

ARTÍCULOS

NACIONALISMO E INMIGRACIÓN EN FRANCIA: *LA REPUBLIQUE UNE ET INDIVISIBLE* Y EL *AFFAIRE DU FOULARD*

RAMÓN MÁIZ

Universidad de Santiago de Compostela

1. EL MITO DE LA DICOTOMÍA NACIONALISMO CÍVICO/NACIONALISMO ÉTNICO. 2. LAS LECCIONES DE LA HISTORIA: EL CONCEPTO DE NACIÓN CULTURAL EN FRANCIA. 3. REPUBLICANISMO, NACIONALISMO E INMIGRACIÓN EN LA FRANCIA CONTEMPORÁNEA. BIBLIOGRAFÍA.

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

«On est français par le sang»: la frase, en contra de lo que pudiera aventurarse, no es de la autoría de un político de Vichy o del Front National, sino de Giscard d'Estaing en 1991 y apoyándose, por cierto, en el Código Civil de Napoleón. «La nación no es solamente un conjunto de ciudadanos titulares de derechos individuales, sino una comunidad de destino»: tampoco aquí, en contra de lo que pudiera pensarse a primera vista, la frase procede de un texto de algún autor alemán del S. XIX, imbuido de nacionalismo romántico y etnicista, sino de 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 se reitera este concepto, tan poco republicano, de «comunidad de destino». ¿Qué ha sido del *ius solis* como criterio republicano de nacionalidad —«on est français par le sol»— que diferenciaba, en principio, tan claramente el modelo francés del modelo alemán, deudor del *ius sanguinis*?; ¿qué ha pasa-

do con la concepción electiva, voluntarista, de la nación francesa —«on est français par la volonté»— según se repite una y otra vez, enfrentada de modo radical, y no sólo en el terreno de las ideas, a la concepción étnica, organicista, de impronta alemana? (Finkielkraut, 1987; Kintzler, 1996).

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 patriotismo o 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 oficial 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— no sólo de las políticas de inmigración y el relieve público alcanzado por los sucesivos «affaires du foulard», sino del blindaje ante el «Otro» en tiempos de crisis, actualizado recientemente (cierto que en coincidencia con otra serie de factores) en el triunfo del No en el referéndum de la Constitución europea de 2005.

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, como tampoco ante la pluralidad cultural o nacional heredada, su propia versión de la comunidad nacional, esto es, proceder a una nueva síntesis, a una profunda redefinición de la nación

como ámbito plural de inclusión y deliberación, a riesgo de practicar nacionalismo de Estado, excluyente, sin saberlo; o incluso abandonar el espacio en que se solventa la lucha por la hegemonía política a las ideas, cuando no a las propias fuerzas políticas 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 aquélla vinculada a un nacionalismo implícito que da por supuesta la coincidencia entre fronteras políticas y culturales, entre ciudadanía y nacionalidad, y considera, por tanto, apromblemática 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 indiscutida, y políticamente eficacísima evidencia 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 divergencias entre unas estereotipadas tradiciones «Francesa» y «Alemana» de la nación, pero se prolonga, y esto es lo decisivo, en una mas detallada dicotomía que transforma las diferencias de grado en insalvables diferencias de modelo, así como las diferencias de contexto en discrepancias sobre principios esenciales, alumbrando un bipolar y escindido mundo de naciones y nacionalismos.

Todo ello se realiza mediante la superposición de varios códigos binarios complementarios. En primer lugar, a partir de una insostenible —por las razones que luego se verán— dualidad de ideas de nación «Francesa» y «Alemana». En segundo 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 tercer 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 más amplio 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, per-

mite la imbricación y superposición de otras tantas 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 cualidades 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, con suicida indolencia, habría 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 (*Blut und Bode*).

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 irreplicable 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 indivi-

dual 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 enfrenta 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 semánticos 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, etcétera. De este modo, depurado de contenido étnico y cultural, el nacionalismo cívico devendría, mediante este dispositivo discursivo, enteramente «político», esto es, 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 que se procede a la constitu-

ción de un Estado de ciudadanos libres e iguales ante la ley. La ecuación un Estado (una Hacienda Pública, una Administración, una Ley etc.) = una Nación = una cultura = una lengua = un relato histórico, deviene incontestable reverso del republicanismo cívico.

