

Universalismo, diferencia e invisibilidad

Ensayo sobre la noción de raza
en la historia de la Francia contemporánea¹

Tyler Stovall

Proponer un estudio de la historia de la idea de raza en Francia es como pasearse por un campo de minas. Muchos desearían negar la posibilidad de aplicar este concepto, incluso su misma validez, a la experiencia francesa, de modo que no se puede adoptar a priori ningún acuerdo sobre los términos y conceptos. Al mismo tiempo, la cuestión de las diferencias raciales se ha convertido en un tema central en la vida pública francesa durante el último cuarto de siglo, adquiriendo así un carácter de urgencia política. En los últimos tiempos, resulta casi una perogrullada el señalar que los investigadores franceses tienden a recular frente a cualquier consideración racial en la vida nacional.² Para explicar este hecho se han propuesto diferentes razones, entre ellas la creencia mítica en la incapacidad francesa para ver la diferencia de color, el énfasis puesto en la clase como línea de separación social y política y, el factor más importante, la tradición del universalismo republicano.³ A diferencia de los investigadores británicos, alemanes y sobre todo estadounidenses (frente a cuya experiencia se contraponen a menudo los debates sobre la idea de raza en Francia), sus colegas franceses parecen curiosamente haber enmudecido ante esta cuestión.⁴

Pero esta discreción ya no se sostiene. De la misma forma que después de un silencio prolongado Vichy y la Ocupación se han convertido en una especie de obsesión nacional, se ha desarrollado, aunque en menor medida, una nueva investigación sobre las cuestiones raciales en Francia. Preocupados especialmente por las tensiones raciales en la Francia contemporánea y sus relaciones con las concepciones de la identidad nacional francesa, escritores tan diversos como Alain Finkelkraut, Julia Kristeva, Maxime Silverman, Michel Wieviorka y Tahar Ben Jelloun debaten sobre el lugar de la raza en la herencia nacional.⁵ Sin embargo, es cierto que pocos historiadores franceses han integrado tales debates en una revisión del pasado de Francia. De hecho, la obra de un historiador en particular, Fernand Braudel, ha servido recientemente de pararrayos contra quie-

nes sostienen que las diferencias raciales son una parte de la herencia nacional.⁶ Esto resulta aún más chocante cuando se hace la comparación con la historiografía de *outrre-Atlantique*: no solo porque esta haya consagrado desde hace tiempo una enorme atención a la raza, sino porque muchos especialistas en la historia de Francia estadounidenses han comenzado recientemente a explorar la historia colonial de Francia, olvidada durante mucho tiempo.⁷ Este contraste transatlántico subraya la ausencia de un análisis racial entre los historiadores franceses, planteando, entre otras, las cuestiones de cómo abordar, o incluso si es posible hacerlo, el estudio de este tema.

En un contexto tan denso, las discusiones sobre la raza corren el riesgo de degenerar en un diálogo de sordos. Los investigadores que se interesan en este tema deben proponer sus propias perspectivas y posiciones de una forma prudente pero franca.⁸ Dado que no es posible esbozar el tema aquí sino muy brevemente, he orientado mi reflexión hacia algunos aspectos centrales. En este artículo sostengo que la raza ha tenido un papel importante en la Francia contemporánea, aun siendo muy diferente del que ha desempeñado en los Estados Unidos.⁹ En realidad, me gustaría ir más allá y afirmar que los debates apasionados sobre la identidad nacional que a menudo han convulsionado a Francia y que constituyen una importante aportación francesa a la civilización moderna, poseen una dimensión racial. Además, me gustaría rebatir el clásico tópico que opone el racismo biológico anglosajón a la postura cultural francesa, afirmando que no solo el pensamiento racial en Francia presenta elementos de ambos, sino que la distinción entre racismo biológico y cultural resulta en sí misma dudosa.¹⁰ Finalmente, sostengo que no se puede realmente captar la importancia de la idea de raza en la historia de Francia sin replantearse fundamentalmente la distinción tradicional entre la Francia metropolitana y las colonias.¹¹ Si se sustituye el modelo de las esferas herméticamente cerradas y separadas por una visión de la metrópoli y de sus colonias como una unidad interactiva, la Francia imperial, se puede comprender más fácilmente cómo las cuestiones raciales han moldeado la vida allí donde ondeaba la bandera francesa. En resumen, se concebiría un estudio de la historia de la raza en Francia no como una amenaza para las concepciones reverenciales de la unidad francesa, sino como un elemento clave de la construcción de la nación moderna.

Durante la larga historia de Francia, el término «raza» ha tenido generalmente dos sentidos principales. Uno de ellos, más familiar para los lectores contemporáneos, se refería a las diferencias biológicas de color de piel u otras características físicas hereditarias. En Francia, esto derivó en una distinción entre europeos y no europeos. El otro sentido utilizaba el término raza para distinguir entre las diferentes castas, clases, regiones u otros grupos en el interior de Francia y de Europa. Esta concepción de la raza no ha desaparecido con el tiempo, pero se ha confundido poco a poco con el nacionalismo para elaborar el modelo del pueblo francés considerado como una raza distinta. Aunque sostengo que la primera

concepción de la raza ha pasado a ser dominante en la época contemporánea, la segunda también ha ejercido alguna influencia, de modo que se puede considerar la interacción de estas dos corrientes en la historia del pensamiento racial francés.

Los historiadores han descubierto la primera mención francesa del término *raza* a finales del siglo xv. Como ha expuesto Pierre Boulle recientemente, durante el siglo xvi el término pasó de hacer referencia simplemente a ciertos caracteres hereditarios del rey o la reina y sus descendientes a la caracterización de la nobleza en general como grupo separado del resto de la sociedad.¹² Durante este periodo, las ideas de «nobleza» o «gentilidad» evolucionaron de simples referencias a la aristocracia a rasgos de carácter que sin embargo ponían en valor el linaje familiar. Aunque mucho más flexibles que las antiguas concepciones de las razas como entidades inmutables, las nociones aristocráticas de raza en la edad moderna consideraban igualmente las diferencias hereditarias como determinantes de la condición de los hombres. La idea de la nobleza como una raza distinta se imponía entre un grupo social cuyos privilegios se veían cada vez más atacados tanto por los plebeyos como por la monarquía. Esta aproximación la ilustra Rabelais en su visión de una sociedad utópica.

[...] Las gentes libres, bien nacidas e instruidas, que en honesta compañía conviven tienen por naturaleza un instinto y aguijón que siempre les impulsa a prescindir del vicio y a acometer los hechos virtuosos y a esto llaman honor.¹³

Estas nociones de raza no surgieron al margen de los contactos (o como preludio a estos) entre franceses y no europeos. La presencia de no blancos en Francia se remonta a la época romana, cuando los datos censales reflejaban la existencia de africanos en la Galia romana. William Cohen señalaba la presencia de negros en Francia ya desde el siglo xiii, y añadía que hacia finales del siglo xvi, «fueron llevados a Francia un gran número de africanos».¹⁴ Quizás más significativo fue el descubrimiento por los franceses a principios de la edad moderna de un vasto corpus literario que recopilaba relatos maravillosos sobre el mundo que existía más allá de Europa. Del mismo modo que el Renacimiento había favorecido el redescubrimiento de los textos de la Antigüedad griega y romana, los franceses entraban en contacto con las obras clásicas sobre África y Asia. Es destacable la influencia que ejerció Herodoto, cuyas *Historias* describían a los africanos como salvajes fantásticos e inhumanos. También el Islam, con presencia en el África subsahariana, Asia occidental y el Mediterráneo, constituía una fuente de información sobre el mundo exterior. En general, cuando los franceses pensaban en los no europeos se interesaban principalmente en el mundo islámico, dedicando mucha menos atención a Asia y, menos aún, a África. Las *Lettres persanes* de Montesquieu, que critican la sociedad francesa a través de los ojos de los persas, estereotipos de la violencia y la misoginia, son el mejor ejemplo de la fascinación de Francia por el «Otro» no europeo en los albores de la época moderna.¹⁵

En el siglo XVIII, la idea de raza ligada principalmente a las diferencias físicas, y la de que los pueblos de colores distintos forman razas distintas, había comenzado a penetrar en el pensamiento francés. En 1684, el médico François Bernier publicaba en el prestigioso *Journal des Savans* un artículo titulado «Nouvelle Division de La Terre par les différentes Espèces ou Races d'hommes qui l'habitent...». En este artículo, basado en los viajes y observaciones del autor por el norte de África y la India, proponía por primera vez en Francia una nueva concepción de la raza, basada en la idea de que los pueblos de diferentes tonos de piel constituían razas separadas. Aparte de Bernier, otros sabios franceses empezaron a esbozar una visión de la raza que separaba a los europeos de los otros pueblos. A mediados del siglo XVIII, el abate Prévost publicó bajo el título *Histoire générale des voyages* una monumental colección de relatos de viajes que recopilaba los relatos de varios exploradores sobre diversos pueblos de todo el mundo. En general, el trabajo del abate Prévost hacía generalizaciones radicales, a menudo negativas, sobre los no europeos, contraponiéndolos desfavorablemente a los pueblos de Europa. Por ejemplo, afirmaba que «los negros por lo general son proclives a la incontinencia».¹⁶ Aún más influyente fue la *Histoire naturelle* del naturalista Buffon quien, como el abate Prévost, establecía contrastes implícitos y en ocasiones explícitos entre los pueblos de diferentes colores y de diferentes regiones. Estos textos y otros análogos atrajeron a un gran número de lectores en la Francia del siglo XVIII y allanaron el camino a las ideas raciales de la Ilustración.¹⁷

El creciente interés de los pensadores del siglo XVIII por la noción de raza no apareció de la nada. El inicio de la edad moderna fue la gran época de las exploraciones; los europeos viajaban a través del mundo buscando nuevos horizontes. Esto significó, entre otras cosas, un aumento considerable de la cantidad de relatos de viajeros disponibles para quienes se interesaban por lo novedoso o lo exótico. Además, en una época en la que los nuevos métodos científicos se centraban en el estudio del hombre, la existencia de diferentes pueblos alimentaba el deseo de clasificarlos y de explicar la esencia de lo humano.¹⁸ Al mismo tiempo, la trata atlántica y el establecimiento de una sociedad de plantación en el Caribe daban otro impulso al pensamiento racial. A finales del siglo XVII, Francia había logrado el control de la Martinica, Guadalupe y Santo Domingo, estableciendo una economía de plantación floreciente, basada en el trabajo de esclavos negros. En consecuencia, gran parte de la extensa literatura sobre las diferencias raciales, incluido un pasaje ambiguo de Montesquieu en *De l'esprit des lois*, se vio influenciada por, o escrita como reacción a, la jerarquización racial creciente de las colonias de plantación esclavista.¹⁹ De forma más general, el establecimiento de las primeras posesiones coloniales de Francia en América, África occidental y el Océano Índico durante los siglos XVII y XVIII situó por primera vez a importantes poblaciones no blancas bajo la autoridad de Francia. Desde este momento Francia como entidad política iba a reunir a una población dispar y multirracial, de manera que los problemas planteados por las diferencias raciales iban a tener un

papel aún secundario pero en cualquier caso real en el esfuerzo de definición de lo que significaba ser francés.²⁰

