

**ANÁLISIS COMPARADO DE POLÍTICAS
MEMORIALES EN FRANCIA: LA MEMORIA DE
LA ESCLAVITUD Y DEL GENOCIDIO ARMENIO**

*COMPARATIVE ANALYSIS OF MEMORIAL
POLICIES IN FRANCE: THE MEMORY OF
SLAVERY AND THE ARMENIAN GENOCIDE*

Hernán Luis Herbozo Sarmiento¹

Fecha de recepción: 12/04/2021

Fecha de aceptación: 09/08/2021

¹ Profesor en la Escuela de Ciencia Política de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú. Correo: hernanherbozo@gmail.com.

RESUMO

El presente artículo busca establecer el análisis comparado entre dos políticas memoriales desarrolladas en Francia: la memoria de la esclavitud y la memoria del Genocidio Armenio. He elegido ambos casos para poner en evidencia el rol fundamental que cumplió la ley Gayssot en la configuración de otras leyes memoriales, tales como la ley Taubira y la ley del reconocimiento del Genocidio Armenio, así como para reflexionar y comprender la dinámica política e institucional desarrollada por ambos registros víctima-memoriales, a través del análisis de sus similitudes y disimilitudes, hasta lograr incorporar en la agenda del gobierno sus prioridades de reconocimiento memorial.

Palabras clave: políticas memoriales, esclavismo, genocidio armenio.

ABSTRACT

This article seeks to establish a comparative analysis between two memorial policies developed in France: the memory of slavery and the memory of the Armenian Genocide. I have chosen both cases to highlight the fundamental role that the Gayssot law played in shaping other memorial laws, such as the Taubira law and the law of recognition of the Armenian Genocide, as well as to reflect and understand the political and institutional dynamics developed for both victim memorial discourses, through the analysis of their similarities and dissimilarities, until they were able to incorporate their memorial recognition priorities into the government's agenda.

Keywords: memorial policies, slavery, Armenian Genocide.

Introducción:

La Identidad Nacional Frente a la Pluralidad de Memorias

La identidad nacional francesa descansa, como Joseph Ernest Renan indicó en su famosa conferencia realizada en la Sorbona en 1882 titulada *¿Qué es una nación?*, sobre una idea compartida del pasado y un deseo de *vivre ensemble*. Pero esta idea compartida del pasado implica un tratamiento político de la historia, una construcción narrativa que selecciona hechos históricos llenos de heroísmo que magnifican las hazañas de los grandes hombres que nutrieron la cultura de la nación y que escribieron un pasado glorioso. La Revolución de 1789 puede considerarse el momento cumbre donde la pasión nacional se cristaliza en Francia y permite la construcción y el enraizamiento de la memoria oficial. “Disfrazando la historia, la memoria oficial establecerá y fortalecerá una comunidad nacional de destino compartido: mostrando lo que resalta la unidad y la grandeza de un país, y ocultando lo que pueda afectarla seriamente” (Keslassy & Rosenbaum, 2007, p. 26).

Aunque la narrativa oficial de la nación está escrita a manera de romance, lleno de mitificaciones, con un significado continuo y sin interrupciones, la instrumentalización del pasado, orientada a generar cohesión dentro de la comunidad nacional, también desarrollará políticas de olvido, ignorando aquellos momentos vergonzosos de la historia y creando, de esta manera, las condiciones para la configuración de otras memorias subordinadas. Al respecto, la antropóloga Ana Ramos (2011) afirma lo siguiente:

Cuando hablamos de memoria subordinada podríamos aventurarnos a sostener que ésta es la práctica social específica en la que el pasado es actualizado desde ciertos marcos socioculturales y especializados de interpretación, para reclamar un mayor grado de verdad sobre lo que realmente sucedió, y en contextos hegemónicos donde no todas las interpretaciones y reclamos tienen igual poder para fijar sentidos. (p. 13)

Aunque estas memorias subordinadas fueron silenciadas desde el aparato estatal, estas mismas eran transmitidas, principalmente, de manera oral en las familias y en las costumbres locales. En ese sentido, “la memoria no se refiere sólo a nuestras reminiscencias individuales, sino que también incluye las formas colectivas de transmisión de los recuerdos, así como los dispositivos e instituciones de esta transmisión” (Keslassy & Rosenbaum, 2007, p. 26).

Las memorias subordinadas van a mostrarse como espacios de resistencia frente al proceso de “*homogeneización* del proyecto republicano y frente al sentido de *unicidad* de la ciudadanía moderna” (Schnapper, 1994, p. 123). Estos espacios de resistencia comenzarán a activar las posibilidades de la acción política en el espacio público a partir de la segunda mitad del siglo XX. Esta apertura permitirá la construcción de distintos espacios de expresión desde los cuales las personas encontrarán el significado colectivo de sus recuerdos individuales, puesto que, como establece Gérard Namer (2000), “la esencia de la memoria individual es actualizar las memorias colectivas” (p. 133).

Al respecto, Paul Ricoeur (2010) afirma lo siguiente:

Pero hay que decir, en primer lugar, que la memoria individual toma posesión de sí misma precisamente a partir del análisis sutil de la experiencia individual y sobre la base de la enseñanza recibida de los otros. Teniendo en cuenta la estrategia escogida, no es sorprendente que la llamada a los otros constituya el tema inicial. Atravesamos la memoria de los otros, esencialmente, en el camino de la rememoración y del reconocimiento, esos dos fenómenos mnemónicos principales de nuestra tipología del recuerdo. (p. 158-159)

Ricoeur (2000), en esta cita, establece que “los primeros recuerdos encontrados en el camino son los recuerdos compartidos, los recuerdos comunes” (p. 159). Con esto, el autor resalta el fundamento social del proceso de rememoración del recuerdo. En esa misma línea de reflexión, Maurice Halbwachs (1968) afirma lo siguiente:

“Il faut cependant bien admettre qu’il existe en toute perception sensible une tendance à extérioriser, c’est-à-dire à faire sortir la pensée du cercle étroit de la conscience individuelle où elle s’écoule, et à envisager l’objet comme représenté en même temps, ou comme pouvant être représenté à tout moment, dans une ou plusieurs autres consciences.” [Hace falta, sin embargo, admitir que existe en toda percepción sensible una tendencia a exteriorizar, es decir, a hacer salir el pensamiento del círculo estrecho de la conciencia individual donde ella fluye, y considerar el objeto como representado al mismo tiempo, o como capaz de ser representado en cualquier momento, en una o en varias consciencias]. (p. 90)

Es por esta razón que la memoria constituye un dispositivo generador de cohesión social de un grupo, puesto que la representación de los hechos no se queda en la conciencia individual, sino que se exterioriza y se ven representados en otras consciencias. En ese sentido, la memoria se edifica sobre la base de los llamados “cadres sociaux de la mémoire” (Holbwachs, 1994, p.146), aquellos marcos que, en los intercambios colectivos, otorgan significado social a los recuerdos individuales. Cabe señalar que cuando la cohesión de un grupo se ve amenazada (objetiva o subjetivamente), o cuando un grupo está en proceso de constituirse, la memoria juega un papel primordial, permitiendo la cristalización de una comunidad de experiencia que va dejando huella en las futuras generaciones, configurándose lo que Marc Bloch define como “une communauté d’empreinte” (Stora & Temime, 2007, p.197).