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>	Zivilisation
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	Ciudad
Fidelidad	Libertad
Autenticidad	Autonomía
Fusión	Crítica
Chauvinismo	Patriotismo
Costumbre	Ley
Origen	Futuro
Adhesión	Deliberación
Liderazgo carismático	Liderazgo legal-racional
Autoritarismo	Liberalismo
Nacionalismo	Civismo
Holismo	Individualismo
<i>Ius sanguinis</i>	<i>Ius solis</i>
Particularismo	Universalismo
Exclusión	Integración

Fuente: Elaboración propia, R.M.

Ahora bien, los problemas fundamentales de la dicotomía étnico/cívico no son únicamente de orden empírico, con ser éstos muy importantes —la mudable realidad histórica de las naciones se aviene mal con la mítica escisión estática en dos mundos separados— sino de orden propiamente teórico (Máiz, 2004). En efecto, alienando 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, de la ideología 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.

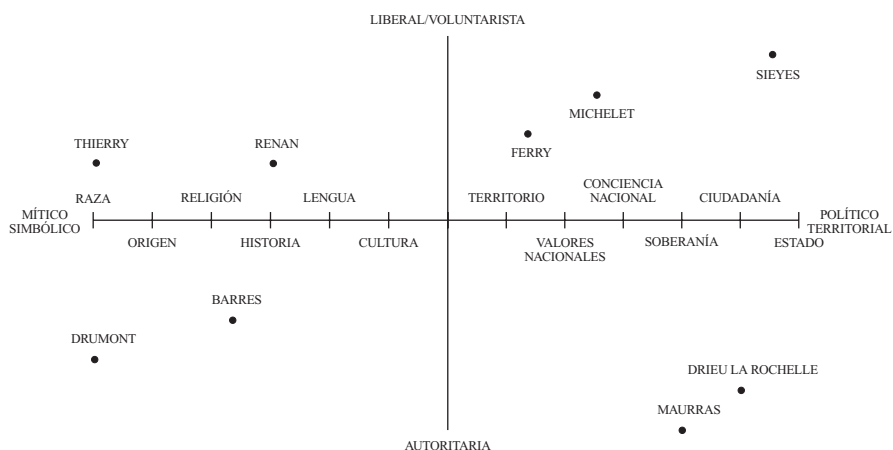
Por el contrario, si mantenemos el valor teórico discriminante de la dicotomía étnico/cívico: 1) se bloquea la posibilidad de dar cuenta de la nación como un proceso político abierto y contingente de construcción, que evoluciona de modo desigual en el tiempo, a tenor de circunstancias internas y externas, y que por lo tanto no puede ser fijado de una vez y para siempre como cívico o como político (Máiz, 2003); 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 «expresión» de una nación dada, desconsiderando su naturaleza de auténticos factores generativos, productivos, fundamentales en la construcción nacional; 4) se vuelve imposible una acomodación razonable de la inmigración (y la plurinacionalidad) abocada o bien a la exclusión o bien la asimilación, forzada a ubicarse por definición en el lado oscuro, étnico, frente a la cadena de significación hegemónica que aúna Estado, civismo, patriotismo y ajenidad a los referentes culturales particularistas y subnacionales.

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, por el contrario, a su recreación contemporánea, delimitando quiénes forman el «nosotros» y quiénes el «ellos», qué es lo «propio» y qué lo «ajeno» y, en el extremo, quién es «amigo» quién «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, más que mediante el usual pero reduccionista, por unidimensional, código binario —cívico/étnico, voluntarismo/organicismo— los nacionalismos o, más precisamente, las ideologías nacionalistas deben analizarse en el seno de un espacio de dos dimensiones (véase el cuadro 2): a) en el eje horizontal tendríamos los factores nacionalitarios, 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 eminentemente *político-territorial* («territorio», «conciencia», «soberanía», «ciudadanía» «Estado»); b) en el eje vertical se representa, a su vez, la articulación, la orientación político-ideológica que se imprime a cada síntesis específica de elementos nacionalitarios: ora *liberal*, en la que lo que cuenta es la voluntad democráticamente expresada y plural de los ciudadanos de dotar de un proyecto común a quienes comparten (de modo diverso y con desigual intensidad) determinados rasgos diacríticos; ora *autoritaria*: que se impone desde arriba sean o no conscientes de ello los connacionales, lo deseen o no, como una necesidad imperativa, emanada de la diferencia «objetiva», generalmente interpretada por una fuerza política «nacional» o un líder carismático.

