en una cadena de equivalencias que va más allá de las fronteras francesas: de Creuil y Aubervilliers a Kaboul o Teherán.

Llama la atención que incluso en las respuestas al texto de Finkieltarut et al. por parte de Tágúieff, Touraine o Henri Lévy, predominen consideraciones de oportunidad y estrategia: refuerzo del fundamentalismo, cesión ante el Nacionalismo de Le Pen etc.. pero no se cuestiona en profundidad el modelo asimilacionista, el mito de la república secular, y en suma el republicanismo nacionalizado en el que se inscribe y alcanza su pleno sentido político el postulado de la laicidad a la francesa. Y sin embargo solo este nacionalismo puede dar cuenta cabal del significativo olvido (recordado por el Conseil d'État) de que el laicismo es una obligación de la escuela y los maestros, del Estado, no de los alumnos, no de la sociedad. Mas aun, textos de denuncia de la etnificación del affaire du foulard como el muy reciente de Bouamama, niegan la pertinencia del debate “en terminos esencialistas” (nación, identidad, comunidad) para reconducirlo a los propios de la “crítica social” (clase, injusticia, dominación etc.), cuando es precisamente ese esencialismo el que resulta preciso desmontar (Bouamama 2004).

Todo esto no resultaría tan sorprendente, pese a todo, si atendemos al proceso de autoclarificación de prominentes intelectuales republicanos quienes, al hilo del debate del velo, han transitado desde una posición liberal-republicana universalista a la asunción implícita en mayor o menor medida de un comunitarismo o nacionalismo culturalista francés. Tales son los casos por ejemplo de R. Debray, A. Finkielkraut o D. Schnapper para quienes los argumentos republicanos liberales clásicos: separación de lo publico (Justicia), como espacio neutral del Estado, de lo privado (ideas de bien) espacio social del pluralismo; autonomía, como capacidad de revisión de fines e ideas de bien, frente a autenticidad, esto es, fidelidad a la tradición etc., dan paso a un redescubrimiento acrítico de la etnicidad como fundamento de la nación francesa. Como quiera que Debray (Debray 1981) manifestó siempre una mayor debilidad por “el instinto de grupo” como denunciaría Finkielkraut, centrémonos brevemente, de modo ilustrativo, en los otros dos

Finkielkraut alcanzó notoriedad en su día con *La défaite de la pensée*, un ataque neoilustrado, dirigido desde los “valores inmutables” del republicanismo contra el espíritu

romántico del *Volksgeist* que reside en las políticas de la identidad. Todo ello servido de una lectura hipervoluntarista, y por lo que hemos visto más arriba, parcial y en última instancia deformada de Renan (1987: 31). La rehabilitación de Dreyfus, se hacía equivaler a los la de los valores universales frente al chauvinismo, el triunfo de la definición contractual de la nación frente a la idea del alma colectiva y la tradición, mientras el multiculturalismo atestigua la desaparición de los dreyfusards y el fin de la fidelidad francesa a lo universal (Finkelkraut 1987: 106). Sin embargo aquello de lo que se abominaba en 1987, “la reducción de Francia a su francesidad”, deviene años después inequívoco giro defensivo culturalista, en defensa de esa “pequeña nación” (¡Francia!) frente al cosmopolitismo universalista y la pérdida de raíces: “variantes de un mismo discurso: todo es igual porque todos los hombres son iguales. Frente a ese triunfante nihilismo, ya solo restan pequeñas naciones y débiles herencias. Todos somos quebequeses”. En *L’Ingratitude*, el panorama que nos encontramos está presidido por un indisimulado discurso nacionalista cultural francés, de denuncia del “éxtasis cosmopolita” y la “francofobia francesa”, que contrapone la pertenencia frente a la autonomía, la adscripción comunitarista a un desasimiento de todo anclaje temporal o geográfico, los USA como “país de comunidades” frente a Francia, paraíso al parecer de “la pasión de la igualdad contra la preferencia cultural” (Finkelkraut 1999: 153). Y ello hasta el extremo de invertir, sin citarlo, las palabras - síntesis del ideario auroral republicano como recuerda Nicolet (Nicolet 1882: 290)- de Rabaud Saint-Étienne: “Lo queramos o no, nuestra historia es nuestro código” (Finkelkraut 1997: 84). En estricta coherencia, la lectura de Renan ahora ya no es la de la apoteosis del voluntarismo, sino una modulada síntesis entre “el espacio jurídico de la ciudadanía y la herencia cultural que se da por sentada” (Finkelkraut 1997: 97). En suma, todos los temas del nacionalismo étnico culturalista se recobran aquí sucesivamente: la historia, la lengua, la tradición, el conservacionismo cultural, el auténtico “conservadurismo”... al servicio de una cultura francesa, no solo dada de antemano sino, por decirlo en palabras de Renan, como una “herencia indivisa”, una totalidad homogénea y suturada, en la que únicamente cabe la socialización pasiva en la escuela, de las nuevas generaciones obligadas a “sentirse en la lengua francesa como en su casa”.