El Siglo de las Luces fue el momento culminante y a la vez el de un cambio decisivo de los modelos franceses de pensamiento racial. Eruditos como George Mosse y Emmanuel Eze, que han explorado los lazos entre la Ilustración y el racismo, han encontrado considerables resistencias: ¿cómo se puede acusar a un movimiento intelectual tan vigoroso, que promovió la razón y el estudio de la humanidad, de ideas tan irracionales y perniciosas? Y sin embargo, muchas figuras importantes del pensamiento del siglo XVIII escribieron extensamente sobre las razas, adoptando a menudo los estereotipos sacados de los relatos de los viajeros.²¹ El estudio de la humanidad, la insistencia en la aplicación de métodos científicos más rigurosos y el conocimiento más amplio de los no europeos, condujeron a numerosos intelectuales ilustrados a explorar la naturaleza del hombre comparando a los diferentes pueblos del mundo.²²

Los ilustrados no siempre percibieron al Otro en tanto que raza desde una perspectiva negativa. Es bien conocida su admiración y su visión literaria del confucianismo, aunque, poco a poco, la idea de una sofisticación china derivase en una representación de la China como decadente.²³ El concepto del buen salvaje, tan presente en la obra de Rousseau, se remonta a Montaigne en el pensamiento francés, pero adquirió un mayor crédito en el siglo XVIII como consecuencia de los viajes de los exploradores a Tahití y de los estudios franceses sobre los indios de América.²⁴ Sin embargo, la Ilustración en general desarrolló progresivamente un consenso en torno a la inferioridad de los no blancos, concibiéndolos como razas distintas. En particular, representaron a los europeos blancos como el más bello e inteligente de los pueblos, el modelo con el que se comparaban todos los otros pueblos, considerados inferiores sistemáticamente. Tal y como escribía el biólogo Georges Cuvier en 1797:

Aunque la especie humana pueda parecer única, puesto que todos los individuos pueden mezclarse indistintamente y producir individuos fecundos, se observan algunas conformaciones hereditarias que constituyen lo que denominamos *razas*. [...] La raza caucásica, a la que pertenecemos, se distingue por la belleza de la forma ovalada de su cabeza, y varía en complexión y color de los cabellos. Es la que ha dado nacimiento a los pueblos más civilizados, aquellos que han dominado generalmente a los otros.²⁵

La Ilustración proporcionó ideas nuevas al discurso racial en Francia, y entre ellas destaca una renovada insistencia en la jerarquía. Todas las razas pertenecen a la humanidad pero, por supuesto, no todas son iguales. Los escritores del siglo XVIII subrayaban las diferencias humanas como susceptibles de cambio, no inmutables, pudiendo las razas menos avanzadas progresar gradualmente y acceder a la civilización. Por ejemplo, solían sustituir el término «salvaje» por «primitivo», considerando a los no blancos como menos evolucionados que los blancos. Sin

embargo, al mismo tiempo, las concepciones biológicas de raza se extendieron. El siglo XVIII vio nacer diversos debates entre científicos y escritores sobre el peso de la biología frente al ambiente, hasta el punto de que muchos se preguntaron si los negros llevados a Europa se convertirían con el tiempo en blancos. Hacia finales de siglo, la idea de razas biológicamente distintas empezó a ganar terreno, abriendo la vía al racismo biológico del siglo XIX.²⁶

La Ilustración fue sin duda un fenómeno internacional que se extendió desde Virginia hasta Escocia pasando por Prusia. Sin embargo, un gran número de sus pensadores más importantes fueron franceses y sus ideas se convirtieron en un componente central de la herencia intelectual de Francia. Como en tantos otros ámbitos, el pensamiento racial de la Ilustración debía tener consecuentemente una fuerte influencia sobre la nación en el futuro.

Mientras que la vida intelectual del siglo XVIII francés había sido fuertemente cosmopolita, el siglo finalizó con una asombrosa explosión de nacionalismo revolucionario. El estallido de la Revolución francesa marcó una transformación significativa de las ideas raciales en Francia, conectándolas con las nuevas concepciones de la nación francesa. En gran parte, esta transformación es resultado de una de las paradojas fundamentales de la Revolución francesa, los lazos entre nacionalismo político y cultural. Por un lado, la Revolución instauró firmemente la noción de universalismo en la cultura política francesa, afirmando que cualquiera que aceptase sus principios republicanos era miembro de la comunidad nacional. Por otro lado, la Revolución fundó una cultura francesa particular e hizo de la práctica de esta cultura una prueba de integración. En otras palabras, la nación francesa constituía a la vez una entidad política y cultural; quienes rechazaban sus principios de una forma u otra podían ser excluidos.²⁷ Esto modificó las ideas de raza según la forma en que se aplicaban tanto a europeos como a no blancos. Mientras que los ilustrados hablaban sobre todo de las razas europeas en términos regionales, en el siglo XIX se encuentran cada vez más referencias a la raza *francesa*, mezclando las ideas de raza y de nación. Al mismo tiempo, las concepciones sobre los no blancos sufrieron un cambio radical, centrándose cada vez más en la cuestión de si podían o no elevarse hasta el nivel francés de civilización.

Los dirigentes de la Revolución se aprestaron a clarificar las relaciones entre raza y libertad. En teoría, la pertenencia a la comunidad republicana prevalecía sobre todas las otras distinciones, incluidas las raciales; por ello, los revolucionarios procedieron a la emancipación de los judíos franceses y más tarde abolieron la esclavitud en las colonias. Del mismo modo que el rechazo del estatuto particular de la aristocracia significó, en parte, la abolición de un privilegio de raza, la Revolución proclamó la igualdad de todos los ciudadanos, indiferentemente de sus orígenes. Pero esta aceptación se basaba, de hecho, en la asimilación completa a la comunidad nacional, rechazando a la vez todo derecho a la diferencia racial y el concepto de raza en su totalidad. Los judíos emancipados, por ejemplo,

debían renunciar al judaísmo en favor de un republicanismo secular.²⁸ Aunque los jacobinos se oponían firmemente a la esclavitud, su abolición en 1794 no fue tanto un triunfo del igualitarismo como un reconocimiento de las realidades resultantes de la revolución en Santo Domingo, que precipitó la independencia de la república de Haití. Además, Napoleón, cuyo ejército llevó los principios del universalismo liberal a través de Europa, restableció la esclavitud en las colonias francesas y combatió sin éxito para restablecerla en Santo Domingo. El hecho de que el universalismo asimilacionista hubiera negado la relevancia de la raza no impidió a la Francia revolucionaria hacer de la diferencia racial un factor a la hora de definir la ciudadanía.²⁹

Durante el siglo XIX, los conceptos de raza y de nación interactuaron de forma compleja y a menudo contradictoria. En varios ámbitos, incluyendo la ciencia, la cultura popular, la política y la expansión colonial, la idea de lo que significaba ser francés tomaba unas veces una dimensión racial y otras ponía el acento en un universalismo que ignoraba el color. Si se examina, por ejemplo, el pensamiento de intelectuales destacados de esta época, se pueden encontrar indicios de ambas perspectivas simultáneamente. Alexis de Tocqueville es uno de los máximos exponentes del liberalismo francés en el siglo XIX, así como uno de los críticos de la sociedad más incisivos. Mientras que en 1848 se oponía resueltamente a la esclavitud y se convertía en el abanderado de su abolición definitiva por Francia, apenas una década antes, en 1830, había apoyado la conquista de Argelia. Este tipo de colonialismo antiesclavista no fue en absoluto excepcional en el siglo XIX, como han demostrado los historiadores de la expansión inglesa y francesa. Más chocante es la coexistencia en los escritos de Tocqueville sobre Argelia de los principios del universalismo liberal y de burdos estereotipos sobre la «raza» árabe. Por ejemplo, en su «Première lettre sur l'Algérie» (1837), escribía: «En los árabes de la costa de África se puede apreciar una imaginación brillante y sensual, un espíritu sutil y sagaz, el coraje y la inconstancia que exhibían sus padres. Como ellos, pertenecen a esta raza viajera e indomable que adora los placeres físicos, pero que coloca la libertad por encima de cualquier placer.» Al mismo tiempo, Tocqueville creía que la expansión imperialista en el norte de África podía servir también para revitalizar la nación y el carácter franceses. En este contexto, el imperialismo liberal, guiado por el espíritu de difusión de los beneficios de la civilización francesa, reposaba también sobre las distinciones nacionales entre Francia y los «otros».³⁰

Otra figura paradigmática en la articulación de la definición de raza y de nación en Francia en el siglo XIX fue Ernest Renan, cuyo discurso de 1882 «¿Qué es una nación?» ha sido considerado como una de las mejores expresiones del nacionalismo universalista francés. En este discurso Renan se esforzaba en distinguir entre raza y nación, argumentando que las naciones, a diferencia de las razas, se habían formado sobre la base de una asociación voluntaria de individuos. Este discurso ha sido interpretado a menudo como un rechazo del nacionalismo

racial de tipo alemán a favor del modelo contractual de la nación. Sin embargo, como ha señalado Maxime Silverman, la concepción de Renan de la nación como un principio espiritual contiene una fuerte carga racial, hasta tal punto que pensadores racistas como Maurice Barrès lo reivindicaron como su precursor intelectual. Además, los paradigmas raciales caracterizan en gran parte el pensamiento sobre la cultura de Renan, como revela su ambiguo concepto de «razas lingüísticas». En definitiva, Renan asumía una visión universalista de la nacionalidad francesa, pero hacía un considerable uso de las categorizaciones raciales.³¹