Cada formulación nacionalista concreta, en cada coyuntura específica, se ubicaría en alguno de los cuadrantes que resultan del cruce de ambas dimensiones, según predominen unos u otros elementos nacionalitarios (pues no hay síntesis pura, sino amalgama con dominancia de un conjunto de factores), así como de su articulación ideológica, voluntarista u organicista. Por todo ello, para analizar una ideología nacionalista debemos tener en cuenta no solamente sus *componentes* o factores (raza, historia, territorio, estado, etcétera), sino la *articulación* política interna de los mismos que puede matizarlos de modo decisivo. Así, en el caso francés, un elemento mítico simbólico, la «Historia nacional», puede articularse en clave liberal voluntarista (mito de la libertad popular de los galos frente al aristocratismo de los francos), o autoritaria (monarquía vs. republica). Ciertamente que hay elementos con

CUADRO 2. *Mapa histórico de las ideas de Nación en Francia*

Fuente: Elaboración propia, R.M.

una carga organicista tan fuerte, como la «raza» que dificultan extraordinariamente su articulación voluntarista, pero aun así aquella puede ser interpretada como retórica histórico-fundacional (Thierry) o en clave biológica antisemitita y excluyente (Drumont); a la vez que un factor como la «cultura» puede formularse como dimensión de la ciudadanía republicana (Ferry), o con predominio de elementos autoritarios y excluyentes del Otro que no comparte los mismos valores o «civilización» nacionales (Barres). Del mismo modo, elementos políticos como la conciencia nacional o el Estado pueden articularse como la expresión de la libre voluntad del pueblo, como poder constituyente (Sieyes), o como decisionismo político antidemocrático y liderazgo carismático (Maurras). Otro tanto sucede con el «territorio» que puede ser postulado como espacio administrativo y político de la representación y la ciudadanía (Sieyes), o bien como espacio vital de la nación, geopolíticamente determinista de la misión nacional: «la terre et les morts» (Barres).

En cada país existen siempre nacionalismos alternativos, con *tempos* cambiantes, en lucha por la hegemonía, por la dirección intelectual y moral de la nación, compitiendo con otras síntesis bien de elementos diferentes («raza» o «plebiscito cotidiano») 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 tradi-

ción nacional hegemónica. Desde esta perspectiva, procederemos a analizar muy brevemente y a los limitados efectos que aquí interesan, 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).

2. LAS LECCIONES DE LA HISTORIA: EL CONCEPTO DE NACIÓN CULTURAL EN FRANCIA

Investigaciones recientes han puesto de relieve la conexión entre el desencantamiento del mundo —el tránsito desde una sociedad estructurada mediante la sujeción a un principio externo, trascendente de orden, a otra estructurada en torno a un orden inmanente— y la aparición del concepto (trascendente-inmanente) de nación, así como de la «religión civil» (Rousseau) del amor a la patria y el nacionalismo (Gauchet, 1985; Bell, 2001).

Aquí nos interesa, sin embargo, recordar que la nación francesa, el arquetipo *par excellence* del mito del nacionalismo o patriotismo cívico y *Les Lumières* fue fundada, sin embargo, sobre la inicial exclusión religiosa, constituyendo el enfrentamiento entre católicos y protestantes, y aun entre católicos galicanos y romanos, un auténtico motor de su particular doble proceso de *nation building* y *state building*, que dejaría un poso de mayor calado 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). Ello confiere al concepto «francés» de nación una histórica divergencia y tensión permanentes, implícita la más de las veces durante la República, entre el extremo político-territorial y el mítico-simbólico del *continuum* de los factores nacionalitarios (Cuadro 3). Es más, el mito de Juana de Arco, divulgado en su día por los republicanos moderados como instrumento de consenso en una Francia muy dividida ideológica y socialmente, sería rearticulado en una perspectiva netamente antisemita con el affaire Dreyfus y, posteriormente antimusulmana con el Front national. Esta reapropiación de la «Bonne Lorraine», daría nacimiento a un

discurso construido mediante una lógica binaria de oposiciones que estructurarían el nacionalismo reaccionario francés durante buena parte del siglo XX y constituiría su legado a los nacionalismos reaccionarios contemporáneos: nacional/judío, campesino/nómada, trabajo/especulación, salud/morbilidad, pueblo/intelectuales, unidad nacional/desintegración nacional, franceses/ingleses, catolicismo/ateísmo, virginidad/prostitución, raza superior/raza inferior, etc. (Winnock, 1998).

