

Gestión de la diversidad etnocultural en la construcción identitaria en África subsahariana. El caso de Costa de Marfil*

<https://doi.org/10.22395/csye.v12n23a10>

Goualo Lazare Flan

Universidad de Guadalajara, México

lazare_flan@ucol.mx

<http://orcid.org/0000-0002-0656-7492>

RESUMEN

En este artículo se discute, desde una perspectiva esencialmente analítica, la gestión de la diversidad etnocultural en África subsahariana a partir de una aproximación al caso marfileño. Se sostiene que la mayoría de los Estados africanos que vivieron la colonización en la asimilación de sus diversidades etnoculturales –establecida por modelos occidentales de homogeneización identitaria–, se vieron sumidos en crisis identitarias que repercutieron en su proceso de construcción poscolonial. El caso instruye a comprender una problemática común al continente africano, que plantea la necesidad de reflexionar en modelos de construcción identitaria apropiados para regiones con enormes diversidades etnoculturales. Se propone un giro decolonial asumido por la interculturalidad como paradigma de construcción identitaria que, al conectar con la cosmovisión clásica africana, significa la revalorización de una antigua civilización propiciada por la resignificación de los más autóctonos orígenes culturales e idiosincrasias identitarias.

Palabras clave: construcción identitaria; diversidad etnocultural; interculturalidad; África subsahariana; Costa de Marfil.

* Cómo citar: Flan, G. L. (2023). Gestión de la diversidad etnocultural en la construcción identitaria en África subsahariana. El caso de Costa de Marfil. *Ciencias Sociales y Educación*, 12(23), 211-233. <https://doi.org/10.22395/csye.v12n23a10>

Recibido: 25 de febrero de 2022.

Aprobado: 7 de julio de 2022.

Management of Ethnocultural Diversity in the Identity Construction in Sub-Saharan Africa. The Case of Ivory Coast

ABSTRACT

This article discusses, from an essentially analytical perspective, the management of ethnocultural diversity in sub-Saharan Africa, based on an approach to the Ivorian case. It is argued that most of the African states that experienced colonization in the assimilation of their ethnocultural diversities - established by Western models of identity homogenization - were plunged into identity crises that had repercussions on their post-colonial construction process. The case provides an insight into a problem common to the African continent, which raises the need to reflect on models of identity construction appropriate to regions with enormous ethno-cultural diversities. A decolonial turn is proposed, assumed by interculturality as a paradigm of identity construction which, by connecting with the classical African cosmivision, means the revaluation of an ancient civilization propitiated by the resignification of the most autochthonous cultural origins and identity idiosyncrasies.

Keywords: identity construction; ethnocultural diversity; interculturality; Sub-Saharan; Ivory Coast.

Gestão da diversidade etnocultural na construção da identidade na África Subsariana. O caso da Costa de Marfil

RESUMO

Este artigo discute, de uma perspectiva essencialmente analítica, a gestão da diversidade etnocultural na África subsaariana, utilizando o caso da Costa do Marfim como ponto de partida. Argumenta-se que a maioria dos estados africanos que experimentaram a colonização na assimilação das suas diversidades etnoculturais - estabelecidas por modelos ocidentais de homogeneização de identidade - foram mergulhados em crises de identidade que tiveram repercussões no seu processo de construção pós-colonial. O caso fornece uma visão sobre um problema comum ao continente africano, o que levanta a necessidade de reflectir sobre modelos de construção de identidade apropriados a regiões com enormes diversidades etno-culturais. É proposta uma viragem descolonial, baseada na interculturalidade como paradigma de construção da identidade que, ao ligar-se à cosmivisão clássica africana, significa a revalorização de uma civilização antiga propiciada pela resignificação das origens culturais mais autóctones e idiosincrasias identitárias.

Palavras-chave: construção da identidade; diversidade etno-cultural; interculturalidade; África Sub-Saariana; Costa do Marfim.

Introducción

Esta investigación es parte del proyecto denominado: “La interculturalidad, una alternativa viable a crisis identitarias en regiones étnica y culturalmente híbridas”, realizado en el marco de una estancia posdoctoral académica en la Universidad de Guadalajara, México, de octubre de 2021 a septiembre de 2022, con el financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia, Humanidades y Tecnología (CONAHCYT).

La diversidad etnocultural constituye una característica particular de las sociedades africanas, en general. En esta parte del mundo, la realidad etnológica híbrida ha hecho de la diversidad etnocultural una cuestión conectada con la estructura identitaria del continente, la cual ha permanecido antes, durante y después de la invasión colonial occidental.