Si intelectuales como Tocqueville y Renan eran los representantes de concepciones universalistas liberales de la noción de raza, el conde Arthur de Gobineau propuso una visión más ominosa de la importancia de la raza para la vida nacional. Es tentador presentar universalismo y racismo como dos campos opuestos, contraponiéndolos. Mi planteamiento es, por el contrario, que se trata de dos modos diferentes de pensamiento racial, y no una distinción entre su presencia o ausencia. En la obra de Gobineau, las diferencias raciales aparecen como una categoría central del análisis de la sociedad, de tal modo que ha sido la principal contribución francesa al desarrollo del racismo moderno. En su *Essai sur l'inégalité des races humaines*, la raza se presenta como un teoría explicativa de la historia humana. Buena parte del libro no es novedosa: como hemos visto, las concepciones de los diferentes pueblos como razas distintas y la de una jerarquía racial con los blancos en la cima existían desde la Ilustración. Más novedosa era la relación que establecía Gobineau entre raza, nación y civilización. Consideraba a toda la humanidad dividida según fronteras raciales, pero para él solo las razas superiores eran capaces de alcanzar el estatuto de naciones civilizadas. En el enfoque de Gobineau, la nacionalidad iba en función de la raza. Sin embargo, como han señalado sus comentaristas, la concepción de Gobineau de la dinámica racial de la historia era profundamente pesimista. Pensaba que la pureza racial era la clave de la vitalidad duradera de las naciones, pero aseguraba que los pueblos «superiores» tenían tendencia a mezclarse con los otros, dirigiéndose así a la degeneración racial y social. Si Tocqueville y Renan simbolizaban el optimismo del liberalismo del siglo XIX, Gobineau anticipaba las angustias del siglo XX.³²

Los puntos de vista de Gobineau sobre la raza no concordaban necesariamente con las visiones racistas tradicionales. Rechazaba la xenofobia y defendía la abolición de la esclavitud. Sin embargo, su forma de estudiar las razas estaba en consonancia con los modelos del racismo popular de la Francia del siglo XIX, especialmente por lo que respecta a su relación con otro tipo de diferencias sociales. Las transformaciones que se producen en el periodo que va de la Revolución francesa a la Gran Guerra –la industrialización, la urbanización y el ascenso de la familia burguesa–, habían dado un fuerte carácter de urgencia a las cuestiones de las diferencias.³³ El uso metafórico que hace Gobineau de los términos «macho» y «hembra» para expresar diferentes cualidades raciales alcanzaba todo su sentido en esta época, en la que se insistía en la alteridad fundamental e innata

de hombres y mujeres. La concepción de las mujeres como seres irracionales, incontrolables, incluso salvajes, recordaba a las distinciones entre las razas, al igual que la negación del sufragio tanto a las mujeres como a los súbditos del imperio después de 1848.³⁴ En esta misma línea, gran parte del miedo de Gobineau a las masas bebía del carácter racial del desprecio aristocrático hacia los *sans-culottes* de la Revolución y de la amenaza democrática de la cada vez más numerosa clase trabajadora en general. La imagen de los trabajadores como una clase aparte, diferente por esencia de sus superiores, impregnaba las discusiones sobre la «cuestión social» a finales del siglo XIX, que servían para explicar la ausencia de movilidad social significativa pese a las tesis liberales de progreso.³⁵ Las nociones de raza eran el resultado de las ideas sobre el carácter irreductible de otras diferencias sociales, y al mismo tiempo las reafirmaban.

Por consiguiente, no resulta sorprendente que los problemas raciales desempeñaran un papel central en la mayor crisis del republicanismo del siglo XIX: el caso Dreyfus. El Caso no solo significó el resurgimiento del antisemitismo sino una nueva versión, «racializada», de este antiguo prejuicio, que respondía al mismo tiempo al proceso de emancipación de los judíos a lo largo del siglo XIX y a las recientes oleadas de inmigrantes procedentes de la Europa oriental.³⁶ El teórico anti Dreyfus más agudo, Maurice Barrès, ilustra bien la amalgama entre las ideas de raza y nación. Aunque teóricamente rechazaba la idea de raza, su concepción organicista de la nación francesa, que enfatizaba el carácter de la tierra y la memoria popular, adoptaba un aspecto marcadamente racial. Los judíos jamás podrían ser franceses porque no tenían vínculos con la tierra y el pasado de Francia. Los antisemitas definían la nación atacando a aquellos que se encontraban fuera de sus parámetros racialmente definidos.³⁷ No es una casualidad que las manifestaciones más virulentas de antisemitismo popular se produjeran en la Argelia colonial donde, para los colonos europeos, la identidad nacional y la identidad racial blanca iban de la mano.³⁸

El duro enfrentamiento entre la visión liberal y la visión nacionalista en Francia y la victoria de la primera, parecen subrayar la oposición entre la concepción republicana y la concepción racial de la nación. Sin embargo, durante la III República, el republicanismo liberal siguió haciendo uso de las ideas de la diferencia racial. Esto se puede ver más claramente si observamos las campañas coloniales de Francia a finales del siglo XIX y principios del XX, o lo que he preferido denominar la paradoja del republicanismo imperial. Con la conquista y colonización de Argelia a mediados y finales del siglo XIX, Francia estableció el segundo mayor imperio en la historia del mundo, englobando colonias tan alejadas entre sí como Indochina, Madagascar, África Ecuatorial Francesa o Tahití. El momento culminante de esta expansión se situó entre los años 1870 y 1880, bajo la égida de la III República. Francia era la única república entre todos los estados europeos implicados en la expansión colonial a finales del siglo XIX. Este hecho dio lugar a un escenario singular en el que un Estado-nación, que no solo era republicano

sino que además había nacido del derrocamiento de un imperio por el pueblo, llegó a ser uno de los imperios más poderosos del orbe. Francia se convirtió en un imperio sin emperador ni emperatriz, una nación de ciudadanos, que al mismo tiempo era un imperio de súbditos. ¿Cómo era esto posible?³⁹

Los historiadores de Francia generalmente han ignorado esta paradoja, y esto es posible si se considera, como tradicionalmente se ha hecho, la metrópoli y sus colonias como dos entidades separadas. La misma bandera tricolor ondeaba, no obstante, en Saint-Étienne, Sétif y Saigón, lo que obliga a contemplar a esta gran Francia como una entidad política unificada. En consecuencia, se debe explicar esta paradoja, y para ello la distinción más evidente gira en torno a la raza. En términos generales, en el imperio los blancos eran ciudadanos y los no blancos eran súbditos. Pero hay que matizar rápidamente esta aseveración: los residentes masculinos de las antiguas colonias (Martinica, Guadalupe, Guyana, Reunión y ciertos establecimientos de Senegal) podían votar, mientras que las mujeres francesas blancas no, hecho señalado con cierta irritación por las feministas francesas.⁴⁰ Sin embargo, la norma general era que en el imperio la raza constituía un factor determinante de la ciudadanía.

Evidentemente, la Francia republicana tenía una explicación diferente para justificar esta distinción, que se resume en la idea de la *misión civilizadora*. Resumido en pocas palabras, esta idea sostenía que los franceses tenían el deber de llevar la luz de la civilización a los pueblos del resto del mundo, quisieran estos o no. El imperio francés conquistado por Napoleón en la Europa revolucionaria constituyó el primer modelo de lo que más tarde dominaría el pensamiento liberal a propósito del imperio colonial. El aspecto central de la misión civilizadora era el concepto de asimilación según el cual el deber de la colonización francesa era civilizar a los indígenas integrándolos en la civilización y la cultura francesas para convertirlos en verdaderos franceses. La asimilación implicaba, en primer lugar, la abolición de prácticas tradicionales detestables, como la esclavitud, el despotismo y los malos tratos infligidos a las mujeres, pero además suponía que los indígenas disfrutaran de los beneficios de la ciencia, la cultura y las artes francesas. Cuando hubieran dominado suficientemente estas enseñanzas, podrían convertirse en *évolués* o ciudadanos franceses de pleno derecho.

Hacia finales del siglo XIX, la asimilación había fracasado visiblemente: de los millones de súbditos del imperio apenas se contaban un millar de *évolués*. La realidad condujo a una nueva teoría del colonialismo: la de la asociación. Al contrario que la asimilación, la asociación admitía que no era realista esperar que todos los súbditos del imperio pudieran convertirse en franceses. Sin abandonar por completo la *misión civilizadora*, sus partidarios afirmaban que la vida de las colonias podía mejorarse y los indígenas podían civilizarse en el marco de sus propias tradiciones culturales. A diferencia de la visión asimilacionista de las culturas como un continuo cronológico, la asociación tendía a considerar a los indígenas como congelados en el tiempo, como pueblos sin historia.⁴¹

En esencia, la asimilación y la asociación no se oponían sino que constituían más bien las dos caras de una misma moneda. Ambas celebraban la «francidad» como el nivel superior de la civilización, discrepando únicamente sobre si los no blancos podían o no alcanzar este nivel. La asimilación destacaba la superioridad francesa en mayor medida, sosteniendo no obstante al mismo tiempo –al igual que los teóricos raciales de la Ilustración– que, en última instancia, los indígenas podían «desarrollarse». Mientras que la asociación creía más en la autonomía cultural, y tendía también a suponer que los súbditos del imperio serían siempre inferiores. Ambas reposaban sobre una perspectiva fundamental, aunque no se expresara abiertamente, que establecía barreras raciales para la ciudadanía y la identidad francesas.

La expansión imperial de finales del siglo XIX y principios del XX reforzó los viejos estereotipos sobre los no blancos y al mismo tiempo creó otros nuevos. Aunque la historia del imperio se remontaba al inicio del siglo XVII, la extensión del nuevo imperialismo no tenía precedentes, hasta tal punto que, en los albores del siglo XX, los habitantes de las colonias francesas eran más numerosos que los de la metrópoli. La propia extensión del imperio supuso que cientos de miles de franceses fueran a las colonias como colonos, soldados o miembros de la administración colonial. También llevó indígenas a Francia por motivos variados, desde exposiciones universales a universidades. En consecuencia, mucha más gente en Francia entró en contacto directo con no europeos.