Por su parte Dominique Schnapper, exponente de relieve del nacionalismo cívico-republicano experimenta una evolución en cierto sentido similar. Así, en obras como *La*

France de L'integration (1991) y sobre todo en *La Communauté des Citoyens* (1994) se teorizaba un concepto cívico de nación como “fruto de una voluntad política”, vinculando “nacionalidad y ciudadanía” como “fundamento de la legitimidad política” (Schnapper 1991: 63, 143), de tal suerte que “relega los particularismos al ámbito privado” (Schnapper 1991: 101).

En *La Communauté des citoyens*, a partir de un concepto individual y universalista de ciudadanía ajeno a rasgo cultural alguno, de una noción de esfera pública como espacio que « trasciende todos los particularismos mediante la ciudadanía” (Schnapper 1994: 24, 50), se propone un concepto de nación “definida por la soberanía que integra a las poblaciones en una comunidad de ciudadanos, cuya existencia legitima la acción interior y exterior del Estado” (Schnapper 1994: 48). Proponía allí la autora un modelo de nación que “trasciende las nacionalidades”, concebida como un “proyecto político”, un “proyecto nacional universal”, universalidad que constituye el horizonte de la defensa de la libertad, la igualdad y los derechos humanos. Este “modelo republicano” de nación se vincula, finalmente, a unas “instituciones estatales fuertes que se justifican por un sistema de valores” (Schnapper 1994: 96).

Unos años más tarde, empero, en *La relation à L'autre* Schnapper acentúa la dimensión cultural del concepto republicano de nación. Ciertamente que ya se apuntaba en los libros anteriores la necesaria “aculturación” de los inmigrantes, la sustitución del “derecho a la diferencia” por el “derecho a la indiferencia” (Schnapper 1991: 95), la imposibilidad de mantener “identidades políticas particulares” para evitar la “libanización” de Francia, la “reducción de las diferencias culturales como el medio más económico y probablemente más eficaz para superar las identidades étnicas” etc. Pero en 1999 el peso de los factores nacionalistas culturales y comunitaristas se acentúa definitivamente frente a la dimensión universal del orden político: “la sociedad de los ciudadanos ha sido siempre una sociedad nacional, una organización política particular, nacida en un momento dado y en una región particular, no siendo ninguna idéntica a otra y constituyendo la dimensión nacional una dimensión (sic) de la identidad de todo individuo” (Schnapper 1999: 446). Así, ahora se postula que “toda sociedad democrática comporta de manera indisoluble elementos étnicos. La organización política no puede descuidar lo que Elias denomina del deseo afectivo de la sociedad humana” (Schnapper 1999: 455). Reconociéndose con lucidez, por último, una

tensión entre “el principio republicano de la trascendencia mediante la política” y la “pertenencia de los individuos a grupos particulares”.

Como se ha señalado con acierto, el reconocimiento de la dimensión etnico-cultural de la nación plantea un problema grave al republicanismo francés: cuestiona la noción de república una e indivisible, su unitarismo endémico, pues no existe razón intrínseca alguna para entender que poseen menor o incluso ningún relieve político las culturas subnacionales frente a la cultura nacional (Laborde 2001: 728). Pero suscita asimismo una cuestión conexa que resulta clave para el tema que aquí nos interesa de la inmigración: frente a al concepto absolutista cultural de la nación homogénea ¿por qué no reconocer la diversidad como una dimensión intrínseca de la nación francesa?

4.- ¿Hacia una idea republicana inclusiva y no nacionalista de nación?