Ahora bien, la afirmación de los recuerdos locales desde la década de 1970 hasta 1980 impulsará un régimen memorial que cuestionará el sentido de unidad de la narrativa nacional en Francia. De esta manera, “se abre la era de los regímenes fragmentarios en torno a la memoria” (Michel, 2010, p.68), siendo la memoria de la esclavitud y del Genocidio Armenio ejemplos claros de esta crítica a la ciudadanía clásica y al proceso de homogenización del proyecto republicano, así como testimonios concretos de la acción colectiva de diversas organizaciones civiles y partidos políticos que buscaron empoderar diversas demandas memoriales en la agenda gubernamental.

El presente artículo busca establecer un análisis comparativo entre la memoria de la esclavitud y la memoria del Genocidio Armenio, con la finalidad de identificar similitudes y disimilitudes en el proceso de producción de políticas públicas en torno al reconocimiento de dichas memorias en el espacio público francés. Cabe resaltar que ambos registros memoriales, como lo muestra Keslassy & Rosenbaum (2007), citando a la historiadora Françoise Vergès (quien fue miembro del Comité para el Recuerdo de la Esclavitud), parten de hechos distintos, ya que la esclavitud no presenta las mismas características de un genocidio.

El propósito de un genocidio es borrar deliberadamente a un pueblo de la faz de la tierra, para garantizar que no quede nada de él. La esclavitud, en tanto crimen contra la humanidad, constituye un sistema bárbaro y asesino, con el objetivo de tener acceso a una fuerza laboral inagotable. (p. 45)

Sin embargo, la posibilidad de establecer un análisis comparativo radica en que ambas memorias erigen un registro victimo-memorial sobre la base de la experiencia del sufrimiento vivido por los ancestros y encuentran, a partir de la dinámica misma de las luchas emprendidas por las asociaciones que representan a ambas memorias, un camino de reivindicación para su reconocimiento en el espacio público.

La estructura del artículo presenta la siguiente forma: una primera parte estará dedicada al establecimiento del marco metodológico, señalando las similitudes y disimilitudes entre ambos registros victimo-memoriales; una segunda parte estará dedicada al análisis de la memoria de la esclavitud, definiendo sus principales características y señalando las principales acciones emprendidas por organizaciones civiles y políticas que buscaron el reconocimiento de la memoria de la esclavitud; una tercera parte estará dedicada al análisis de la memoria del Genocidio Armenio, definiendo, asimismo, sus principales características y señalando las principales acciones emprendidas por organizaciones civiles y políticas que buscaron el reconocimiento de la memoria del Genocidio Armenio en las instancias gubernamentales; finalmente se establecerán algunas conclusiones en torno al análisis comprado realizado.

Marco Metodológico para el Análisis Comparado

El presente artículo busca establecer similitudes y disimilitudes significativas entre dos registros victimo-memoriales: la memoria de la esclavitud y del Genocidio Armenio. Para ello, el método comparado permite construir un sistema que clasifique a través de determinados criterios las características de ambas unidades de análisis. Un aspecto metodológico importante consiste en seleccionar casos que compartan ciertas características homogéneas.

Al respecto, Giovanni Sartori (2002) afirma lo siguiente:

Cuando afirmamos que ciertas cosas o características se pueden comparar, lo que damos por sobreentendido es que pertenecen al mismo género, especie o subespecie; en suma, que pertenecen a una misma 'clase'. Viceversa, cuando sostenemos que dos o más cosas no son comparables, lo que damos por sabido es que son 'heterogéneas', es decir, que no pertenecen al mismo género. La posibilidad de comparación se basa entonces en la homogeneidad. Por el contrario, la imposibilidad de comparación está dada por la heterogeneidad. Por supuesto que homogeneidad y heterogeneidad no son in natura; son clases fabricadas por la lógica clasificatoria, o si se quiere por nuestros criterios de clasificación. (p. 268)

Los criterios de clasificación utilizados para construir un sistema de análisis comparado deben permitir observar, de manera sistemática, las similitudes y disimilitudes de ambos casos seleccionados; luego, a través de la interpretación en base a los datos sometidos al proceso clasificatorio, se establecerán generalizaciones que permitan comprender en qué medida ambos registros victimo-memoriales comparten características y procesos similares que ayudarán a ensayar nuevas hipótesis de trabajo, así como comprender sus disimilitudes a través del análisis del contexto y la configuración conceptual específica de cada caso en particular.

Al respecto, Giovanni Sartori (1994) afirma lo siguiente:

De lo afirmado hasta este punto puede concluirse que comparar implica asimilar y diferenciar en los límites. Si dos entidades son iguales en todo, en todas sus características, es como si fuesen la misma entidad, y todo termina ahí. A la inversa, si dos entidades son diferentes en todo, entonces es inútil compararlas, y del mismo modo todo concluye aquí. Las comparaciones que sensatamente nos interesan se llevan a cabo entre entidades que poseen atributos en parte compartidos (similares) y en parte no compartidos (y declarados no comparables). (p. 35)

Tomando en cuenta los criterios metodológicos expuestos, la hipótesis principal del estudio es la siguiente:

La memoria de la esclavitud y del Genocidio Armenio guardan relación de similitud en la medida en que ambas constituyen registros victimo-memoriales que encuentran en la memoria de la Shoá y la ley Gayssot el sustrato político y jurídico que permitirá reivindicar sus propias demandas memoriales. Pese a presentar características específicas, ambas memorias, en tanto registros victimo-memoriales, atraviesan procesos similares de lucha para lograr su inscripción en la memoria oficial francesa, movilizándolo sus propias versiones de la historia hasta lograr, de esta forma, el reconocimiento público de sus memorias a través de políticas públicas y dispositivos normativos emblemáticos.