En el acercamiento a estos extraños extranjeros los franceses recurrieron a menudo a los prejuicios tradicionales. Como en los siglos precedentes, a los asiáticos se los representaba con frecuencia como decadentes, afeminados (los hombres) y predispuestos a la debilidad moral, especialmente a los estupefacientes y al juego.⁴² A los norteafricanos se los tenía por fanáticos sedientos de sangre, nómadas que carecían de la disciplina necesaria para cualquier empresa estable, gente que fomentaba el maltrato a las mujeres;⁴³ de los africanos se resaltaba su gran fuerza física, unida a una inteligencia deficiente, su naturaleza espontánea y despreocupada, su salvajismo y sobre todo su hipersexualidad.⁴⁴ Al mismo tiempo, la confrontación colonial dio un nuevo peso a ciertos prejuicios. La visión casi universal de los indígenas como perezosos, por ejemplo, se construía sobre visiones del pasado desarrolladas en la época de las plantaciones esclavistas, y también reflejaba la nueva importancia dada por los colonizadores a la explotación del trabajo indígena. El énfasis puesto en una sexualidad desenfrenada representaba tanto una transferencia de los sentimientos sobre el trato brutal de las mujeres indígenas por parte de los franceses como la naturaleza cada vez más represiva de la vida sexual burguesa.⁴⁵ A fin de cuentas, ningún problema aclara mejor quizás el comportamiento colonial de los franceses a propósito de la raza como la cuestión de los *mestizos*. A menudo, si no siempre, se ve a los individuos de raza mixta de forma negativa, como seres corrompidos, perdidos entre dos culturas y sin cabida en ninguna. «Monstruos y revolucionarios», según la me-

morale frase de François Vergès, los *mestizos* eran al mismo tiempo el producto último de la confrontación colonial y el símbolo de la necesidad de controlar las fronteras raciales. El hecho de que los funcionarios coloniales y los colonos franceses consideraran a la gente de origen mixto como la unión de dos sistemas sanguíneos irreductibles subraya la importancia de la noción de raza en la experiencia colonial.⁴⁶

La conciencia colonial de la raza no era simplemente un asunto de estereotipos negativos, puesto que los franceses distinguían también entre «buenos» y «malos» indígenas. Aunque la distinción bipolar entre colonizadores y colonizados difundida por Frantz Fanon y Albert Memmi tenga cierto mérito, se puede reconocer al mismo tiempo que el racismo colonial francés adoptaba a menudo una forma jerárquica, siguiendo la línea de las comparaciones entre los diferentes pueblos de la Ilustración. Esto suponía generalmente alabar a los grupos étnicos más reducidos a costa de la población dominante de una colonia dada. En Indochina, por ejemplo, los hmong y otros grupos étnicos de las montañas tenían la reputación de fieles y honestos, mientras que los vietnamitas eran considerados indolentes y a los chinos se los cargaba de estereotipos antisemitas como los «judíos del Extremo Oriente».⁴⁷ En Argelia los franceses desarrollaron el mito de la cabila, afirmando que los cabileños no solo eran más civilizados y honorables, sino también los verdaderos herederos del pasado romano del norte de África, mientras que los árabes eran falsos, viciosos y, en definitiva, incapaces de ser civilizados. En cierta medida, estas comparaciones estereotipadas reflejaban una cínica «política de razas», una política de «dividir para gobernar mejor», a la que Francia recurría para controlar a los indígenas explotando las rivalidades entre ellos. Sin embargo, esta política pone de relieve también la determinación de Francia de clasificar a los súbditos de sus colonias según aspectos raciales, así como los fundamentos raciales de las dos nociones de asimilación y asociación. Incluso los «buenos» indígenas no eran tan buenos como sus amos franceses, pero tenían los caracteres raciales y culturales necesarios para eventualmente llegar a serlo, mientras que los «malos» indígenas estaban por esencia privados de esta esperanza.⁴⁸

De entre los grupos que formaban la sociedad colonial francesa, el más concernido por la cuestión racial era el de los colonos franceses. A lo largo y ancho de todo el imperio francés los ciudadanos, que en su mayoría eran blancos llegados de Francia, disfrutaban de privilegios negados a la población no blanca sometida. Tales privilegios iban desde exenciones fiscales hasta una posición aventajada ante la ley, de tal manera que los colonos constituían una élite racial dentro de la sociedad colonial. La visión de Benedict Anderson de los colonos como una especie de aristocracia burguesa parece especialmente apropiada en este caso.⁴⁹ Los colonos franceses no solo disfrutaban de un estilo de vida opulento, para la mayoría de ellos fuera de alcance en la metrópoli, sino que las ideas clásicas de la aristocracia como una raza aparte alcanzaron su cénit en las colonias.⁵⁰ Además,

en muchas colonias los franceses se referían a ellos mismos en términos raciales más que nacionales; como blancos o europeos más que como franceses. Según observaba el escritor Eugène Pujarniscle en 1931: «Puede sorprender que en mis escritos aparezcan continuamente las palabras “blanco” o “europeo” y jamás la de “francés”». ⁵¹ En Argelia concretamente, foco de una de las poblaciones más importantes de colonos franceses –la mayor parte de los cuales no era de origen francés–, la ciudadanía se definía esencialmente por la raza. ⁵² Así pues, fue en primer lugar en las colonias donde las concepciones de la idea nacional francesa se confundieron con la idea racial de blancura.

Esto plantea la cuestión de la influencia del pensamiento colonial racial, y de la experiencia colonial en general, en la vida de la metrópoli. La colonización manifestaba su presencia de diversas maneras, desde las novelas de escritores como Pierre Loti a las exposiciones universales como las de 1878 y 1889, la cobertura de las conquistas coloniales por la gran prensa o la iconografía colonial utilizada por las grandes marcas. La mayoría de los medios de comunicación representaban a los súbditos de las colonias bajo tintes estereotipados, exóticos, insistiendo en sus diferencias respecto de los civilizados hombres y mujeres franceses. Las manifestaciones coloniales de la Exposición Universal de París de 1889 resaltaban el contraste entre las construcciones tradicionales, «indígenas» –que en realidad habían sido realizadas por arquitectos franceses–, y el monumentalismo técnico de la Torre Eiffel. ⁵³ La novela colonial más conocida de todas, *Le roman d'un spahi* de Pierre Loti, comparaba a menudo a los africanos con los monos. A pesar de que los ejemplos de la cultura colonial en Francia a finales del siglo XIX fueran de lo más variado, pocas personas podían tener algo más que ideas simplistas y negativas sobre los habitantes del imperio. ⁵⁴

No obstante, la interacción entre la metrópoli y la colonia en términos de pensamiento racial era bidireccional. La proliferación en la Francia de finales del siglo XIX de estudios tanto raciales como coloniales ayudó también a moldear las ideas francesas sobre las razas tanto en el interior como en el exterior. En 1839, eruditos franceses fundaban la Société Ethnologique de Paris, que se convirtió en la primera institución académica en consagrarse principalmente al estudio de las razas. Veinte años después, Paul Broca, profesor de Medicina, fundó la Société d'Anthropologie de Paris, que tuvo mucha más influencia. Sus miembros se basaban en los estudios etnográficos realizados por los administradores coloniales y desarrollaban teorías de las razas que legitimaban la misión colonial. La Société se situó a la cabeza del desarrollo del racismo científico en Francia. Bajo la dirección de Broca se adoptó la teoría del poligenismo según la cual las razas provendrían de ancestros diferentes. Se convirtió también en defensora de la frenología, pseudociencia que utilizaba las mediciones de cráneos como indicio científico de la inferioridad de los no blancos. Hacia finales del siglo XIX, las ideas biológicas respecto a las diferencias raciales dominaban la vida intelectual francesa. Tanto en las colonias como en la metrópoli, las ideas sobre la raza adquirieron una nueva relevancia. ⁵⁵

En esa misma época, la idea de la nación francesa como una raza iba ganando terreno. A pesar de las ideas universalistas de la ciudadanía francesa, esencialmente ideológica y contractual, hacia finales del siglo XIX comenzaba a emerger una cultura francesa específicamente nacional. Gracias a una mayor integración regional, al triunfo del francés sobre las lenguas y dialectos locales y, sobre todo, a la influencia de la instrucción primaria universal, Francia estaba, en los albores del siglo XX, más unida e integrada culturalmente.⁵⁶ Además, si internamente ya se puede hablar de una Francia más unida, el ascenso de un nuevo espíritu nacionalista agresivo en las relaciones internacionales europeas subrayó la diferencia absoluta entre el pueblo francés y los pueblos de otras naciones. El desarrollo de los acontecimientos hizo aún más atractiva la idea de una *raza* francesa. Los defensores franceses de un nuevo movimiento científico, conocido como eugenesia, se pusieron a la cabeza de esta perspectiva. A finales del siglo XIX, ante las inquietudes que había provocado en Francia el descenso de la natalidad, se había desatado un debate nacional sobre los peligros de la degeneración y la necesidad de preservar las raíces nacionales. Adalides de la eugenesia como Adolphe Pinard querían mejorar no solo la cantidad sino también la calidad de las nuevas generaciones preconizando la higiene social, la protección de las mujeres encinta y otras medidas para asegurar la salud pública. El lenguaje eugenésico insistía cada vez más en la preservación de la raza, considerando a la nación francesa como una especie aparte a la que había que cuidar con atención.⁵⁷

La influencia traumática de la Primera Guerra Mundial reforzó la noción de raza. El áspero conflicto con Alemania favoreció el uso de una terminología y de imágenes racistas para caracterizar al enemigo de la nación, al tiempo que se desarrollaba la idea de defender y proteger la raza francesa. Un médico francés que reclamaba el derecho a abortar para las mujeres francesas embarazadas por los soldados alemanes, comparaba a esta progenitura con los niños *mestizos* de blancos y negros.⁵⁸ Las masacres del frente occidental dieron un nuevo impulso a las ideas de preservación de la raza, de tal manera que, tras la guerra, el movimiento eugenésico obtuvo un apoyo sin precedentes del gobierno. La guerra podría haberse limitado a una cuestión de territorio, de poderío y de ideología, pero al prolongarse sus proporciones le concedieron también un sentido de guerra de razas.⁵⁹

La guerra también modificó la visión que se tenía en Francia de los indígenas de sus colonias y de los pueblos de color en general. Pese a la historia imperialista de la nación, relativamente pocos franceses y francesas habían visto a un no europeo. Esto cambió de forma dramática con la guerra. Debido a la enorme necesidad de soldados y mano de obra industrial que tenía la nación, el gobierno reclutó a más de medio millón de súbditos de las colonias para que fueran a combatir y a trabajar. Como el territorio francés era el principal teatro de operaciones de la guerra en el oeste, en suelo francés se instalaron también centenares de miles de soldados no blancos desplegados por los ejércitos britá-

nico y estadounidense. Así, cerca de un millón de gente de color, hombres en su mayoría, pasaron por Francia durante la Primera Guerra Mundial. En términos de raza, este fenómeno no tenía precedentes en la historia de Francia. Aunque los investigadores sitúen generalmente los inicios de la era poscolonial en Europa a finales de la Segunda Guerra Mundial, esta se inició en Francia realmente con el trauma de 1914-1918.⁶⁰