El affaire du foulard ha puesto de relieve no solo la nacionalización histórica del republicanismo francés y su refuerzo contemporáneo de la mano de un concepto cultural y asimilacionista de nación, a despecho de las proclamas de universalismo y concepción cívica, sino unos conceptos de cultura y nación que descansan en asunciones prepolíticas en extremo comunitaristas y organicistas: 1) la consideración de las culturas (tanto francesa como magrebíes) y la nación, como totalidades orgánicas, integradas y homogéneas, ignorando o poniendo en segundo plano la diversidad interna, la pluralidad de interpretaciones y proyectos concurrentes, así como el conflicto entre los mismos; 2) la concepción de las culturas y las naciones como entidades claramente individualizadas y distinguibles, subrayando la diferencia que separa el “nosotros” del “ellos”, lo “propio” de lo “ajeno”, y homogenizando ambos extremos del dualismo; 3) la visión de las naciones y las culturas como entidades cristalizadas en la historia, como totalidades objetivas dadas de antemano y esencialmente ajenas a cualquier eventual proceso de evolución, cambio o reformulación; 3) la convicción de que la pertenencia a una cultura o una nación se identifica con la socialización pasiva en la tradición, en la inmersión y aceptación acrítica de las pautas y formulaciones proporcionadas por los legados históricos, al margen de cualquier participación libre, adaptativa y creativa de los integrantes de la mismas en su elaboración; 4) una perspectiva aislacionista y conservacionista de la cultura y las

naciones, como si el debate, el cambio, el mestizaje o la incorporación las pusieran en peligro, en riesgo de degeneración y debieran ser protegidas en su supuesta pureza prístina; 5) un culturalismo comunitarista conservador que deja escaso margen para relacionar las demandas de reconocimiento con dimensiones básicas y estrechamente relacionadas de la política democrático republicana: la igualdad, la participación y la deliberación política en todos los ámbitos de la vida social y cultural.

En el seno del debate francés han aparecido sin embargo argumentos que apuntan a una superación del modelo republicano monista hegemónico; entre otros:

1.- La posibilidad de *acomodación* pública de la diferencia que, sin renunciar a la noción de ciudadanía igual, no lea ésta desde la uniformidad y el neutralismo, de la superposición entre nacionalidad y ciudadanía; la alternativa de una “nueva ciudadanía” (Bouamama, Cordeiro & Roux 1992), ajena al asimilacionismo compulsivo como sola vía de integración, a partir de la contraposición normal/diferente (Aguila 2003: 373). En suma, el abandono los argumentos de propiedad territorial que se dan como autoevidentes y de sentido común: “éste es nuestro país y así hacemos las cosas aquí” o del “somos más y estábamos aquí antes”. La propuesta, también, de una noción de *Respeto igual* que se traduzca en una presunción *iuris tantum* de respeto a los diversos rasgos diferenciales y obligaciones culturales específicas. Esto implica, desde le punto de vista positivo, que todos los grupos culturales puedan gozar en principio de una oportunidad igual de vivir el tipo de vida que su cultura prescribe. Y desde el punto de vista negativo, que no deben estar sometidos a requerimientos legales que impliquen violación de su convicciones y modos de vida.

2. Un nuevo concepto de cultura más receptivo al que proporcionan las ciencias sociales de nuestros días; a saber: 1) las culturas no son totalidades suturadas, fijas e inmutables (*Volksgeist*), sino conjuntos contingentes de prácticas y creencias que evolucionan, son procesos dinámicos de recreación y resignificación: “un continuo hacerse y deshacerse” que diría Raymond Williams 2) ese conjunto de creencias y prácticas resultan polémicas en su interior, pues son plurales en interpretaciones y en versiones: toda cultura habla con diversidad voces, es un fluido proceso, escenario de conflictos y contestaciones constantes; 3) cada cultura es un diálogo e intercambio, de contornos imprecisos, entre “subculturas, insiders y outsiders, y facciones diversas” , por emplear las palabras de Clifford; 4) la

pertenencia a una comunidad cultural no es algo unívoco, admite gran variación y no es homogénea por naturaleza: algunos miembros comparten más creencias que los demás, otros son mas heterodoxos en sus interpretaciones etc. (Parekh 200: 148); 5) si las culturas incluyen creencias y valores, no hay razón *a priori* para asumir simplemente que toda cultura tiene valor: pues hay creencias indefendibles en la culturas mayoritarias y minoritarias, lo que frente a la autenticidad y el respeto a la pureza de la tradición nos remite a la crítica, la deliberación y la elección.