Esta escisión fundacional religiosa 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, más 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 (Ley 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 por 100 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 y 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 común (ciudadanía virtuosa destilada mediante el Terror) y no solamente una idea, igualmente problemática, de lo

justo («La République une et indivisible»)—. En efecto, en el caso francés resultan muy perceptibles, desde un principio, tensiones deudoras de la *paradoja nacionalista*. A saber: por una parte, se reivindica la soberanía y el poder constituyente de una nación previamente existente en la historia; por otra, se postula la perentoria producción política de la nación francesa, a través de procedimientos varios: la educación nacional del *Projet d'Education Nationale* de Rabaut de Saint-Etienne (1792); la «formación de republicanos, o mejor aún de franceses que doten a la nación de propia y única fisonomía», reclamada por Marie-Joseph Chénier (1792); la exclusión de la nobleza en razón de su «faineantisme» y la reorganización territorial antiparticularista de *L'adunation politique* de Emmanuel Sieyès (1789) etc.

Incluso durante los momentos más álgidos de *La Révolution* —una revolución, concebida desde la suma de voluntad y razón, y debe recordarse, contra la Historia: «L'histoire c'est pas notre code» (Rabaut de Saint-Etienne)— las dimensiones étnicas y culturales desempeñaron un papel si bien no fundamental, siempre de cierto relieve. En el propio Sieyès, nada sospechoso de veleidades organicistas y cuyo concepto de nación como poder constituyente de la nación (esto es, todo los franceses, excluida la nobleza) se ubicaría en el punto más alto del espacio liberal/político-territorial (*vid.* Cuadro 2), 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?» (Sieyès, 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» (en 1867 una enorme estatua sería erigida en su honor por Napoleón III en Alise-Sainte-Reine), el «gallo gálico», los orígenes galos de la Francia auténtica (creación de la *Académie Celtique* en 1805, destinada a «faire la statistique antique des Gaules») (Thiesse, 1999: 57) 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 nacionalismo cívico de Michelet —*nacionalismo*: que no mero «patriotismo republicano», por cuanto refuerza la idea de nación otorgándole un contenido en extremo afectivo, transfigurando la historia nacional en un *Destino* nacional (y a la vez universal), in-

roduciendo el mito del pueblo elegido etc. (Winnock, 199: 7)— se introduce 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 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.

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, 1992: 804).
- reformulación de la Escuela Pública como institución a la vez republicana y nacional, ejemplificada en la significativa transición de la «Instruction publique» (Condorcet) a «l'éducation nationale» (Rabaut de Saint-Etienne).
- construcción de la *République une et indivisible* contra la diversidad cultural y lingüística de Francia, reinterpretada como obstáculo para la construcción nacional. De hecho *natural*, la nación deviene producto *artificial* de la voluntad política: homogeneidad cultural, centralización y unitarismo, imposición de la lengua nacional, etc. (Bell, 2001: 15).
- 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).

Las vicisitudes del *ius solis* testimonian, asimismo, más allá del estereotipo, los estrechos límites del patriotismo cívico francés. La tradición prerrevolucionaria será rechazada por los juristas, en contra del criterio de Napoleón, y reemplazada por el *ius sanguinis* en el Code de 1803. De hecho, solamente con la ley 1889 se recuperará el *ius solis*, pero dificultado además por el requisito adicional de la socialización en los usos y cultura francesas. Finalmente, en 1927, como instrumento de una política demográfica ante la despoblación, se abriría una tercera etapa de facilitación del acceso a la nacionalidad (mediante naturalización o matrimonio). A todo ello deberá añadirse desde finales de los años veinte del siglo pasado una perspectiva racista, que triunfará en Vichy a partir de 1940. Racismo que no desaparecerá con la Liberación, sino que continuará en la política de cuotas impuesta por Geroges Mauco, en el retorno forzado de los magrebíes ensayado por d'Estaing entre 1978-1980, en los intentos de supresión del *ius solis*, etc. (Weil, 2002). De hecho, como Brubaker ha mostrado, la recuperación de este último formaría parte de una más amplia concienciación nacional-republicana («moral and civil indoctrination») (Brubaker, 1992: 45), mediante un sistema nacional de educación que impone en el mismo movimiento una sola lengua (la variedad dialectal de L'Île de France), un relato histórico y un mitos y símbolos nacionales comunes para todos los franceses.

En otro orden de cosas, la lenta nacionalización de Francia frente a los territorios tradicionales y regiones internas, entre 1880 y 1910, fusionó como bien sabemos por Eugen Weber, 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* elevada a instrumento decisivo de socialización nacionalitaria en la *Grande Nation* (Weber, 1976: 493).