Los tres dispositivos normativos emblemáticos utilizados en el análisis del presente artículo son los siguientes:

- Ley N° 90-615 del 13 de julio de 1990 (Légifrance), comúnmente llamada Ley Gayssot. Esta ley fue planteada y expuesta ante el Parlamento Francés por el Diputado del Partido Comunista Francés Jean-Claude Gayssot, la cual establece, en sus dos primeros artículos, lo siguiente:

Article 1: Toute discrimination fondée sur l'appartenance ou la non-appartenance à une ethnie, une nation, une race ou une religion est interdite.

Article 2: Le 21 mars de chaque année, date retenue par l'Organisation des Nations Unies pour la Journée internationale pour l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale, la Commission nationale consultative des droits de l'homme remet au Gouvernement un rapport sur la lutte contre le racisme. Ce rapport est immédiatement rendu public.

- Ley N° 2001-434 del 21 de mayo del 2001(Légifrance), comúnmente llamada Ley Taubira. Esta ley fue planteada y expuesta en el Parlamento Francés por Christiane Taubira, Diputada por el Partido Radical de Izquierda, la cual establece, en sus tres primeros artículos, lo siguiente:

Article 1: La République française reconnaît que la traite négrière transatlantique ainsi que la traite dans l'océan Indien d'une part, et l'esclavage d'autre part, perpétrés à partir du XVe siècle, aux Amériques et aux Caraïbes, dans l'océan Indien et en Europe contre les populations africaines, amérindiennes, malgaches et indiennes constituent un crime contre l'humanité.

Article 2: Les programmes scolaires et les programmes de recherche en histoire et en sciences humaines accorderont à la traite négrière et à l'esclavage la place conséquente qu'ils méritent. La coopération qui permettra de mettre en articulation les archives écrites disponibles en Europe avec les sources orales et les connaissances archéologiques accumulées en Afrique, dans les Amériques, aux Caraïbes et dans tous les autres territoires ayant connu l'esclavage sera encouragée et favorisée.

Article 3: Une requête en reconnaissance de la traite négrière transatlantique ainsi que de la traite dans l'océan Indien et de l'esclavage comme crime contre l'humanité sera introduite auprès du Conseil de l'Europe, des organisations internationales et de l'Organisation des Nations unies. Cette requête visera également la recherche d'une date commune au plan

international pour commémorer l'abolition de la traite négrière et de l'esclavage, sans préjudice des dates commémoratives propres à chacun des départements d'outre-mer.

- Ley N° 2001-70 del 29 de enero del 2001(Légifrance), ley relativa al reconocimiento del genocidio armenio de 1915, la cual establece, en su único artículo, lo siguiente:

Article: La France reconnaît publiquement le génocide arménien de 1915. La présente loi sera exécutée comme loi de l'Etat.

El hilo conductor que une a estas tres leyes memoriales emblemáticas es, fundamentalmente, la lucha contra el negacionismo del sufrimiento vivido por los ancestros, sea en contextos genocidarios y en contextos de trata de esclavos, de quienes forman parte de la comunidad judía (la memoria de la Shoah), la comunidad armenia (la memoria del genocidio armenio) y la comunidad afrodescendiente (la memoria de la esclavitud).

Ahora bien, la ley Gayssot establece, principalmente, el marco jurídico para penalizar el negacionismo respecto de la Shoah; asimismo, constituye el marco referencial para la elaboración de la ley Taubira, la cual penaliza el negacionismo de la trata de esclavos, tipificándola como crimen contra la humanidad.

Al respecto, Françoise Vergès (1994) afirma lo siguiente:

Cabe mencionar que el discurso de la memoria de la esclavitud se basa en una suerte de apropiación del vocabulario elaborado en torno a la destrucción de los judíos de Europa, aunque estos dos eventos, la esclavitud colonial y la Shoah, no sean comparables debido a la finalidad y a sus diferentes herencias. (p.54).

Asimismo, “la ley Gayssot permitió, posteriormente -específicamente el 12 de octubre de 2006-, que la Asamblea Nacional Francesa adoptase la propuesta de ley que buscaba penalizar la negación del Genocidio de los Armenios” (Thus, 2013, p.102-103).

En ese sentido, la ley Gayssot constituye la piedra angular para la edificación de políticas públicas memoriales y la promulgación de leyes memoriales que, interdependientemente, cristalizan, de manera articulada, las distintas experiencias de acción colectiva en torno al reconocimiento de los registros victimo-memoriales en el espacio público.

El propósito del estudio es comprender de qué manera ambos registros victimo-memoriales –la memoria de la esclavitud y la memoria del Genocidio de los Armenios– logran, a través de la acción colectiva de ambas comunidades memoriales, empoderar en la agenda gubernamental de Francia sus demandas de reconocimiento memorial. Asimismo, comprender, de manera integral, cómo se van concatenando las diversas acciones emprendidas y logros obtenidos de distintas comunidades memoriales en la lucha por inscribir otras versiones de la historia en la narrativa de la memoria oficial.

A continuación, se establecen los criterios de clasificación utilizados para el análisis de las similitudes y disimilitudes entre ambos registros victimo-memoriales.

Tabla N°1.**Crterios de clasificacin para el anlisis
de las similitudes y disimilitudes**

CRITERIO DE CLASIFICACIÓN	SIMILITUDES	DISIMILITUDES
<p>Identidades simbólicas construidas a partir del discurso memorial y de victimización.</p>	<p>Ambos registros victimo-memoriales construyen identidades simbólicas sobre la base de la experiencia del sufrimiento vivido por los ancestros, así como también sobre la necesidad de reivindicar la memoria de comunidades culturales que aún experimentan exclusión y discriminación por parte del Estado-nación moderno.</p>	<p>La memoria de la esclavitud construye una identidad simbólica sobre la base de la experiencia colonial de la trata de esclavos y de la explotación inhumana de la fuerza de trabajo de los cautivos.</p> <p>La memoria del Genocidio Armenio construye una identidad simbólica sobre la base del genocidio que atravesó el pueblo armenio a partir del 24 de abril de 1915, perpetrado por el Imperio Otomano a través del régimen de los Jóvenes Turcos.</p>
<p>Crítica al sentido de unicidad de la ciudadanía clásica del proyecto republicano.</p>	<p>Ambos registros victimo-memoriales establecen, desde sus propias características y experiencias, una crítica al sentido de unicidad de la ciudadanía clásica y al proceso de homogenización del proyecto republicano, abriendo el debate sobre la necesidad de repensar la función del Estado-nación moderno en el tratamiento de las demandas memoriales y en el reconocimiento e inclusión de sus versiones de la historia en la memoria oficial.</p>	<p>La memoria de la esclavitud, por un lado, forma parte del pasado colonial de la república francesa.</p> <p>La memoria del Genocidio Armenio, por otro lado, ingresa a la historia francesa a partir de la llegada de gran cantidad de armenios al suelo francés a causa de la diáspora.</p>