3.- Ahora bien, la consideración de las culturas como plurales en el interior, abiertas hacia el exterior, contestables y dinámicas, implica que la acomodación no debe asumir como dados, fijos e inmutables los rasgos y obligaciones internas de la nación de acogida como tampoco la de los grupos inmigrantes. La perspectiva, también aquí, debe ser interrelacional: sopesar los costes del cambio de un rasgo o costumbre del grupo minoritario (dependiendo de su centralidad para la propia cultura), frente al cambio de la norma derivada de la ciudadanía igual (dependiendo de la centralidad de ésta norma para los valores democráticos de la ciudadanía) (Miller 2002).

4.- Esto implica el abandono de la perspectiva juricista - esto es, la identificación de los principios relevantes y su aplicación a casos concretos - y su reemplazo por una óptica abiertamente política. Así, frente a la excesiva administrativización y judicialización de la diferencia (en el que la mayoría de las disputas se resuelve mediante actos administrativos o decisiones de los tribunales de justicia), debe postularse su inclusión democrática, esto es: construir las demandas como objeto de disenso, conflicto y decisión, en el seno de un proceso político de diálogo y debate. Del hecho de que las culturas no sean totalidades homogéneas, se deriva que los principios de la diferencia deben conectarse con los principios de ciudadanía republicana, igualdad y deliberación. Como quiera que sólo el debate democrático puede aportar el esclarecimiento y la información necesaria (no sólo de las preferencias, obligaciones o rasgos del grupo, sino de la intensidad y centralidad de los mismos) para aplicar el principio de igualdad de oportunidades en un contexto complejo como es el multicultural, ello nos devuelve al espacio de una esfera pública ampliada a la sociedad civil. Por eso la dimensión participativa y deliberativa en sentido republicano es central para las políticas de inclusión, porque frente a la imposición de una idea uniformista de igualdad o una versión determinada de la cultura nacional mayoritaria, se

institucionaliza un proceso de cuestionamiento de las reglas heredadas de reconocimiento, de los propios contenidos de las culturas mayoritarias pero también minoritarias, y de negociación de la convivencia y solapamiento de identidades.

5. - Esto supone, ante todo, el tránsito de un concepto comunitarista de nación a un concepto político-cultural, étnico-cívico si se quiere, pero pluralista y democrático de nación de la mano de un principio de deliberación “externa”, esto es, mediante la *inclusión* de los modos de vida en la esfera pública de una comunidad política entendida, no como propiedad indivisa de la mayoría, sino como un conjunto de mayorías y minorías (Máiz 2004b). Pero esto, a su vez, implica dos cosas: a) que debe asumirse que la presencia normativa del pluralismo supone la modificación y complemento de algunas de las instituciones políticas, ordenamiento jurídico etc. mayoritarios etc.; b) y que, frente al modelo integracionista, que sostiene que la mayoría establece unilateralmente los criterios de inclusión, se postule un modelo *autonómico*, que otorga a las minorías la capacidad de codecidir y cogestionar, conjuntamente con la mayoría, los principios de justicia a aplicar en los diferentes bienes en juego (Zapata 2002: 75).

Ahora bien, esto a su vez, y frente al *reconocimiento* estático, supone la reciprocidad por parte de los grupos de una exigencia de negociabilidad de identidades y rasgos culturales, discerniendo aquellos que son consustanciales para el grupo de otros mas superficiales o que dependen de una lectura contestada de la tradición: la inclusión implica cambios y modificaciones consensuados tanto para las mayorías como para las minorías.

6.- Esto último reenvía a la deliberación “interior” al grupo o comunidad, la garantía, por parte de los poderes públicos, del pluralismo y la participación y el debate internos, frente a versiones tradicionalistas y, en su caso, autoritarias. Las políticas multiculturales no pueden reconocer prácticas e instituciones desigualitarias, humillantes u opresivas, no en razón de vulnerar los usos de la mayoría, sino por razones mínimas universales (Parekh 2000: 272, Barry 2002: 275). Así, del mismo modo que el multiculturalismo debe suponer el apoderamiento, mediante la inclusión en la esfera pública, de las minorías étnicas, culturales etc., asimismo debe garantizar el apoderamiento democrático de las minorías y las voces portadoras de diferentes versiones en el interior de esas mismas comunidades, garantizando y respaldando su capacidad de revisión y autonomía, especialmente en jóvenes y mujeres.