No es preciso aguardar, pues, 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), al artículo de Maurice Barrés en *Le Figaro* en 1892 (Girardet, 1966), 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. Al contrario, puede constatararse como se va imponiendo una peculiar procura de lo universal en lo particular, de la historia de Francia como la historia Universal (Michelet), de los derechos humanos en los «derechos del hombre y el ciudadano»; 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 osa-

menta abstracta de los principios, en aras de la movilización promueve una creciente recuperación de la historia, del mito de la Edad de Oro, de la común ascendencia, de la tradición gloriosa de una lengua y cultura de valor universal (Nora, 1992).

Ésta es la fórmula ideológica nacional-republicana que, en lo esencial, 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 alumbra, 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» entendidos como ciudadanía, para devenir derecho de las naciones oprimidas, dotadas éstas de particular cultura, lengua, historia, etc., forjadoras de 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) de aquí a la soberanía popular, del pueblo concreto de ciudadanos si bien representado semióticamente asimismo, en sinécdoque, por la vanguardia jacobina, por la minoría virtuosa (1793) (Máiz, 1997); 3) más tarde a la soberanía de la nación como comunidad de destino, dotada de una misión universal civilizadora y colonial (Michelet); 4) finalmente a la nación francesa étnico-cultural, con su lengua, historia, tradiciones, mitos y símbolos específicos, en el seno de una lógica antagónica de amigo y enemigo, ora externo (Inglaterra, Alemania), ora interno (Judíos).

Será 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 ideario republicano: tal es la deriva desde el republicanismo *opportuniste*, a la *Republique conservertrice* de Littré, pasando por la *Republique transactionnelle* de Gambetta (Nicollet, 1982).

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... sino una comunidad de ideas, de intereses 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, a estos efectos, 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 luminosa metáfora, 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 (Finkielkraut, 1987) como único criterio conformador 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 adversaria, 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 (*vid.* Cuadro 2). ¿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. 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 propia, entre la inclusión y la exclusión por razones culturales (exclusión, esto es, de aquellos que poseen otra historia, otra lengua otros recuerdos diferentes a los nuestros, etcétera). Es por eso que, frente a la abismal diferencia entre Renan y Barres como habitantes de dos mundos ideológicos sin punto de contacto alguno, se

llame acertadamente 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, se desplaza el concepto de nación francesa hacia el ámbito mítico simbólico, al tiempo que se diluye la articulación liberal-voluntarista, a través de los siguientes movimientos:

— creciente accidentalismo de las formas de gobierno: dilución progresiva del antagonismo fundacional entre monarquía y republica

— 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 al universalismo y expansión de la Revolución y el Imperio: «mon patriotism est en France» (Clemenceau).

— La Escuela pública será concebida como fundamental institución nacionalizadora: así, la Ley Ferry de 1882 con su 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 Común* propiciada por las nuevas clases sociales (valores morales burgueses tradicionales: disciplina, trabajo, ahorro, etc., como valores nacionales)

— Refuerzo del militarismo, no sólo mediante la centralidad del ejército en el seno del Estado, sino con la parcial militarización del sistema educativo nacional («batallones escolares»).

— Colonialismo: 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 es que, como ni Dios, ni monarca, estorban al nuevo sujeto de la historia, emerge la Nación como comunidad de destino, como ser colectivo generado mediante la «solidarité nationale». Aparición, además, de la Nación republicana 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 durante 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, cuando no decisionista autoritario, que terminará por erosionar definitivamente el republicanismo (Tombs, 1991). Y eso que, debe insistirse, solamente Maurras, con la formulación del «nationalisme intégral», dará el paso definitivo de ruptura con el régimen republicano, declarando la democracia misma como «antinacional»: 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 (anticapitalista) histórico de la izquierda republicana y socialista que harán titubear hasta a un Jaurés (Birnbaum, 1993; Winnock, 1998).

— Reacción católica, recuperación de la religión como rasgo nacional (Péguy) y difusión del mito de Jeanne D'Arc vs. Marianne (la república) y de ahí, de nuevo, los judíos como enemigos internos (el Otro) de Francia.

— Refuerzo del militarismo («La République armée» de Barres) y nacionalismo de revancha ante Alemania como enemigo histórico («La revanche reine de France» en Maurras).

— Cambio de *ius sanguinis* a *ius solis*, si bien corregido mediante necesaria socialización 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. En palabras del Conseil Constitutionnel en 1993 el *ius solis* «no es un principio fundamental de la República», sería introducido muy tardíamente (1889) y «pour répondre notamment aux exigentes de la conscription». Y además, se trata de un *ius solis* concebido 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 la «Nation une et indivisible», y de ahí con rasgos claramente etnicistas: la ley se aplicará en Argelia, pese a ser territo-

rio francés a todos los efectos, solamente a los europeos del *Hexagone* y no a los indígenas argelinos (Weil, 2002: 61).