La presencia de no blancos en Francia durante la guerra aunque masiva también fue temporal. Un año después del armisticio la mayoría habían sido repatriados, voluntariamente o a la fuerza. Sin embargo, influyeron de forma duradera en la vida francesa. Los soldados estadounidenses de origen negro introdujeron el jazz en Francia, estableciendo no solamente una tradición musical, sino abriendo también la vía a la americanización de la cultura francesa a lo largo del siglo xx en general.⁶¹ Muchos barrios urbanos hoy en día conocidos por ser centros de población no europea, como la Goutte d'Or en París o Saint-Martin en Marsella, comenzaron a serlo por primera vez durante los años de guerra. Los debates sobre las relaciones entre coloniales y civiles franceses introdujeron en la metrópoli las preocupaciones raciales, en especial el miedo al mestizaje. Incluso la expulsión de los trabajadores de las colonias al finalizar la guerra, en un momento en el que Francia se enfrentaba a una grave escasez de mano de obra y comenzaba a importar gran número de trabajadores del este y el sur de Europa, subrayaba hasta qué punto las consideraciones de raza habían acabado siendo más centrales a consecuencia de la guerra.⁶²

La presencia de no blancos durante la guerra ejerció una mayor influencia sobre la cultura francesa durante el periodo de entreguerras. La popularidad del jazz tan solo fue uno de los aspectos de lo que se conoció como «negrofilia» o *le tumulte noir*, durante la década de 1920. En gran parte era el resultado del desencanto de las vanguardias francesas con la civilización positivista del siglo xix. Esto ya existía antes de 1914, en particular en la moda de la escultura africana y su influencia en el cubismo. Pero la guerra aceleró este movimiento bruscamente, introduciendo en Francia negros de carne y hueso y aumentando fuertemente las desilusiones hacia la Europa tradicional, cuya tan elogiada civilización había llevado a la masacre de diez millones de hombres sin resolver de forma concluyente los conflictos que habían conducido a la guerra. El gran símbolo de la moda primitivista de entreguerras fue el debut en París de la artista afroamericana Josephine Baker con la *Revue nègre* en 1925. Fue el mayor *succès de scandale* que había visto la capital en el teatro desde el estreno de *La consagración de la primavera* de Stravinsky; la combinación de exotismo y sexualidad del espectáculo electrizó a Francia y convirtió a Josephine Baker en una estrella nacional. Esta fascinación por lo exótico hizo crecer también el interés por las colonias francesas. La nueva industria cinematográfica rodaba regularmente películas con temas coloniales, en particular las llamadas «legionarias», como *Le grand jeu* y *La bandera*. La Exposición Colonial de París de 1931 que, entre otras obras, construyó una réplica

del Angkor Vat en el Bois de Vincennes, resultó sumamente popular, con ocho millones de visitantes en seis meses.⁶³

El exotismo de entreguerras tenía dos caras. Por una parte, representaba un interés real por los no blancos y, por momentos, una voluntad de concederles la igualdad con los europeos, incluso la superioridad. Los surrealistas, el grupo de las vanguardias que más apasionadamente había adoptado el exotismo, apoyaban las luchas anticoloniales y apadrinaron en 1931 una contraexposición titulada *La verdad sobre las colonias*. Por otra parte, el exotismo favoreció algunos de los estereotipos sobre los no blancos basados en las antiguas tradiciones racistas, como la idea de una sensualidad negra; a menudo la única diferencia es que consideraba que estos estereotipos eran positivos y no negativos. Así mismo, como las vanguardias del periodo de entreguerras actuaban en su conjunto dentro de un espíritu generalmente conservador, el del deseo de anular el impacto de la guerra en Francia, el primitivismo surgió en un contexto de refuerzo de las ideas sobre las razas. El movimiento eugenésico, que había salido reforzado del conflicto, aceptó la idea de la inmigración para aumentar la población nacional, pero alzando un muro ante los no blancos. En las colonias, el aumento de la población blanca en las décadas de 1920 y 1930, reforzó la segregación racial y la desigualdad. En este contexto, el exotismo significó también una valorización indirecta de la identidad francesa: al poner el acento en los estereotipos sobre los no blancos, reforzó la idea de que eran racialmente distintos de los franceses y, a la inversa, que la identidad francesa se definía a partir de la exclusión de estos salvajes espontáneos y primitivos. En gran medida, el exotismo en la metrópoli iba de la mano de la teoría asociacionista en las colonias, resaltando a un tiempo la belleza de las culturas no blancas y su definitiva inferioridad.⁶⁴

La creciente importancia concedida a las diferencias raciales entre el pueblo francés y los no blancos dio un nuevo giro a las concepciones raciales de la identidad francesa, redefiniendo la pertenencia francesa como el hecho de ser blanco. Tanto la experiencia de unidad del tiempo de guerra como las inquietudes de la posguerra (militares, políticas y culturales) reforzaron las concepciones raciales de la identidad nacional. La nueva toma de conciencia del imperio francés, presentado como la «nación de los cien millones de franceses», transfirió la idea colonial de «blancura» al pensamiento de la metrópoli. Debido al escaso número de no blancos en Francia, la idea de «blancura» no se manifestó abiertamente como en América. Sin embargo, la identidad nacional reposaba en gran medida en la exclusión deliberada de los no blancos.⁶⁵ En 1932, Jacques Barzun publicó un estudio de historia de Francia titulado *The French Race*. Preocupado principalmente en rastrear el proceso de mezcla gradual de los galos y los francos en un solo pueblo, no mencionaba la contribución de los no blancos a la vida francesa, ni tampoco la idea de que el universalismo francés podía acoger a todos los pueblos. La raza francesa era, por definición, exclusivamente blanca.⁶⁶

Una de las mayores ironías de este nuevo conservadurismo racial fue que su peor efecto no recayó sobre los colonizados sino sobre los judíos. Durante la Tercera República, un gran número de judíos de clase obrera emigraron desde Europa oriental hacia Francia, concentrándose en barrios parisinos como el Marais y Belleville. Su número aumentó durante la década de 1930, a causa tanto de la crisis económica como del aumento del antisemitismo al este del Rin. Francia reaccionó con la oleada de antisemitismo más virulenta conocida desde el caso Dreyfus, acusando a los judíos extranjeros de quitar el trabajo a los franceses y de corromper a la nación en general. Como en la época del caso Dreyfus, la judeofobia de los años treinta tenía fuertes connotaciones raciales. La figura del «judío oriental», representado a menudo según los estereotipos morales y físicos tradicionales, aparecía como una mala influencia y como corruptora de la raza francesa. Las ligas fascistas atacaban a los judíos extranjeros y algunos dirigentes políticos reclamaban su expulsión. Como había sucedido con los trabajadores coloniales del periodo de la guerra, muchos judíos extranjeros fueron finalmente expulsados de Francia después de 1940, pero no para ser enviados de vuelta a casa sino para acabar en los campos de la muerte del Holocausto.⁶⁷

Aún no se ha aclarado del todo el papel del racismo en la época de Vichy. Francia deportó a los judíos extranjeros pero al mismo tiempo defendió a sus ciudadanos judíos como franceses ante todo, dando cierto crédito al modelo asimilacionista. Por lo general, no se acosó a los indígenas de las colonias que vivían en Francia durante la Ocupación. Por otra parte, Vichy reforzó la concepción de la raza francesa, fortaleciendo ciertas ideas de antes de la guerra más que estableciendo nuevas prácticas. Las ideas eugenésicas, como la de las ayudas a las familias numerosas, recibieron un nuevo apoyo. También se hizo énfasis en la vida rural y el enraizamiento en suelo francés, tan apreciado por Maurice Barrès.⁶⁸ El racismo creciente de Vichy se manifestó más claramente en las colonias. En todas partes, la puesta en marcha de administraciones colaboracionistas marcó el ascenso de los colonos franceses al poder y estas administraciones agravaron las formas de discriminación y de desigualdad. Por ejemplo, en las colonias de América las autoridades de Vichy destituyeron prácticamente a todos los empleados no blancos, introduciendo un clima de reacción racial tan profundo que muchos antillanos creyeron que tenían la intención de restablecer la esclavitud.⁶⁹ Quizás se pueda resumir este periodo diciendo que, si bien las tradiciones universalistas de Francia no habían desaparecido, sus dimensiones raciales y racistas se volvieron más pronunciadas.

Desde del final de la Segunda Guerra Mundial hasta hoy, el pensamiento sobre las razas en Francia ha girado en torno a una paradoja central. Por una parte, el universalismo francés ha conocido un fuerte resurgimiento y la aplicación del concepto de raza a las distinciones nacionales y regionales ha desaparecido prácticamente. Una de las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial fue que el pensamiento racial quedó indeleblemente vinculado a la Alemania nazi y al

Holocausto, y por lo tanto, era política y moralmente inaceptable para la mayoría de los franceses. Este periodo conoció igualmente el fin del republicanismo imperial; en 1946, la Constitución de la Cuarta República concedió la ciudadanía a los súbditos de las colonias y desde entonces las colonias francesas han ido obteniendo en su mayoría la independencia o se han convertido en departamentos franceses de pleno derecho.

Por otra parte, la relación entre la raza y la identidad nacional ha preocupado a los franceses hasta un grado sin precedentes en su historia. Sobre todo a partir de la década de 1980, los problemas raciales han constituido una importante cuestión política, provocando el ascenso del más poderoso nuevo partido político desde la posguerra. La inmigración de numerosa población originaria de las antiguas colonias, especialmente del norte de África, ha sobrepasado de lleno la vieja división entre la *Francia de ultramar* y el *Hexágono*, haciendo más claras en la época poscolonial las consecuencias raciales implícitas de la colonización francesa. Al mismo tiempo, la tan denostada americanización –en parte mítica– de la cultura francesa de la posguerra, ha hecho que el modelo racial americano se adapte mejor a la Francia actual. Esta paradoja significa que la misma Francia que en 1989 celebraba con fervor el bicentenario de la Revolución ha visto desarrollarse en su interior uno de los movimientos políticos racistas más importantes de Europa.