5) Finalmente, más allá del conservacionismo se abre la dimensión universalista de las irrenunciables condiciones de deliberación de la ética discursiva y la igualdad democrática, que implican el cumplimiento de varias condiciones normativas irrenunciables, entre ellas: a) *reciprocidad igualitaria*: no discriminación de los miembros de las minorías frente a la mayoría en virtud su pertenencia comunitaria; b) *adscripción voluntaria*: frente a la adscripción étnica obligatoria, los ciudadanos no deben ser automáticamente asignados a un grupo cultural, religioso o lingüístico en virtud de su nacimiento, sino que debe permitirse la libertad de opción de los padres, inicialmente, y personal en la edad adulta; c) posibilidad de *abandono* sin sanciones exorbitantes, así como derecho de pertenencia flexible (matrimonios mixtos, heterodoxia etc.) (Benhabib 2002: 19).

En el informe de la Comisión Stasi de 2003, pese a postularse la interdicción del velo islámico, así como de cualquier signo “ostensible” de religiosidad (permitiéndose, sin embargo, los signos “discretos”), se incorporan sin embargo elementos nuevos que, sin romper con la concepción tradicional asimilacionista, muestran por vez primera la posibilidad, acaso, de un camino diferente de “acomodación razonable”. Así, el laicismo no se considera como un valor absoluto e intemporal desconectado de la sociedad y sus mutaciones, sino “construido en un diálogo permanente”, “irreductible a la neutralidad del Estado”, impensable como “velo de ignorancia” sobre la diferencia espiritual y religiosa, incompatible con la “privatización de las creencias” (de ahí el reconocimiento de días festivos adicionales para todos los escolares en las fiestas islámicas y judías). Por otra parte, del mismo modo que se entiende que la cultura musulmana “puede encontrar en su propia historia recursos que le permitan su acomodación a un estado laico”, se procede a la crítica explícita de “la filosofía política francesa tradicional fundada sobre la defensa de la unidad del cuerpo social... que percibía como amenazante toda expresión de diferencia”. Frente a “un pacto republicano desencarnado que sería ilusorio”, se sostiene, en fin, que “el laicismo puede permitir la plena expansión intelectual del pensamiento islámico al abrigo de las restricciones del poder político”.

Pero más allá del examen de piezas aisladas, queda pendiente sin embargo la imprescindible revisión general del complejo discursivo en el seno del cual el laicismo y las políticas inmigratorias adquieren su sentido político específico, al articularse con supuestos de procedencia varia: republicanos, etnicistas y asimilacionistas (Tournon 2004). Es

preciso vérselas, reconocidos o no, explícitos o implícitos, con los argumentos y las prácticas de los diferentes nacionalismos franceses en presencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Águila, R. (2003) « La Tolerancia » en Arteta, A. García, E. Máiz, R. *Teoría Política* Alianza: Madrid
- Agulhon, M. (1979) *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880* Flammarion : Paris
- Balibar, E. (1990) *Race, nation, Classe* La Découverte : Paris
- Balibar, E. *Les frontières de la démocratie* La Découverte : Paris
- Barry, B. (2001) *Culture and Inequality* Polity : Cambridge
- Benhabib, S. (2002) *The claims of culture* Princeton U. Press
- Birnbaum, P. (1993) *La France aux Français* Seuil : Paris
- Bouamama, S. (2004) *L'affaire du voile, ou la production d'un racisme respectable* Edi. Du Geais Bleu : Paris
- Bouamama, Cordeiro et Roux (1992) *La citoyenneté dans tous ses états : de l'immigration à la nouvelle citoyenneté* L'Harmattan : Paris
- Brubaker, R. (1992) *Citizenship and Nationhood in France and Germany* Harvard U. Press: Cambridge (Mass)
- Digeon, C. (1959) *La crise allemande de la pensée française* PUF : Paris
- Ferry, J. (1996) *La République des citoyens* Imprimerie Nationale : Paris
- Finkelkraut, A. (1987) *La Défaite de la Pensée* Gallimard : Paris
- Finkelkraut, A. (1999) *L'Ingratitude* Gallimard : Paris
- Hargreaves, A. & Leaman, J. (1995) *Racism, Ethnicity and Politics in contemporary Europe* E. Elgar: London
- Gaspard, F. Khosrokhavar, F. (1995) *Le Foulard de la République* La Découverte : Paris
- Geddes, A. (2003) *The Politics of Migration and Immigration in Europe* Sage: London
- Girardet, R. (1966) *Le nationalisme français* A. Colin : Paris
- Hargreaves, A. (1995) *Immigration, « race » and ethnicity in contemporary France* Routledge: London
- Kaufmann, E. (2004) *Rethinking Ethnicity* Routledge: London
- Kintzler, K. (1996) *La République en question* Minerve : Paris
- Laborde, C. (2001) “The culture(s) of the Republic. Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought”. *Political Theory* 29:5 716-735
- Máiz, R. (1998) “Los dos cuerpos del soberano: el problema de la soberanía nacional y la soberanía popular en la Revolución francesa” *Fundamentos* 167-202
- Máiz, R. (2003) “Politics and the Nation. Nationalist mobilization of ethnic differences” *Nations and Nationalism* 9(2) 115-214
- Máiz, R. (2004) “ Per Modum Unius: más allá de la dicotomía nacionalismo étnico y nacionalismo cívico” en A. Gurrutxaga edit. *El Presente del Estado Nación* UPV: Bilbao
- Máiz, R. (2004b) “Nation and deliberation” en R. Máiz & F. Requejo *Democracy, nationalism and multiculturalism* Routledge: London
- Marx, A. (2003) *Faith in Nation. Exclusionary origins of Nationalism* Oxford U. Press: New York
- Mauco, G. (1932) *Les étrangers en France* A. Colin : Paris
- Millar (2002) *Citizenship and National Identity* Polity : Cambridge
- Mounier, P. (1999) *Les enragés de la République* La Découverte : Paris