— Predominio del Nacionalismo abiertamente étnico: pasado, mitos de común ascendencia, narrativa de la palingenesia, discurso de la decadencia y la resurrección («la terre et les morts» Barres)

— Construcción jurídico-política de la figura del «extranjero» (Noiriél, 1988): colonialismo y asimilacionismo como dos vertientes del mismo proceso de fusión ciudadanía/nacionalidad.

Debe constatar, sin embargo, una diferencia capital entre el nacionalismo de Barres y Maurras. En efecto, el primero es netamente espiritualista, cultural y moralizante; el del segundo, en cambio, es netamente político: «politique d'abord». Esto es lo que vuelve excéntrico el nacionalismo de Maurras y posteriormente el de los fascistas franceses como Drieu la Rochelle o de Man, respecto al espacio ocupado por el nacionalismo de Barres (cuadrante étnico/autoritario) (Sternhell, 1972, 1978, 1983). Poco hay en Maurras de conservadurismo, de tradicionalismo pasadista elemental sino, sobre todo, *decisionismo* político. De ahí su desplazamiento ideológico (*vid.* Cuadro 3) al cuadrante inferior político/autoritario de nuestro mapa, como la antítesis autoritaria, política pero antidemocrática, del nacionalismo de Sieyes.

Ahora bien, por detrás de diferencias capitales, toma cuerpo en Francia a lo largo del siglo XIX y primera parte del XX un consenso oculto que, 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 e inferior, 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, de un autor de decisiva influencia en las políticas públicas de inmigración de Vichy y los primeros años de la Liberación (Weil, 2002), no establezca un criterio de exclusión *biologista*, de pureza racial, sino de superioridad *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, a veces engañoso, factor cultural, no biológico, de este —en sentido estricto— *racismo sin raza* a la francesa y sus criterios de exclusión: «los otros» no comparten, ni podrán compartir nunca del

todo, el mismo pasado, los mismos recuerdos, la misma cultura. Por eso no resulta nada 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. REPUBLICANISMO, NACIONALISMO E INMIGRACIÓN EN LA FRANCIA CONTEMPORÁNEA

Sobre este legado histórico del concepto étnico-cultural de nación oculto tras el velo inconsútil de la república, que vincula indisolublemente nacionalidad y ciudadanía, incidirían a partir de los años ochenta del siglo pasado 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 1998 que ha consagrado los principios de a) igualdad de acceso a la nacionalidad para los extranjeros residentes y b) de la autonomía de la voluntad explicitada de pertenencia).

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.

Ante todo, debemos sintetizar los factores fundamentales de cambio, respecto al problema de la inmigración, que aparecen 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) La constatación de que el Islam se había convertido en la segunda religión de Francia, oficializada en el discurso del Presidente de la República del 17 de diciembre de 2003, en la recepción del informe de la comisión Stasi.

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 (en concreto, las de Lionel Jospin, continuadas por Jack Lang).

6) Aumento de los conflictos sociales y políticos: penosas condiciones de vida en los guetos, inseguridad en los barrios magrebíes 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 inmi-

grantes de segunda generación, nacidos en Francia y residentes allí durante los últimos cinco años) (Geddes, 2003: 63; Weil, 2002).

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 (eliminado finalmente en la reforma de 1998) y la competencia de los inmigrantes en el mercado nacional de trabajo en crisis, sino a la denuncia de que el sistema político republicano en su conjunto, ante los inmigrantes, resultaba *insuficientemente asimilacionista*. Esto es, reemergía una vieja preocupación nacionalista: que los inmigrantes devían solamente «François de papier» sin llegar a ser realmente, si no «François de souche», al menos «François de coeur». Así pues, tras el ataque al *ius soli* en su formulación francesa (residencia + socialización) 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, habían dejado de cumplir, de la mano de un angelical «préjugé post-colonialiste» (Kintzler, 1996: 106), sus cometidos nacionalizadores, funciones que, mediante su relaicización, resultaba preciso recuperar frente al discurso multiculturalista; y 2) por otra parte, se procedía a la homogenización fundamentalista del Islam, concibiéndolo en su totalidad, explícita o implícitamente, como ajeno a la cultura y los valores nacionales franceses (Tribalat, 2002) y, en consecuencia, como muy difícilmente asimilable, lo que requería estar a la defensiva ante la formación de guetos comunitaristas islamistas.