En la base de esta nueva paradoja racial se sitúan dos fenómenos: la prosperidad de la posguerra y la descolonización. El boom económico que va desde la década de 1940 hasta la de 1970, los «treinta gloriosos», no solamente aseguró una prosperidad sin precedentes en Francia sino que también transformó radicalmente la nación. Eliminó los particularismos regionales e integró al pueblo francés en vastas redes europeas y mundiales. Revolucionó la vida urbana de Francia, haciendo surgir nuevos barrios residenciales suburbanos alrededor de todas las grandes ciudades y reuniendo a cerca del 20% de la población nacional en el área de París. En el marco de una mutación tan rápida de la nación, no tiene sentido hablar de una identidad racial francesa y aún menos de antiguos vínculos con el territorio. Simultáneamente, la prosperidad creó una enorme necesidad de mano de obra inmigrante. Durante los años del boom económico estos trabajadores venían en su mayoría de la Europa mediterránea. A finales de la década de 1970, los portugueses eran el grupo de extranjeros más numeroso en Francia.⁷⁰

Aunque los europeos blancos siguen teniendo mucho peso entre los trabajadores inmigrantes en Francia, la manera en que son percibidos ha cambiado mucho desde 1980: el término «inmigrantes» ha acabado por designar cada vez más a las personas de color en general, y a los norteafricanos en particular. Este arquetipo ha mezclado los estereotipos racistas y xenófobos, de tal manera que los «inmigrantes» son vistos como vagos que quitan el trabajo a los franceses, sucios, ignorantes y con tendencia a la criminalidad.⁷¹ El final oficial del imperio francés de ultramar no ha supuesto el fin de los vínculos entre la metrópoli y las

antiguas colonias; por el contrario, una nueva y compleja serie de acuerdos ha perpetuado sus relaciones. La descolonización francesa significó un trauma excepcional, con su momento álgido en las atroces guerras de Indochina y Argelia. Al mismo tiempo, las autoridades francesas se aseguraron de que la influencia económica, militar y cultural francesa persistiera en la mayoría de las colonias. El aspecto más notable del mantenimiento de este vínculo con Francia fue el creciente número de inmigrantes procedentes de las colonias. Este movimiento, iniciado en la posguerra, se aceleró progresivamente durante la década de 1960 y principios de la de 1970. Incluso después de que la recesión llevara a Francia a poner fin a la inmigración legal en 1974, su número continuó creciendo de resultas de la política de reagrupación familiar que llevó a Francia a mujeres y niños y por el declive de la inmigración europea. Al inicio de la década de 1980 los argelinos constituían el grupo de extranjeros más importante en Francia.⁷²

La década de 1980 conoce la confluencia entre una recesión económica prolongada y el ascenso de nuevas culturas poscoloniales llenas de dinamismo. Los jóvenes de origen norteafricano y africano se sitúan en el centro de esta nueva visión de Francia. Pese a que la mayoría han nacido en Francia se los clasifica bajo el oxímoron «inmigrantes de segunda generación», expresión que nunca se aplica a los hijos de los inmigrantes europeos. A estos jóvenes se los presenta a menudo como alborotadores en las escuelas, desempleados y propensos a la violencia y a la droga. Viven principalmente en los suburbios de París y otras ciudades, convirtiendo la *banlieue* en un símbolo de la crisis social y racial de la nación. Pese a la hostilidad frecuentemente dirigida contra ellos, ejercen una influencia considerable en la cultura francesa, modelando los gustos nacionales en todos los ámbitos, de la música popular a la cocina o la literatura. En la década de 1980, Francia toma conciencia por primera vez de su futuro como una nación multicultural.⁷³

Este futuro no complace a todo el mundo. El crecimiento espectacular del Frente Nacional no es sino un aspecto de la reacción contra la nueva presencia de no blancos en Francia. Quizás más significativa, y sin duda más extendida, es la ferviente adhesión a la tradición universalista. Muchos son quienes sostienen, en todo el espectro político, que la diversidad significa el derecho de todos los pueblos a integrarse en las tradiciones francesas, no el de mantener sus propias costumbres (o el de modificar lo que significa ser francés). Las controversias sobre el derecho de las jóvenes musulmanas a llevar el velo en las escuelas públicas, que agitan periódicamente la nación desde 1989, son testimonio del malestar profundo que rodea a la población poscolonial en Francia. En una época en que la integración europea plantea sus propios desafíos a la identidad nacional francesa, los no blancos vienen a representar tanto el peligro del integrismo islamista como del pluralismo a la americana. El universalismo se ha afirmado más como un símbolo desafiante del nacionalismo francés y menos como un humanismo comprensivo. En la medida en que blancos y no blancos en Francia perciben

de forma diferente sus implicaciones, continúa racialmente codificado como en el pasado.⁷⁴

Evidentemente, un repaso tan rápido a varios siglos de historia de Francia no puede pretender rendir plena justicia a este tema. Permítaseme sin embargo concluir con algunas observaciones generales. El pensamiento racial y las diferencias raciales han estado ampliamente presentes en la vida francesa desde el inicio de la época moderna. Grandes acontecimientos como la Revolución y las guerras mundiales, movimientos sociales y culturales como la industrialización, el pensamiento de la vanguardia y el colonialismo han tenido dimensiones raciales. El proyecto universalista, que había dominado desde mediados del siglo XIX, ilustra no la negación de la raza sino más bien una manera de abordar su significado. Si este proyecto tuvo cierto éxito unificando a gente de diferentes orígenes en torno a ideas comunes de conciencia francesa, al mismo tiempo ideas comunes sobre lo que significa ser francés han mantenido los marcadores raciales y culturales. Para comprender la importancia de la idea de raza en la historia de Francia no es suficiente con revelar la manera en que el paradigma universalista enmascara las ideas de diferencia. Hay que ir más allá para descubrir cómo el universalismo es en sí mismo un producto del pensamiento racial y, al mismo tiempo, interactúa con las aproximaciones «racializadas» a la naturaleza de la identidad francesa.

Una aproximación a la historia sugiere que las concepciones racialmente fundadas de libertad e identidad nacional no comenzaron con el universalismo republicano. El principio de libertad del siglo XVIII francés, que estableció la idea del territorio francés (pero no de las colonias francesas) como tierra de hombres libres, era una versión del Antiguo Régimen de la paradoja del republicanismo imperialista. Ciertamente, puede sorprender ver hasta qué punto la verdadera noción de humanidad y de libertad defendida por la Ilustración estaba basada en una polaridad «racializada» entre europeos civilizados y los «otros» primitivos.⁷⁵ Como he argumentado a lo largo de este ensayo, los franceses como nación y la civilización francesa como cultura han establecido un diálogo permanente con aquellos que eran definidos como el «Otro», ya fuera de diferentes regiones, naciones o colores, desde el inicio de la época moderna. El hecho de que el discurso oficial republicano tendiera a negar la importancia de este diálogo para la identidad nacional subraya el carácter fabricado de lo que significa ser francés, sugiriendo que la visión unitaria de la nación da paso a una visión más plural de Francia, basada en el diálogo.

NOTAS

- 1 La financiación de las investigaciones realizadas para la elaboración de este artículo ha sido proporcionada por la Social Sciences Division of the University of California de Berkeley. Quiero dar las gracias especialmente a Sue Peabody y Michael G. Vann por sus comentarios y sugerencias.
- 2 Véanse los artículos del número especial de *French Politics. Culture and Society*, vol. 18, n° 3, otoño 2000, dedicado a la cuestión racial en Francia.
- 3 Naomi Schor, «The Crisis of French Universalism», *Yale French Studies*, n° 100, 2001; véase igualmente el número especial sobre el universalismo de *Difference*, vol. 7, primavera 1995; Tyler Stovall y Georges Van Den Abbeele (eds.), *French Civilization and its Discontents: Nationalism, Colonialism and Race*, Lanham MD, Rowman and Littlefield, 2003.
- 4 En realidad, la bibliografía importante es demasiado extensa para ser recapitulada. Algunos textos clave incluirían: Winthrop Jordan, *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1968; George Fredericksen, *The Black Image in the White Mind: The Debate on Afro-American Character and Destiny*, Nueva York, Harper and Row, 1971; John Hope Franklin, *From Slavery to Freedom: A History of Negro Americans*, Nueva York, Knopf, 1980; Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1993; David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Londres y Nueva York, Verso, 1991; Thomas R. Holt, *The Problem of Freedom: Race, Labor and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995.
- 5 Maxim Silverman, *Deconstructing the Nation: Immigration, Racism and Citizenship in Modern France*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992; Alain Finkelkraut, *La défaite de la pensée*, París, Gallimard, 1987; Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: la Réflexion française sur la diversité humaine*, París, Seuil, 1989; Julia Kristeva, *Nations without Nationalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993; Michel Wieviorka et al., *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, París, La Découverte, 1996; Tahar Ben Jelloun, *French Hospitality: Racism and North African Immigrants*, traducido por Barbara Bray, Nueva York, Columbia University Press, 1999.
- 6 Fernand Braudel, *The Identity of France*, traducido por Siân Reynolds, Nueva York, Harper Collins, 1988; Gérard Noiriel, *Le Creuset français: Histoire de l'immigration, XIX^e-XX^e siècle*, París, Seuil, 1988; Suzanne Citron, *Le Mythe national: l'Histoire de France en question*, París, Éditions Ouvrières, 1991; David Carroll, «The Art of the People: Aesthetic Transcendence and National Identity in Jules Michelet», *Boundary 2*, vol. 25, n° 1, primavera 1988.
- 7 Algunas obras de la nueva bibliografía americana sobre el colonialismo francés: Alice Conklin, *Mission to Civilize: the Republican Idea of Empire in France and West Africa*, Stanford, Stanford University Press, 2000; Éric Jennings, *Vichy in the Tropics: the National Revolution in Madagascar, Guadeloupe and Indochina, 1940-1944*, Stanford, Stanford University Press, 2001; Julia Clancy-Smith, *Rebels and Saints: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1994; Gwendolyn Smith, *The Politics of Design in French Colonial Urbanism*, Chicago, University of Chicago Press, 1991; Ann L. Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 2002; Kristin Ross, *Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and the Reordering of French Culture*, Cambridge MA, MIT Press, 1995.
- 8 A este respecto, me gustaría señalar mi propia identidad como investigador negro americano muy atraído por el énfasis francés puesto en el análisis de clase, pero al mismo tiempo como producto de una cultura para la cual la raza es un problema central, incluso una obsesión.
- 9 Muchos de los argumentos expuestos en este artículo se han desarrollado con más profundidad en Sue Peabody y Tyler Stovall, *The Color of Liberty: Histories of Race in France*, Durham, Duke University Press, 2003.
- 10 Acerca de la oposición entre las ideas de los americanos y las de los franceses sobre la cuestión de las razas, véase Jean-Philippe Mathy, *French Resistance: The French-American Culture Wars*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000; George Fredrickson, «Presidential Address: America's Diversity in Comparative Perspective», *Journal of American History*, vol. 85, n° 3, diciembre 1998.
- 11 Sobre este punto, véase Gary Wilder, *The French Imperial Nation-State: Negritude and Colonial Humanism between the Two World Wars*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
- 12 Pierre Boule, «François Bernier and the Origins of the Modern Concept of Race» en Peabody y Stovall, *op. cit.*
- 13 Rabelais, *Gargantua*, Samuel Putnam (editor y traductor), Nueva York, Viking, 1970 [traducción española: Rabelais, *Gargantua y Pantagruel*, Madrid, Akal. (N. de los T.)]; Ellery Schalk, *From Valor to Pedigree: Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