- Nicolet, C. (1982) *L'Idée Républicaine en France* Gallimard : Paris
- Noiriel, G. (1988) *Le creuset français* Seuil : Paris
- Poliakov, L. (1971) *Le Mythe Aryen* Calmann-Lévy : Paris
- Pomian, K. (1992) « Francs et Gaulois » en Nora, P. *Les lieux de mémoire. Les France III.1* Gallimard : Paris
- Poulat, E. (1987) *Liberté et Laïcité. La Guerre des deux France et le principe de la modernité* Cerf : Paris
- Rémond, R. (1992) « La Fille aînée de l'Église » en P. Nora *Les Lieux de Mémoire. Les France III.3* Gallimard : Paris
- Renan, E. (1947)(1871, 1882) *Œuvres Complètes Tome I* Calmann Lévy : Paris
- Said, E. (1997) *Orientalism* Vintage : New York
- Schnapper, D. (1991) *La France de l'intégration* Gallimard : Paris
- Schnapper, D. (1994) *La Communauté des citoyens* Gallimard : Paris
- Schnapper, D. (1998) *La relation à l'autre* Gallimard : Paris
- Sieyes, E.J. (1991) (1789) *El tercer estado y otros escritos de 1789* R. Máiz (comp.) Espasa: Madrid
- Silverman, M. (1992) *Deconstructing the Nation. Immigration, Racism and Citizenship in Modern France* Routledge: London
- Smith, A.D. (1996) "Civic and Ethnic nationalism revisited: analysis and ideology" *ASEN Bulletin* 12 9-12
- Sternhell, Z. (1972) *Maurice Barrés et le nationalisme Français* A. Colin : Paris
- Táguieff, J.P. (1996) *La République menacée* Textuel : Paris
- Tournon, J. (2004) « Ethnicisme et nationalisme dans les professions de foi des candidats à l'élection présidentielle française en 2002 » en R. Máiz et J. Tournon (eds.) *Ethnicité et Politique* L'Harmattan : Paris
- Weber, E. (1976) *Peasants into Frenchmen* Stanford U. Press
- Weil, P. Hansan, R. (1999) *Nationalité et citoyenneté en Europe* La Découverte : Paris
- Wieviorka, M. (1992) *La France raciste* Seuil: Paris
- Wieviorka, M. (1993) *La Démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité* La Découverte : Paris
- Winock, M. (1992) « Jeanne D'Arc » en P. Nora *Les Lieux de Mémoire III.3* pp. 675-732
- Zapata, R. (2002) *El turno de los emigrantes* Ministerio de Trabajo: Madrid
- Zubrzycki, G. (2002) « The classical opposition between Civic and Ethnic models of nationhood » *Polish Sociological Review* 3(1) 275-295