Las dificultades de la izquierda en todo este debate proceden de, pese a mantener una posición política diferenciada, compartir con la derecha, la mayoría de sus dirigentes, 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 (Tournon, 2005). 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. 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 sólo extraordinariamente divisivo en el seno de la izquierda republicana, sino reve-

lador 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 por intelectuales tales como Régis Debray, Finkielkraut, Elisabeth Badinter, Alain Renaut, Catherine Kintzler y otros, hasta voces tan autorizadas y de peso político-institucional 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 manifiesto que con motivo de los *affaires 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, Kintzler y Badinter (Kintzler, 1996: 78). 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 guetos... 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 más 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 empírico-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'énemi») 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 manifiesto no solamente consideraba a la escuela como el *sacré republicain* por excelencia con la sobrecarga que ello conlleva, 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. En suma, no dejaba lugar alguno al diálogo y conexión con los debates sobre la laicidad en el mundo musulmán (Bencheikh, 1998).

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 sectario 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 en la escuela pública de insignias y distintivos de otras religiones (cristianas o judías), o incluso el uso del velo por las madres y abuelas de las adolescentes magrebíes, que no habían suscitado conflicto alguno. Si, por el contrario, el *affaire du foulard* ha desatado el conflicto se debe a que apuntaba, en nuestra opinión, 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 que detrás del *republicanismo* universalista invocado reside el temor al cuestionamiento del *nacionalismo* republicano antiparticularista. Tras la república, es la nación francesa lo que se siente en peligro, esto es, no la República universal sino 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 e in-cuestionado comunitarismo francés (nacional/universal). Se denuncia, así, el etnicismo de las minorías en nombre de la *etnicidad mayoritaria*, empleando el concepto introducido por Smith y reelaborado por Kaufmann, de la «etnia dominante» (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 su formato, que no en su contenido, al que en su día se construyó «el judío» durante el *Affaire Dreyfus* (Tévanian *et al.*, 2004). Los estudios sociológicos y politológicos muestran, sin embargo, un panorama bien distinto. Ante todo, subrayan la diversidad de las identidades colectivas de los emigrantes magrebíes en relación con la nación francesa: desde la asimilación en la cultura mayoritaria hasta el comunitarismo islamista, pasando por formas diversas de acomodación y compatibilidad entre ambas identidades (Bertossi, 2001; Venel, 2004). Lo cual pone en cuestión, por cierto, el estrecho vínculo entre la lectura nacionalista de la coimplicación de nacionalidad y ciudadanía. Además, el velo, lejos de constituir únicamente un «acto de militantismo político» (Kintzler, 1996: 106), obedece a 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); 4) fundamentalistas (Gaspard & Khosrokhavar, 1995; Cesari, 1998). Todos estos matices se difuminan, empero, en la reducción a comunitarismo fundamentalista, dejación del ideario republicano, ingenuidad ante los peligros del islamismo radical etc. de la mano de una única alternativa: «asimilación republicana o caos comunitario» (Cesari, 1998: 192). 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 Kabul o Teherán.

Llama la atención que incluso en las respuestas al texto de Finkieltarut *et al.* por parte de Táguieff, 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, sólo 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 aún, textos de denuncia de la etnificación del *affaire du foulard* como el muy reciente de Bouamama, niegan inexplicablemente la pertinencia del debate «en terminos esencialistas» (refiriéndose con ello a 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, con excepciones como la de Catherine Kintzler, 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 público (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 creciente 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 pensadores.

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 (Fikielkraut, 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» (*sic*) 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 sólo

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 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» (Finkielkraut, 1999: 153). Y ello hasta el extremo de invertir, sin citarlo, las palabras —síntesis del ideario auroral republicano como ya comentamos— de Rabaud Saint-Étienne: «Lo queramos o no, nuestra historia es nuestro código» (Finkielkraut, 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» (Finkielkraut, 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 sólo 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 se «releguen 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 proponía 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). Postulaba 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 Elías denomina del deseo afectivo de la sociedad humana» (Schnapper, 1999: 455). Reconociéndose con lucidez, por último, una tensión e «pertenencia de los individuos a grupos particulares».

Como se ha señalado con acierto, el reconocimiento de la dimensión etno-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?