- 14 William B. Cohen, *The French Encounter with Africans: White Response to Blacks, 1530-1880*, Bloomington y Londres, Indiana University Press, 1980. Sue Peabody ha estimado que el número de negros en Francia en el siglo XVIII era alrededor de 4000. Véase Peabody, «*There are no Slaves in France*»: *The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Régime*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.
- 15 Jean Starobinski, *Montesquieu*, París, Seuil, 1994; Alain Juppé, *Montesquieu: le moderne*, París, Perrin, Grasset, 1999.
- 16 Citado en Cohen, *op. cit.*, pág. 66.
- 17 François Bernier, «Nouvelle Division de la Terre, par les différentes Espèces ou Races d'hommes qui l'habitent», *Journal des Savans*, 24 de abril de 1684; Abate Prévost, *Histoire des voyages*, París, 1746-1759; Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, *Histoire naturelle*, París, Imprimerie royale, 1752; Philip R. Sloan, «The Idea of Racial Degeneracy in Buffon's Histoire Naturelle», en Harold E. Pagliaro (ed.), *Racism in the eighteenth Century*, Cleveland, Cleveland Press of Case Western Reserve, 1973.
- 18 Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions: the Wonder of the New World*, Oxford, Clarendon Press, 1991; Donald Mell et al. (eds.), *Man, God and Nature in the Enlightenment*, East Lansing MI, Colleagues Press, 1988.
- 19 Pierre Boule, «In Defense of Slavery: Eighteenth-Century Opposition to Abolition and the Origins of a Racist Ideology in France», en Frederick Krantz (ed.), *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé*, Montreal, Concordia University, 1985; Sue Peabody, «"A Nation Born to Slavery": Missionaries and Racial Discourse in Seventeenth-Century French Antilles», *Journal of Social History*, vol. 38, número 1, 2004, págs. 113-126.
- 20 Clarence Munford, *The Black Ordeal of Slavery and Slave Trading in the French West Indies, 1625-1715*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1991; Sue Peabody, *There Are No Slaves in France: The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Regime*, Nueva York, Oxford University Press, 1996; Louis Sala-Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, París, Presses Universitaires de France, 1988; Robert Louis Stein, *The French Slave Trade in the Eighteenth Century: An Old Regime Business*, Madison, University of Wisconsin Press, 1979.
- 21 Véase, por ejemplo, Abbé Demanet, *Nouvelle histoire de l'Afrique française*, París, 1967; Sylvain Meinrad Xavier de Golberry, *Fragments d'un voyage en Afrique*, París, 1802.
- 22 George Mosse, *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, Nueva York, H. Fertig, 1985; Emmanuel Chukwudi Eze, *Race and the Enlightenment, A Reader*, Cambridge MA, Blackwell, 1997; Pierre Pluchon, *Nègres et Juifs au XVIII^e siècle: le racisme au siècle des Lumières*, París, Taillandier, 1984; Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, París, Maspero, 1971.
- 23 Walter Davis, «China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment», *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, n° 4, octubre-diciembre, 1983.
- 24 Pierre Jourda, *L'histoire de la littérature exotique française depuis Chateaubriand*, París, Boivin, 1956; Frank Lestringant, *Jean de Lery ou l'invention du sauvage*, Ginebra, Slatkine, 1999; Terry Jay Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*, Nueva York, St Martin's Press, 1993; Steven A. Leblanc, *Constant Battles: the Myth of the Noble Savage*, Nueva York, St Martin's Press, 2003.
- 25 Georges Cuvier, *Animal Kingdom*, citado en Eze, *op. cit.*, n° 22, pág. 104.
- 26 William Cohen, *op. cit.*, págs. 60-99; T. Carlos Jacques, «From Savages and Barbarians to Primitives: Africa, Social Typologies and History in Eighteenth Century French Philosophy», *History and Theory*, vol. 36, n° 2, mayo 1997.
- 27 Sophie Wahnich, *L'impossible citoyen: l'étranger dans le discours de la Révolution française*, París, Albin Michel, 1997.
- 28 Alyssa Goldstein Sepinwall, «Eliminating Race, Eliminating Difference: Blacks, Jews and the Abbé Grégoire», en Peabody y Stovall, *op. cit.*; David A. Bell, «Lingua Populi, Lingua Dei: Language, Religion and the Origins of French Revolutionary Nationalism», *American Historical Review*, vol. 100, n° 5, 1995.
- 29 David Geggus, *Haitian Revolutionary Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002; David Geggus, «Racial Equality, Slavery and Colonial Secession during the Constituent Assembly», *American Historical Review*, vol 94, n° 5, diciembre, 1989; Laurent Dubois, *Les esclaves de la République: l'histoire oubliée de la première émancipation, 1789-1794*, París, Calmann-Lévy, 1998; Carolyn Fick, *The Making of Haiti: the Saint-Domingue Revolution from Below*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990.
- 30 Alexis de Tocqueville, «Écrits sur l'Empire et l'Esclavage» en *Ecrits et discours politiques, Œuvres complètes*, t. III, París, Gallimard, 1992, pág. 135.
- 31 Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, París, P. Lévy, 1882; Silverman, *op. cit.*, págs. 19-24.
- 32 Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, París, Belfond, 1967; Michael D. Biddiss, *Father of Racist Ideology: the Social and Political Thought of Count Gobineau*, Nueva York, Weybrigt and Talley, 1970.

- 33 Por ejemplo, Eugene Weber ha llamado la atención sobre el número de ciudadanos que en la Francia del siglo XIX menospreciaban a los campesinos y a los salvajes y comparaban la Francia profunda con el África más lúgubre. Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen: the Modernization of Rural France*, Stanford, Stanford University Press, 1976.
- 34 Joan Scott, *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988; Joan Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1996; Gay Gullickson, *Unruly Women of Paris: Images of the Commune*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.
- 35 Sobre las concepciones raciales de los trabajadores franceses, véase Louis Chevalier *Laboring Classes and Dangerous Classes in Paris during the first Half of the Nineteenth Century* traducido por Frank Jellinek, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973; Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* traducido por Chris Turner, Londres, Verso, 1991, en concreto las páginas 208-215; Tyler Stovall, «From Red Belt to Black Belt: Race, Class, and Urban Marginality in Twentieth Century», en Peabody y Stovall, *op. cit.*
- 36 Leslie Derfler, *The Dreyfus Affair*, Westport CT, Greenwood Press, 2002; Pierre Birnbaum, *L'affaire Dreyfus: la République en péril*, París, Gallimard, 1994; Michael Burns, *Dreyfus: A Family Affair, 1789-1945*, Londres, Chatto and Windus, 1991.
- 37 Sobre el antisemitismo de Maurice Barrès véase Robert Soucy, *Fascism in France: The Case of Maurice Barrès*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1972; Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, París, Fayard, 2000.
- 38 Pierre Hebey, *Alger, 1898: la grande vague antijuive*, París, Nil, 1996; Geneviève Dermenjian, *La crise anti-juive oranaise, 1895-1905: l'antisémitisme dans l'Algérie coloniale*, París, Harmattan, 1986.
- 39 Sobre la historia general del colonialismo francés véase Jacques Thobie et al., *Histoire de la France coloniale: des origines à 1914*, París, A. Colin, 1991; Jean Meyer et al., *Histoire de la France coloniale, 1914-1990*, París, A. Colin, 1990; Denise Bouche, *L'Histoire de la colonisation française*, vol. II, París, Fayard, 1991; Raymond Betts, *Tricouleur: The French Overseas Empire*, Londres, 1978; Robert Aldrich, *Greater France: A History of French Overseas Expansion*, Londres, MacMilan, 1996.
- 40 Scott, *Only Paradoxes to Offer*, págs. 116-117.
- 41 Raymond Betts, *Assimilation and Association in French Colonial Theory, 1890-1914*, Nueva York, 1961; Raoul Girardet, *L'idée coloniale en France*, París, Hachette, 1978; Henri Brunschwig, *The Myth of French Imperialism*, Londres, 1961; Agnès Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1871-1891*, Nueva York, H. Fertig, 1968; Conklin, *op. cit.*
- 42 Michael G. Vann, «The Good, the Bad, and the Ugly: Variation and Difference in French Racism in Colonial Indochina», en Peabody y Stovall, *op. cit.*; Panivong Norindr, *Phantasmatic Indochina: French Colonial Ideology in Architecture, Film and Literature*, Durham, Duke University Press, 1996.
- 43 Charles-Robert Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine, 1871-1954*, París, Presses Universitaires de France, 1979; Louis Bertrand, *Le sang des races*, París, P. Ollendorff, 1899.
- 44 Léon Fanouh-Siefer, *Mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française*, París, C. Klincksieck, 1968; Pascal Blanchard et al., *Le Paris noir*, París, Hazan, 2001; William Schneider, *An Empire for the Masses: The French Popular Image of Africa, 1870-1900*, Londres, 1982; G. Wesley Johnson (ed.), *Double Impact: France and Africa in the Age of Imperialism*, Westport CT, 1985.
- 45 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, traducido por Constance Farrington, Nueva York, Grove Press, 1965; Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, Montreal, Éditions du Bas-Canada, 1963.
- 46 Stoler, *Carnal Knowledge*; Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries: Colonial Family romance and Métissage*, Durham, Duke University Press, 1999; Owen White, *Children of the French Empire: Miscegenation and Colonial Society in French West Africa, 1895-1960*, Nueva York, Oxford University Press, 1999.
- 47 Vann, *op. cit.*
- 48 Patricia M. E. Lorcin, *Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice and Race in Colonial Algeria*, Londres, I.B. Tauris, 1999.
- 49 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991, págs. 136-138.
- 50 Michael G. Vann, «White City on the Red River. Race, Power and Culture in Colonial 1870-1954», tesis doctoral, University of California, Santa Cruz, 1999; Rita O'Brien, *White Society in Black Africa: The French of Senegal*, Londres, Faber and Faber; Charles Meyer, *La vie quotidienne des Français en Indochine 1860-1910*, París, Hachette; France Renucci, *Souvenirs de femmes au temps des colonies*, París, Balland, 1988; André Picciola, *Missionnaires en Afrique, 1840-1940*, París, 1987.
- 51 Eugène Pujarnisclé, *Philoxène ou de la littérature coloniale*, París, Firmin-Didot, 1931, pág. 72.