<p>Acción asociativa en torno a la reivindicación de ambos registros victimo-memoriales.</p>	<p>Ambos registros victimo-memoriales encuentran en la acción asociativa un camino hacia el empoderamiento de sus demandas memoriales en el espacio público.</p>	<p>La memoria de la esclavitud, en tanto registro victimo-memorial, es impulsada política y socialmente por distintos movimientos y organizaciones civiles, siendo las más importantes: el movimiento político literario Négritude, Les Anneaux de la mémoire y el Comité para la Memoria de la Esclavitud.</p> <p>La memoria del genocidio armenio, en tanto registro victimo-memorial, es impulsada política y socialmente por el Comité de defensa de la causa armenia.</p>
<p>Producción de políticas y dispositivos normativos que permiten el reconocimiento de las demandas memoriales en la agenda pública.</p>	<p>Ambos registros victimo-memoriales encuentran en la ley Gayssot los fundamentos tanto políticos como jurídicos para convertir sus demandas memoriales en políticas y dispositivos normativos concretos, logrando empoderar sus versiones de la historia en el espacio público.</p>	<p>La memoria de la esclavitud, a través de la Ley Taubira (Ley N° 2001-434), logra que el negacionismo colonial sea condenado.</p> <p>La memoria del genocidio armenio, a través de la Ley N° 2001-70 del 29 de enero de 2001, logra el reconocimiento del genocidio armenio por parte del parlamento francés, constituyéndose como la segunda ley histórico-memorial aprobada en este país.</p>

Fuente: elaboración propia.

A continuación, se pasará a desarrollar las características de ambos registros victimo-memoriales, haciendo uso de los criterios de clasificación y el análisis de similitudes y disimilitudes establecidos en la Tabla N°1.

Memorias Post-Coloniales en el Espacio Público: La Esclavitud y los Colonizadores

La narrativa oficial de la memoria nacional francesa rechaza, de manera sistemática, la memoria de la esclavitud, otorgándole un lugar marginal. Esta será el reflejo de la pretensión de universalidad del discurso de la modernidad europea, presentándose como portadora de una

cultura civilizadora, estableciendo políticas de olvido con el propósito de ocultar partes significativas de la historia que puedan generar lesiones en la unidad nacional y en el discurso de la ciudadanía clásica republicana. Es en este contexto donde la memoria de la esclavitud será reclamada por los descendientes de cautivos y esclavos, portadores de una versión diferente de aquello que sucedió durante esta etapa de la historia. La memoria de la esclavitud expresará sus exigencias: inscribir una verdad histórica, admitir la diversidad, reconocer las resistencias y contribuciones de los esclavos y ofrecer un discurso alternativo al de la pureza étnica y construir un *vivre ensemble* que acepte las diferencias (Blanchard & Veyrat-Masson, 2008).

Este conflicto entre las dos narrativas, la nacional y la de las memorias poscoloniales, movilizará a las organizaciones militantes en torno al empoderamiento de una nueva lectura de la historia. Cabe mencionar que el pasado colonial es, incluso hoy, un punto ciego en la historia de Francia. En el campo historiográfico, la historia colonial nunca ha sido elevada al rango de prestigioso conocimiento académico. La tabla de contenido del libro *Lieux de mémoires* dirigida por Pierre Nora es, a este respecto, particularmente simbólica: esta obra pionera y monumental, que es emblemática de la memoria colectiva de Francia, dedica un solo artículo al período colonial en Francia, a través de un estudio sobre la exposición colonial de 1931. Ningún artículo está dedicado a la esclavitud o la guerra en Argelia. Originalmente concebido como una suma destinada a deconstruir la historia nacional, presentando una narración idílica de la historia, los tres volúmenes de la obra en mención refuerzan la narrativa nacional, pasando nuevamente en silencio ciertos períodos oscuros relacionados al esclavismo y al colonialismo (Kesslassy & Rosenbaum, 2007).

Esta realidad refuerza la sensación de singularidad de la memoria nacional sin reconocer los otros registros memoriales existentes, los cuales presentan sus propias lógicas de selección de los hechos históricos y su propia interpretación de la historia. Este no reconocimiento público generará que los registros memoriales busquen expresarse políticamente, siendo, en el caso de la memoria de la esclavitud, el movimiento políti-

co-literario de la *négritude*², que tuvo como portavoces a líderes sociales de territorios de ultramar y de las Antillas francesas, el inicio de un proceso de reclamo de identidad en torno a la reivindicación de sus memorias durante la década de 1930. Este despertar de la memoria anticolonial, basada en el panafricanismo y en la “unidad africana” (Navarro, 2020, p.3), se formará en reacción a la amnesia colectiva de la esclavitud, erigida por la política estatal después de la abolición (Michel, 2010).