El debate en torno al *affaire du foulard* parece, sin embargo, haber abierto recientemente las puertas a un análisis más modulado de las asunciones nacionalistas subyacentes al republicanismo francés. Así, un político conservador tan relevante como Sarkozy al hilo de sus negociaciones con los islamistas desde el «Ministerio para los cultos», y pese a apoyar la ley de prohibición del velo islámico (a la que se había opuesto previamente), ofrece hoy una perspectiva bien diferente de la republicana francesa conservadora clásica. Así, un concepto de «laicidad activa», lleva a considerar la posibilidad de un «sectarismo republicano» francés que imposibilita la integración de Islam en Francia; se reformula el «creuset républicain» desde la valorización, impensable hasta hace poco, de «les différences d'une nation»; se postula un

concepto de integración sin asimilación, esto es, que no implique la renuncia a la propia identidad y mucho menos su humillación; se apoya la constitución del Consejo francés del culto musulmán para establecer canales de diálogo con la pluralidad dispersa de las comunidades musulmanas de Francia; se denuncian posiciones como las antevistas de Tribalat como «una forma de racismo, ni más ni menos»; se plantea la necesidad de no expulsar con medidas drásticas a las jóvenes musulmanas hacia la enseñanza confesional; se abre, en fin, la puerta a la discriminación positiva, etc., etc. (Sarkozy, 2004).

En el propio 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», «irreducible 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».

En conclusión, el *affaire du foulard* ha puesto de relieve no sólo la nacionalización histórica del republicanismo francés en sus diferentes versiones políticas 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 del patriotismo. Unos conceptos de cultura y nación que descansan además en asunciones prepolíticas (escasamente pluralistas y deliberativas), en extremo comunitaristas y etnicistas: 1) la consideración de las culturas (tanto francesa como magrebí) 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 distingui-

bles, 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; 4) 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; 5) 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 («excepción cultural»); 6) 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.

BIBLIOGRAFÍA

- AGULHON, M. (1979): *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 a 1880*, Flammarion, Paris.
- BALIBAR, E. (1990): *Race, nation, Classe*, La Découverte, Paris.
- BALIBAR, E.: *Les frontières de la démocratie*, La Découverte, Paris.
- BELL, D. (2001): *The Cult of the Nation in France*, Cambridge, Mass., Harvard U. Press.
- BENCHEIKH, S. (1998): *Marianne et le Prophète. L'Islam dans la France laïque*, Paris, Grasset.
- 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.).
- CESARI, J. (1998): *Musulmans et Républicains. Les jeunes, l'Islam et la France*, Paris: Complexe.
- DIGEON, C. (1959): *La crise allemande de la pensée française*, PUF, Paris.
- FERRY, J. (1996): *La République des citoyens*, Imprimerie Nationale, Paris.
- FINKIELKRAUT, A. (1987): *La Défaite de la Pensée*, Gallimard, Paris.

- FINKIELKRAUT, 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 Questions*, Minerve, Paris.
- LABORDE, C. (2001): «The culture(s) of the Republic. Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought», *Political Theory*, 29:5, 716-735.
- LAMCHICHI, A. (1999): *Islam et Musulmans de France* Paris: L'Harmattan.
- 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.
- 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.
- 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. (171): *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.
- SARKOZY, N. (2004): *La République, les religions, l'espérance*, Paris, Cerf.
- 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.
- STERNHELL, Z. (1978): *La Droite Révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme*, Paris, Seuil.
- STERNHELL, Z. (1983): *Ni Droite ni Gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris, Seuil.
- TÁGUIEFF, J. P. (1996): *La République menacée*, Textuel, Paris.
- THIESSE, A. M. *La création des identités nationales*, Paris, Seuil.
- TOMBS, R. (ed.) (1991): *Nationhood and Nationalism in France. From Boulangism to the Great War*, London, Routledge.
- TOURNON, J. (2005): «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.
- TRIBALAT, M. (2002): *La République et l'Islam. Entre crainte et aveuglement*, Paris, Gallimard.
- VENEL, N. (2004): *Musulmans et citoyens*, Paris, PUF.
- WEBER, E. (1976): *Peasants into Frenchmen*, Stanford U. Press.
- WEIL, P. HANSAN, R. (1999): *Nationalité et citoyenneté en Europe*, La Découverte, Paris.
- WEIL, P. (2002): *Qu'est-ce qu'un Français? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Paris, Grasset.
- WIEVIORKA, M. (1992): *La France raciste*, Seuil, Paris.
- WIEVIORKA, M. (1993): *La Démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, La Découverte, Paris.
- WINNOCK, M. (1992): «Jeanne D'Arc» en P. NORA *Les Lieux de Mémoire*, III.3, págs. 675-732.
- WINNOCK, M. (1998): *Nationalism, Anti-semitism, and Fascism in France*, Stanford, Stanford U. Press.
- ZUBRZYCKI, G. (2002): «The classical opposition between Civic and Ethnic models of nationhood», *Polish Sociological Review*, 3(1): 275-295.