- 52 Una parte importante de la población «francesa» en Argelia era originaria de España, de Italia, de Malta o de otros países mediterráneos más que de Francia, y se convirtió en francesa al instalarse en Argelia. Pierre Nora, *Les Français d'Algérie*, París, Julliard, 1961; Alain Lardillier, *Le peuplement français en Algérie de 1830 à 1900*, Versailles, Athanor, 1992; Marc Baroli, *Algérie, terres d'espérances: colons et immigrants, 1830-1914*, París, L'Harmattan, 1992; David Prochaska, *Making Algeria French: Colonialism in Bône, 1870-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- 53 Lynn E. Palermo, «Identity under Construction: Representing the Colonies at the Paris Exposition Universelle of 1889», en Peabody y Stovall, *op. cit.*
- 54 Martine Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme: l'expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871-1914*, París, Mouton, 1971; Lesley Blanch, *Pierre Loti: Portrait of an Escapist*, Londres, Collins, 1983; Raoul Girardet, *Le Temps des Colonies*, París, 1979; Darcy Grimaldo Grigsby, *Extremities: Painting Empire in Post-Revolutionary France*, Londres, Yale University Press, 2002.
- 55 Claude Blanckaert, «Of Monstrous Metis? Hybridity, Fear of Miscegenation and Patriotism from Buffon to Paul Broca», en Peabody y Stovall, *op. cit.*; Lewis Pyenson, *Civilizing Mission: Exact Sciences and French Overseas Expansion, 1830-1940*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993; James Clifford, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1982; Michael A. Osborne, *Nature, the Exotic, and the Science of French Colonialism*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- 56 Weber, *Peasants*, *op. cit.*
- 57 William Schneider, *Quality and Quantity: The Quest for Biological Regeneration in Twentieth-Century France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Elisa Camiscioli, «Producing Citizens, Reproducing the French Race: Immigration, Demography and Pronatalism in early Twentieth Century France», *Gender and History*, vol. 13, n° 3, noviembre 2001.
- 58 Ruth Harris, «The Child of the Barbarian: Rape, Race and Nationalism in France during the First World War», *Past and Present*, n° 141, noviembre 1993.
- 59 Louise Delétang, *Journal d'une ouvrière parisienne pendant la guerre*, París, Eugène Figuière, 1936.
- 60 Marc Michel, *L'appel à l'Afrique: contributions et réactions à l'effort de guerre en A.O.F., 1914-1918*, París, Publications de la Sorbonne, 1982; Joe Harris Lunn, *Memoirs of the Maelstrom: A Senegalese Oral History of the First World War*, Portsmouth NH, Heinemann, 1999; Tyler Stovall, «Colour-blind France? Colonial Workers during the First World War», *Race and Class*, vol. 35, n° 2, octubre-diciembre 1993; Mireille Favre, «Un milieu porteur de modernisation: travailleurs et tirailleurs vietnamiens en France pendant la Première Guerre mondiale», tesis, École nationale des Chartres, 2 vol., 1986.
- 61 Tyler Stovall, *Paris Noir: African Americans in the City of Light*, Boston, Houghton-Mifflin, 1996; William Shack, *Harlem in Paris*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press; Jeffrey Jackson, *Making Jazz French*, Durham, Duke University Press, 2003; Craig Lloyd, *Eugene Bullard, Black Expatriate in Jazz-Age Paris*, Athens GA, University of Georgia Press, 2000; Jean-Max Guieu, *Paris in the Jazz Age*, Washington D.C., Georgetown University, 2001.
- 62 Tyler Stovall, «National Identity and Shifting Imperial Frontiers: whiteness and the Exclusion of Colonial Labor after World War I», *Representations*, University of California Press, vol. 84, noviembre 2003, págs. 52-72.
- 63 Phyllis Rose, *Jazz Cleopatra: Josephine Baker in Her Time*, Nueva York, Doubleday, 1989; Jody Blake, *Le Tumulte Noir: Modernist Art and Popular Entertainment in Jazz-Age Paris, 1900-1930*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 1999; Brett Berliner, *Ambivalent Desire: The Exotic Black Other in Jazz-Age France*, Amherst, University of Massachusetts Press, 2002; Catherine Hodeir y Michel Pierre, *L'exposition coloniale*, París, 1991; Herman Lebovics, *True France: the Wars over Cultural Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1999; David Henry Slavin, *Colonial Cinema and Imperial France, 1919-1939: White Blind Spots, Male Fantasies, Settler Myths*, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press, 2001.
- 64 Petrine Archer-Shaw, *Negrophilia: Avant-Garde Paris and Black Culture in the 1920s*, Nueva York, Thames and Hudson, 2000; Elizabeth Ezra, *The Colonial Unconscious: Race and Culture in Interwar France*, Ithaca, Cornell University Press, 2000.
- 65 Sobre las teorías de la blancura, véase David Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Londres, Verso, 1991; David Roediger, *Towards the Abolition of Whiteness: Essays on Race, Politics and Working-Class History*, Londres, Verso, 1994; Theodore Allen, *The Invention of the White Race: Volume One: Racial Oppression and Social Control*, Londres, Verso, 1994; Michael Rogin, *Blackface, White Noise: Jewish Immigrants in the Hollywood Melting Pot*, Berkeley, University of California Press, 1996; Matthew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998.

- 66 Jacques Barzun, *The French Race: Theories of its Origin and the Social and Political Implications Prior to the Revolution*, Nueva York, Columbia University Press, 1932.
- 67 Vicki Caron, *Uneasy Asylum: France and the Jewish Refugee Crisis, 1933-1942*, Stanford, Stanford University Press, 1999; Pierre Birnbaum, *La France aux Français: histoire des haines nationalistes*, París, Seuil, 1993; Ralph Schor, *L'antisémitisme en France pendant les années trente*, Bruxelles, Complexe, 1992; Paul Kingston, *Anti-Semitism in France during the 1930s*, Hull, University of Hull Press, 1983. Para un buen resumen de este debate, véase Vicki Caron, «The Antisemitic Revival in France in the 1930s: The Socioeconomic Dimension Reconsidered», *The Journal of Modern History*, n° 70, marzo 1998.
- 68 Robert Paxton, *Vichy France: Old Guard and New Order, 1940-1944*, Nueva York, Norton, 1972.
- 69 Jennings, *op. cit.*, p. 89.
- 70 J.-J. Carré et al., *French Economic Growth*, Stanford, Stanford University Press, 1976; Richard Kuisel, *Capitalism and the State in Modern France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; Serge Bernstein, *The Republic of De Gaulle, 1958-1969*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; Gordon Wright, *Rural Revolution in France*, Stanford, Stanford University Press, 1964; Henri Mendras, *Social Change in Modern France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; Michel Crozier, *The Stalled Society*, Nueva York, Viking, 1973; Luc Boltanski, *The Making of a Class. Cadres in French History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; Gérard Noiriel, *The French Melting Pot*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996; Gary P. Freeman, *Immigrant Labor and Racial Conflict in Industrial Societies: the French and British Experiences, 1945-1975*, Princeton, Princeton University Press, 1979. In *Seducing the French: the Dilemma of Americanization*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- 71 Alain Griotteray, *Les Immigrés: Le choc*, París, Plon, 1984; Pierre-André Taguieff, «L'identité française et ses ennemis. Le traitement de l'immigration dans le national-racisme français contemporain», *L'homme et la société*, n° 77-78, 1985.
- 72 Sobre la descolonización, véase Charles-Robert Ageron, *La décolonisation française*, París, 1991; Charles-Robert Ageron, (ed.), *Chemins de la décolonisation de l'empire français*, París, 1986; Raymond F. Betts, *France and Decolonisation, 1900-1960*, Nueva York, St. Martin's Press, 1991; Anthony Clayton, *The Wars of French Decolonization*, Londres, Longman, 1994; Jacques Dalloz, *La guerre d'Indochine, 1945-1954*, París, 1987; Benjamin Stora, *Histoire de la guerre d'Algérie, 1954-1962*, París, La Découverte, 1973; Tony Chafer, *The End of Empire in French West Africa*, Londres, Berg, 2002.
- 73 Alec G. Hargreaves, *Immigration, «Race» and Ethnicity in Contemporary France*, Londres, Routledge, 1995; Alec G. Hargreaves y Mark McKinney, (eds.), *Post-colonial Cultures in France*, Londres, Routledge, 1997; Gilles Kepel, *Les banlieues d'Islam*, París, 1987, Le Seuil; Jean-Paul Brunet (ed.), *Immigration, vie politique et populisme en banlieue parisienne*, París, L'Harmattan, 1995; Mireille Rosello, *Postcolonial Hospitality: the Immigrant as Guest*, Stanford, Stanford University Press, 2001; Emily Apter, *Continental Drift: From National Characters to Virtual Subjects*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- 74 Michel Wieviorka, *La France raciste*, París, Le Seuil, 1992; Philippe Bataille, *Le racisme au travail*, París, La Découverte, 1997; Fred Constant, *Le multiculturalisme*, París, Flammarion, 2000; Peter Fysh y Jim Wolfreys, *The Politics of Racism in France*, Nueva York, St. Martin's Press, 1998; François Gaspard, *A Small City in France*, traducido por Arthur Goldhammer, Cambridge MA, Harvard University Press, 1995; Jonathan Marcus, *The National Front and French Politics: The Resistible Rise of Jean-Marie Le Pen*, Nueva York, New York University Press, 1995.
- 75 Eze, *op. cit.*, 4.

.....

TYLER STOVALL es catedrático de Historia en la Universidad de California, Berkley, especializado en historia de Francia. Autor, entre otras, de *Paris Noir: Africans Americans in the City of Light*. Una versión francesa del presente artículo fue publicada en *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* (96-97, 2005)