Respecto al movimiento la *négritude*, Navarro (2020) afirma lo siguiente:

La *négritude* no es un movimiento armónico y unísono, al contrario, es diverso. En él se encuentran las experiencias de ruptura con la “asimilación” y la configuración político-cartográfica del mundo colonial francés; también el sentido de las nuevas unidades políticas nacientes en el Caribe y en África, como comunidades políticas y culturales tensadas por los principios generales de las identificaciones étnico-raciales heterogéneas y, en estos términos, la búsqueda de los contenidos de la solidaridad. Esta se definía a partir del principio de la “unidad africana”, en una dialéctica de reconfiguración de los elementos impuestos por el supuesto “vacío histórico africano” que la ideología colonial francesa inscribía a lo largo del concepto de “África” y “négre”. (p. 3)

La *négritude* establece una fuerte denuncia contra la política del olvido y la política asimilacionista, generando la afirmación de una identidad inspirada “en la propia experiencia existencial y social de lo que significa el ‘Ser africano’ y la propia ‘África’” (Navarro, 2020, p.3). Esta afirmación identitaria se construye sobre la base de un discurso que reivindica el orgullo de la herencia cultural y racial africana, así como del reconocimiento de la experiencia propia del sufrimiento de los cau-

2 *Négritude* es un movimiento tanto literario como político, fundado en París en la década de 1930 por estudiantes negros de las Indias Occidentales y África. Los fundadores del movimiento, Aimé Césaire, Léopold Senghor y Léon Damas, esperaban eliminar las barreras entre los estudiantes de las colonias francesas. La *Négritude* es universal, un movimiento que abarca a todas las poblaciones negras del mundo; es un movimiento complejo que denuncia el colonialismo, rechaza la dominación occidental y defiende la noción del *yo negro*. Es a través de la literatura que Césaire y Senghor comienzan a encontrar sus voces políticas.

tivos y esclavos. “Esta autoafirmación de la négritude contribuye a repensar la representación memorial del esclavo a través de una figura distinta de aquella única figura pasiva del hombre encadenado en las caleras de los barcos” (Michel, 2010, p. 121).

Esta nueva manera de representar la figura del esclavo va a iniciarse en la escena local, en los territorios de ultramar, o en los círculos diaspóricos al interior de las metrópolis. El no reconocimiento oficial se explica, precisamente, por la lucha en torno al control del sentido de la historia, es decir, al conflicto entre, por un lado, la narrativa del mito civilizador de la colonización y la grandeza de la república asimilacionista y abolicionista y, por otro lado, la historia de la memoria de la esclavitud, la cual es impartida débilmente a través de las élites políticas nacionales.

Veremos que la trayectoria histórica e institucional del reconocimiento de la trata de esclavos como un crimen contra la humanidad será el resultado de una serie de momentos significativos que comienza con la adopción de la ley del 30 de junio de 1983, ley relativa a la conmemoración de la abolición de la esclavitud. Esta ley, dirigida, principalmente, a los habitantes de los territorios de ultramar, establece que el 27 de abril de cada año o, en su defecto, el día más cercano, se deberá dedicar una hora, en todas las escuelas primarias, colegios y escuelas secundarias de la República, a la reflexión sobre la esclavitud y su abolición (Michel, 2010). Sin embargo, esta ley de orientación republicana no contempla el reconocimiento de la esclavitud como un crimen contra la humanidad y tampoco toma en cuenta los recuerdos y testimonios de aquellos que la sufrieron; esta ley busca, fundamentalmente, reforzar la legitimidad de la misión civilizadora del República abolicionista.

Con respecto a esta ausencia de voluntad política para el reconocimiento de la memoria de la esclavitud en el espacio público, la acción asociativa empezará a tomar mayor relevancia. Por ejemplo, en Bordeaux y Nantes, con *Les Anneaux de la mémoire*, la presencia del activismo por la memoria de la esclavitud demostrará una acción más o menos dinámica en relación con los problemas políticos locales.

La acción militante de los comités, asociaciones e individuos que se afilian histórica o genealógicamente a la tragedia de los esclavos, desarrolló una marcha muy importante el 23 de mayo de 1998 para exigir el reconocimiento de la esclavitud como un crimen contra la humanidad y la edificación de un memorial de las Antillas. Esta marcha generará que los organizadores funden, en junio de 1999, una estructura permanente: *Le Comité marche du 23 mai*. “Este Comité desempeñará un rol activo de gestor de la memoria de la esclavitud”. (Michel, 2010, p. 126)

A partir de esta organización, y de las movilizaciones colectivas, se difundirá una versión alternativa de la memoria de la esclavitud en el espacio público, encontrando, de esta manera, una privilegiada atención por parte de la mayoría parlamentaria, materializada en la voz mediadora de Christiane Taubira. Diputada por el Partido Radical de Izquierda, Christiane Taubira participará en el proceso de traducir este nuevo régimen memorial de la esclavitud en un programa público a través de la Ley N° 2001-434, establecida el 21 de mayo del 2001, la cual reconoce la trata y la esclavitud como crimen de lesa humanidad (Michel, 2010).

Esta ley constituirá una ruptura en la concepción republicana de la memoria de la esclavitud (la memoria de la República Abolicionista) a favor de un nuevo registro victimo-memorial de la esclavitud (la memoria del sufrimiento y las luchas de los esclavos).

Respecto a la ley Taubira, Benjamin Stora (2007) afirma lo siguiente:

La esclavitud fue considerada como un crimen contra la humanidad desde 1947, por una resolución de las Naciones Unidas; sin embargo, no abordó la cuestión del genocidio. Es el reconocimiento del genocidio judío lo que ha provocado distintos reclamos en torno al reconocimiento de genocidios ocasionados contra otras minorías desde la década de 1980 y, especialmente, en la década de 1990 (pp. 81-82).

Mientras que la ley de Gaysot condena la negación del genocidio judío, la ley Taubira condena un nuevo tipo de negacionismo que es el negacionismo colonial.

Aunque la ley Taubira inaugura una ruptura importante en términos de representaciones oficiales de la memoria de la esclavitud consagrando el reconocimiento de las víctimas, esto no implica, explícitamente, ningún arrepentimiento del Estado-nación. Si bien el presidente Jack Chirac, en su discurso pronunciado en Madagascar el 21 de julio de 2005, reconoció la responsabilidad de la república francesa en las masacres cometidas el año 1947, la descolonización de la memoria nacional no es más que parcial puesto que para Jack Chirac sí hubo una colonización justa y justificada. Esta resistencia del discurso oficial se encuentra en la dificultad de aplicar la ley. Ante esta dificultad, las acciones asociativas y las fuertes presiones memoriales logran que Jack Chirac decida fijar el 10 de mayo del año 2006 como el primer día de la conmemoración de la esclavitud y sus aboliciones, después de cinco años de aprobada la Ley Taubira. La presión de las movilizaciones colectivas ha sido, como se indicó anteriormente, muy importante, puesto que permite que el gobierno asuma políticamente las solicitudes de reconocimiento y la aplicación concreta de la ley.

Para concluir esta sección, cabe señalar que la lucha por el reconocimiento de la memoria de la esclavitud en el espacio público representa la necesidad colectiva de inscribir en la memoria oficial de la nación francesa el discurso memorial de las comunidades que han sufrido durante este período. Esta necesidad de inscripción histórica indica no solo un cambio en la lógica de las acciones de los grupos y movimientos sociales, sino también un cambio que puede entenderse como la demanda de una nueva forma de practicar la ciudadanía sobre la base de una Identidad cultural que moviliza la acción colectiva (Audrey, 2009).

Para remarcar esta nueva tendencia de participación de los movimientos sociales, Audrey Célestine (2009) afirma lo siguiente:

Estos movimientos se caracterizan por la defensa de nuevas identidades, las cuales no serían reducibles a la de clase social. Para los participantes en estos movimientos, la producción de identidades es también una forma de revertir las relaciones de poder. El trabajo de Ronald Inglehart sirve como telón de fondo para el trabajo de los defensores del paradigma de

identidad, como Alberto Melucci y Alain Touraine, quienes insisten en un corte entre un antes marcado principalmente por el movimiento obrero y un movimiento posterior, llevando valores posmaterialistas. (p. 14)

Pero estas reivindicaciones no deben verse como un proceso contra la República, sino contra el sentido de singularidad y exclusión de la memoria oficial. Este proceso no implica un comunitarismo destinado a la estructuración de enclaves culturales, sino más bien fortalecer la memoria de la nación mediante la aceptación de otras sensibilidades, otros tipos de memorias (Stora, 2007).

Respecto a este punto señalado, Benjamin Stora (2007) afirma lo siguiente:

Yo también defiendo la herencia republicana. La diferencia es que estoy a favor de integrar las nuevas historias en la memoria republicana, para enriquecerla. Es necesario llegar a una narrativa nacional que integre la experiencia, el dolor, las diferentes prácticas religiosas de unos y otros. Adaptar el discurso republicano, teniendo en cuenta las diversidades, pero manteniéndose firmes en las prácticas de igualdad, y no hundirse en el comunitarismo, que a menudo es una forma de exaltación de las diferencias, en particular religiosas. (...) Debemos continuar defendiendo a la República en forma de igualdad para todos, más allá de cualquier nacionalismo étnico o racial. (p. 52)

El sentido de *unicidad* que Renan reclamaba en su discurso es contradictorio con la diversidad cultural real, una diversidad que comienza a alzar la voz para expresar su verdad de los hechos y ganar su lugar en la historia. La lucha anticolonial es una lucha contra la historia oficial, contra el proyecto *asimilacionista*³ de la República (Poutignat & Streiff-fenart,

3 La asimilación se concibe cada vez más como un proceso de estandarización cultural a través de la transformación de los inmigrantes. La asimilación se define como el proceso que conduce a la disolución de los grupos étnicos y la absorción de sus miembros en la sociedad de acogida. La condición necesaria para completar dicho proceso es la transculturación de lo étnico. Pero este proceso de *transculturación de lo étnico* no es un proceso que desarrolla una asimilación completa ya que la misma movilidad étnica genera

1995), contra la memoria y el olvido sistemáticamente contruidos por el aparato del Estado moderno. También podemos decir que esta lucha es contra el significado de un discurso que estigmatiza, que moviliza una gramática determinada para negar al *otro* y colocarlo al margen de la legitimidad nacional. La dificultad para comprender la esclavitud puede explicarse a partir de su uso metafórico, ofreciendo siempre un vocabulario para describir la explotación más brutal. La metáfora de la esclavitud sigue siendo hegemónica: describe la prostitución, la situación de la mujer, el trabajo forzado, el trabajo infantil, las condiciones de trabajo en fábricas y oficinas. Esta descripción hegemónica de la esclavitud les da a las diversas memorias de explotación y abuso una dimensión contemporánea. “La esclavitud continúa estableciendo el estándar para describir una experiencia de negación de dignidad y negación de reconocimiento” (Blanchard & Veyrat-Masson, 2008, p. 161).

El Reconocimiento del Genocidio Armenio: Un Signo de Integración a la Nación

El caso del Genocidio Armenio tiene características diferentes en comparación a la memoria de la esclavitud. Aunque ambos casos contienen un registro victimo-memorial en su configuración discursiva, en el que sus recuerdos se mezclan con el sufrimiento colectivo, las controversias memoriales en torno al genocidio armenio se desarrollan en otro teatro geopolítico. Cabría preguntarse lo siguiente: ¿Por qué el Estado-nación francés, que ya tiene mucho que ver con su historia, se entromete en un asunto memorial que no le concierne directamente?

Aunque el Genocidio Armenio, hecho que inició el 24 de abril de 1915, tuvo lugar fuera de Francia, la diáspora hará que una gran población

otras formas culturales de expresión (etnicidad). Es decir, la concepción de la unidad tribal considerada aisladamente como una unidad discreta desde el enfoque objetivista y sistemático, será reemplazada por una concepción del grupo étnico más bien como una unidad potencialmente universal, definida contextualmente por sus límites y estudiada bajo un enfoque dinámico y *subjetivista*. A través de este cambio en las concepciones del grupo étnico, señala Eriksen, el objeto de investigación sobre el origen étnico ha pasado del estudio de las características de los grupos al estudio de las propiedades de un proceso social, relacional y dinámico (Poutignat & Streiff-ferart, 1995).

armenia, en calidad de refugiados, ingrese al territorio francés, principalmente, como mano de obra barata. Este proceso de diáspora se caracterizará por un cambio de perfil social en comparación a la diáspora acontecida años atrás. Anteriormente la migración armenia agrupaba a las élites de Armenia, orientadas al intercambio cultural; luego del genocidio, el grupo social que se verá obligado a abandonar sus tierras será el campesinado. Como dice Aida Boudjikianian-Keuroghlian: “En el siglo XX, de una diáspora de élite, nos mudamos a una diáspora de refugiados; y la tierra ancestral está vaciando a sus habitantes armenios” (Dedeyan, 1982, p. 626).

Ahora bien, el contrato de trabajo representó, inicialmente, un mecanismo de seguridad para los emigrantes. Por su parte, los empleadores proporcionaron, además de salarios, vivienda, atención médica y, a veces, alimentos. Ayudaron a asegurar la fuerza laboral armenia en una región, incluso en una empresa. “Es el caso de la Sociétté lyonnaise de Soie Artificiell, en Décines, cerca del centro de Lyon; también de la empresa de calzado Pellet en Saint-Maurice-de-Beynost, así como los talleres de construcción de Drôme, en Valence” (Basmadjian, 1979, p. 62).

Este contacto con Francia generará las condiciones para el surgimiento de una identidad franco-armenia, la cual lleva a Anahide Ter Minassian a decir que “la cultura armenia ya no es solo un conocimiento, sino que sigue siendo una sensibilidad y, por lo tanto, un sistema de comunicación” (Ter Minassian, 1983, p.54).

Respecto al concepto de Identidad nacional, Anahide Ter Minassian (1983) afirma lo siguiente:

La identidad nacional es, en principio, nostalgia por los orígenes. Una vaga búsqueda del tiempo perdido, acompañada de la conciencia de pertenecer a una comunidad explotada, a una diáspora centrífuga. La identidad nacional también es lucidez para existir. Cada organismo vivo, cada comunidad humana busca luchar contra su desaparición. Los armenios derivan de su larga historia y asombrosa longevidad. Además, el sentimiento de identidad esconde, en profundidad, un sentimiento de frustración colectiva cuyas

causas son múltiples. La pérdida lingüística de la segunda y tercera generación conduce a la ansiedad de la asimilación y desaparición. (pp. 52-54)

Esta identidad franco-armenia, basada en la memoria colectiva, conceptualizada también como una “identidad de consuelo” (Amselle, 1996, p. 171), posibilita la cohesión en la movilización social y política. La memoria de la Shoah, cabe resaltar, funda una de las primeras leyes conmemorativas bajo el registro víctima-memorial.

La memoria de la Shoah será el referencial para los colectivos franco-armenios. El reconocimiento público de la memoria de la Shoah, a partir de la ley Gaysot, constituirá el referencial normativo para hacer valer sus demandas víctima-memoriales ante las autoridades públicas. En ese sentido, la comunidad armenia va tomando consciencia, gradualmente, que el genocidio de 1915 tiene una clasificación legal definida por la “Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio de 1948” (IIDH, 1992). Es con motivo de la conmemoración del 50 aniversario del genocidio armenio, el 24 de abril de 1965, que “la Armenia soviética y la diáspora armenia tienen la intención de afirmar este reclamo de reconocimiento ante las Naciones Unidas” (Michel, 2010, p. 111). Pero las presiones turcas son tales que este reclamo se convierte en punto muerto.

El 18 de junio de 1987, el Parlamento Europeo pedirá que Turquía reconozca el genocidio armenio. Yves Ternon mostrará en Francia que las reivindicaciones memoriales que exige la comunidad armenia datan de mediados de la década de 1960, logrando que la Asamblea Nacional adopte por unanimidad la ley sobre el reconocimiento del Genocidio Armenio. Sin embargo, bajo presión del gobierno, incluido Hubert Védrine, el Senado rechaza incluir este proyecto de ley en la agenda.

Habrá que esperar años después para la aprobación de la Ley N° 2001-70 del 29 de enero de 2001, ley sobre el reconocimiento del genocidio armenio, constituyéndose como la segunda ley histórico-memorial aprobada por el parlamento francés. Pero esta ley será exclusivamente declarativa, sin presentar un marco que permita la penalización en caso de negacionismo. Las luchas de las asociaciones armenias y la participación política del *Comité de defensa de la causa armenia* continuaron

hasta obtener sus primeros resultados el año 2006, cuando la Asamblea Nacional votó por una nueva propuesta que complementarían la Ley N° 2001-70 del 29 de enero. Dicha complementación establecía un segundo artículo importante que sancionaba el negacionismo del Genocidio Armenio. Sin embargo, esta propuesta no fue aprobada por el Senado.

Al respecto, Bilbao (2008) afirma lo siguiente:

El 12 de octubre de 2006 la Asamblea Nacional aprobó una Proposición de Ley presentada por el Grupo Socialista tendente a reprimir la negación de la existencia del genocidio armenio, la masacre cometida por el imperio otomano en 1915, que se saldó con la muerte de un millón y medio de armenios, asesinados o deportados. () Esta proposición, registrada el 12 de abril de 2006, no llegó a ser aprobada por el Senado antes de que finalizara, en junio de 2007, la XII Legislatura. (p. 58)

Se pretendía incorporar a la Ley N° 2001-70 del 29 de enero la posibilidad de castigar “con las penas previstas por el art. 24 bis de la ley de 1881 sobre la libertad de prensa a quienes negasen, por alguno de los medios enunciados en el art. 23 de dicha ley, la existencia del genocidio armenio de 1915” (Bilbao, 2008, p.59).

Cabe mencionar que la ley Gaysot incorpora el artículo 24 bis de la ley de 1881, con el cual castiga exclusivamente la negación de los crímenes contra la humanidad cometidos durante la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, ello no impide la extensión de su campo de aplicación a otros crímenes, pero siempre que haya una decisión judicial que califique el crimen negado como crimen contra la humanidad (Bilbao, 2008).

En ese sentido, la propuesta de ley del 12 de octubre del 2006, que incorpora el artículo 24 bis de la ley de 1881 a la Ley N° 2001-70 del 29 de enero, evidencia la influencia de la ley Gaysot en la lucha contra el negacionismo que emprende la comunidad armenia. Pero, como es mencionado líneas arriba, dicha propuesta de ley no fue aprobada ya que el Genocidio Armenio sucedió cuando aún no estaba tipificado el delito de genocidio en la justicia internacional.

Al respecto, Bilbao (2008) afirma lo siguiente:

En ese sentido, tanto el genocidio de Rwanda como el de la exYugoslavia responden a esa exigencia, porque tras su creación, ambos TPI han dictado varias sentencias condenatorias por genocidio. En cambio, el genocidio armenio no satisface este criterio. Ocurrió en un momento histórico en el que no existía ni la noción de genocidio ni justicia internacional. De hecho, una sentencia del TGI de París de 2004 vino a confirmar que en Francia la negación del genocidio armenio no era delito. (p. 59)

Pese a ello, este importante agregado normativo en la propuesta de ley del 12 de octubre del 2006 permite dar cuenta del nivel de influencia de la ley Gaysot, así como se puede afirmar que “el modelo memorial de la Shoah también se desarrollará como un paradigma” (Surel, 2005, p. 125), permitiendo la movilización y reivindicación de otros registros víctima-memoriales. La Shoah, como paradigma, establece una matriz que guía la formulación de otras políticas de memoria pública y constituye, en ese sentido, un marco de referencia indispensable para la causa armenia.

Conclusiones

A pesar de las diferencias históricas, hemos visto que ambos casos tienen características similares. Aunque la esclavitud no constituye propiamente un genocidio sino un medio de producción basado en la explotación y la negación de la humanidad de los esclavos negros, la memoria de la esclavitud estructurará un discurso de victimización construyendo una identidad colectiva basada en un pasado colonial de sufrimiento. Si bien un genocidio es la masacre sistemática de un pueblo por razones de pertenencia étnica, racial o religiosa en la era moderna con el objetivo de desaparecerlo, el genocidio es también un hecho histórico fundador y productor de identidades colectivas sobre la base de la victimización y del sufrimiento vivido y testimoniado por sus protagonistas. Ambos registros memoriales hacen referencia a las víctimas de la esclavitud y del genocidio armenio: víctimas de los oto-

manos, por un lado, y de los occidentales, por el otro. También víctimas del silencio histórico e institucional del proyecto de homogenización republicano y del sentido de *unicidad* de la ciudadanía moderna.

Sin embargo, desde hace algunos años existe un proceso de reivindicación memorial impulsado por las minorías culturales. Asimismo, podemos observar el desarrollo de una serie de leyes memoriales que se estructuran como marcos normativos referenciales para las luchas memoriales de otros registros memoriales. Se puede decir que ambas memorias, la de la esclavitud y del genocidio armenio, caen dentro del marco normativo de la Ley de Gayssot. Pero lo más importante a tener en cuenta es el hecho de que la memoria de la Shoah se desarrolla como un paradigma al presentar una visión del mundo del sufrimiento de las personas víctimas de un proceso de genocidio. Esta visión del mundo articula un discurso de victimización que será utilizado por los portadores de la memoria de la esclavitud, estructurando su propio discurso memorial sobre la base de este paradigma de sufrimiento colectivo, sin que las características del genocidio judío sean similares a las de la esclavitud.

Finalmente, queda preguntarnos hasta qué punto las demandas de reconocimiento memorial definen la transformación no solo de la narrativa de la memoria nacional de Francia, sino también las condiciones sociales, económicas y políticas que permiten reconocer nuevas formas de sentir y practicar la ciudadanía en una nación que comienza, poco a poco, a experimentar la dinámica social en torno a un pasado que se expresa políticamente en el presente, sin dejar de imaginar un futuro cercano donde las heridas históricas sean el prisma a través del cual la humanidad pueda leer su propia historia y crear, a partir de dicha lectura compleja, difícil, pero fructífera a la vez, las posibilidades para el reencuentro, el reconocimiento y el perdón.

Bibliografía

Amselle, J., (1996). *Vers un Multiculturalisme Français. L'empire de la coutume*. Paris: Edition Flammarion.

Association Culturelle Arménienne de Marne-la-Vallée (France) (05 de agosto de 2021). *Journal Officiel de la République Française*. URL:<http://www.acam-france.org/>

Basmadjian, V., (1979). *Les Arméniens: Réveil ou Fin?* Paris: Editions Etente.

Célestine, A., (2009). *Mobilisation collective et construction identitaire. Le cas des Antillais en France et des Portoricains aux Etats-Unis*. Thèse doctoral. Ecole Doctoral de Science Po Paris.

Comité Marche du 23 Mai 1998 (05 de agosto de 2021). *Status du Comité du Marche 23 Mai 1998 «CM98»*. URL: <http://cm98.fr/wp-content/uploads/2019/08/STATUTS-VALIDES-AG-14042019-.pdf>

Constant, F., (1998). *La Citoyenneté*. Paris: Edition Montchrestien.

Dedeyan, G., (1982). *Histoire des Arméniens*. Toulouse: Privat.

Halbwachs, M., (1994). *Les cadres Sociaux de la mémoire*. Paris: Edition Albin Michel.

Halbwachs, M., (1968). *La mémoire collective*. Paris: Edition Presse universitaire de France.

HERMES 52 Cognition, communication, politique (2008). *Les guerres de mémoires dans le monde*. Paris: Edition CNRS, Paris, 2008.

Keslassy, E. y Rosenbaum, A., (2007). *Mémoires Vives. Pourquoi les communautés instrumentalisent l'Histoire*. Paris: Edition Bourin éditeur.

Légifrance (05 de agosto de 2021). *Loi n° 90-615 du 13 juillet 1990 tendant à réprimer tout acte raciste, antisémite ou xenophobe*. URL: <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000532990/>

Légifrance (05 de agosto de 2021). *Loi n° 2001-434 du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité*. URL: <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORF-TEXT000000405369/>

Légifrance (05 de agosto de 2021). *LOI n° 2001-70 du 29 janvier 2001 relative à la reconnaissance du génocide arménien de 1915 (1)*. URL: <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000403928>

Les Anneaux de la Mémoire (05 de agosto de 2021). URL: <https://www.anneauxdelamemoire.org/>

Michel, J., (2010). *Gouverner les mémoires. Politiques mémorielles en France*. Paris: Edition Presse Universitaire de France.

Namer, G., (2000). *Halbwachs et la mémoire sociale*. Paris: Edition l'Harmandattan.

Nieto, R., (1992). *IIDH Instituto Interamericano de Derechos Humanos*. Costa Rica: Servicio Editorial del IIDH.

Poutignat, P. y Streiff-fenart, J., (1995). *Théorie de l'ethnicité*. Paris: Edition Presse Universitaire de France.

Ramos, A., (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *ALTERIDADES 21 (42)*, pp.131-148.

Ricoeur, P., (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta.

Sartori, G. (2002). *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sartori, G. y Morlino L., (1994). *La comparación en las ciencias sociales*. Barcelona: Alianza Editorial.

Schnapper, D., (1994). *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*. Paris: Edition Gallimard.

Stora, B., (2007). *La guerre des mémoires. La France face à son passé colonial*. Paris: Edition de l'aube.

Stora, B. y Temime, E., (2007). *Immigrances*. Paris: Editions Hachette.

Ter Minassian, A., (1983). *La Question Arménienne*. Paris: Edition Parenthèses.

Thus, V., (2013). *El antinegacionismo jurídico: derecho internacional vs derecho local*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Vergès, F., (2008). "Esclavage colonial: quelles mémoires? Quels héritages?", en Pascal Blanchard et Isabelle Veyrat-Masson, ed., *Les guerres des mémoires. La France et son Histoire*. Paris: Edition la découverte.