Antes de la invasión colonial occidental, la diversidad etnocultural había sido manejada a partir de una cosmovisión singular asentada, de acuerdo con Tempels (1945), en la teoría de las fuerzas vitales. No obstante, durante la colonización, esta diversidad etnocultural supuso dificultades para las administraciones co-loniales (Bidima, 2007), por enfrentarse al dilema de cómo someter a las normas coloniales a pueblos tan diferentes (lingüística, ontológica y culturalmente), encajonados dentro de circunscripciones administrativas delineadas artificial y arbitrariamente (Rossantanga-Rignault, 2012) conocidas posteriormente como Estados. En otras palabras, se planteaba la dificultad de cómo entender a esta diversidad etnocultural intensa para someterla a las normas coloniales. De modo tal que, la gestión de la diversidad etnocultural africana durante la colonización se hizo de dos principales formas prácticamente dialécticas: la primera, consistía en asimilar la diversidad etnocultural de suerte a que el colonizado negara su civilización e incorporara la del colonizador; y la segunda, en dejarle al colonizado su civilización, pero manteniéndolo bajo el yugo del colonizador (Bidima, 2007).

Las épocas posteriores a la colonización fueron también atravesadas por la gestión de la diversidad etnocultural como una de las preocupaciones centrales en la construcción de los nuevos Estados-nación. Ahí también, el problema era cómo unir a grupos étnicos que, en muchos casos, tenían poco en común a nivel civilizacional dentro de los Estados improvisados de la nada durante la colonización. Esto es, cómo gestionar a partir de un paradigma de construcción identitaria *ad hoc*, la cada vez más híbrida y compleja diversidad etnocultural dentro de los Estados africanos.

Este artículo discute esta realidad de la gestión de la diversidad etnocultural en África subsahariana a partir de una aproximación al caso marfileño. Se busca analizar las dificultades que han experimentado diversos Estados africanos en su proceso de construcción identitaria en torno a la gestión de la enorme diversidad

étnico-cultural que caracteriza sus sociedades, para repensar en modelos expedidos de construcción identitaria para regiones con una importante heterogeneidad etnocultural. Se sostiene que la mayoría de los Estados africanos que vivieron la colonización en la asimilación de sus diversidades etnoculturales introducida por modelos occidentales de homogeneización identitaria, se vieron sumidos en crisis identitarias (latentes o manifiestas) que repercutieron en su proceso de construcción poscolonial. De esta forma, el caso instruye en la comprensión de una problemática común al continente africano, que plantea la necesidad de reflexionar en alternativas apropiadas de construcción identitaria para regiones atravesadas por enormes diversidades etnoculturales. Se propone un giro decolonial asumido por la interculturalidad como paradigma de construcción identitaria que, al conectar con la cosmovisión identitaria clásica africana, significa la revalorización de una antigua civilización propiciada por la resignificación de los más autóctonos orígenes culturales e idiosincrasias identitarias.

En su estructural central, el artículo parte del análisis de la diversidad etnocultural como característica connatural al continente africano, para discutir la realidad de la gestión de la diversidad etnocultural en África subsahariana, antes, durante y después de la invasión colonial occidental, recalcando desde el caso marfileño, los límites de la gestión de la diversidad etnocultural en la implementación de modelos de construcción identitaria importados de occidente, como crisis identitarias complejas que instruyen a la reflexión de alternativas sostenibles.

Diversidad etnocultural: una característica consustancial a África

En esencia, África constituye un mosaico etnocultural. Han existido en el continente más de 2,000 diversidades étnico-culturales (Grimes, 2000; Portillo, 2009), asumidas en la práctica por comunidades socioculturales o grupos étnicos, que cuentan cada uno con su respectiva lengua autóctona o dialecto. Según Barbara Grimes, de las 6,800 lenguas que se hablan en el mundo, África ocupa el segundo lugar con 30%, detrás de Asia con 32 %, en tercer lugar, el Pacífico con 19%, el cuarto lugar, América con 15% y finalmente, Europa con 3% (Grimes, 2000).

Esta enorme diversidad etnocultural africana ha sido agrupada en cuatro macro familias etnolingüísticas fundacionales: la familia camito-semítica o afroasiática (en el norte), la familia nigero-congoleña o kordofana (ubicada a través de casi toda la parte subsahariana del continente), la familia nilosahariana (ubicada en el Sahara, y partes de África central y oriental) y la familia koisán (en el suroeste del continente). Cada gran familia está compuesta por subfamilias, al interior de las cuales existen distintas comunidades etnoculturales. La familia etnolingüística más importante es la nigero-congoleña, que cuenta con más de 1,400 lenguas y alrededor de 400 millones de hablantes en el continente; de

ahí que, se coloca como la familia lingüística con mayor número de lenguas del planeta (Grimes, 2000). Lo anterior puede aprehenderse con mayor precisión en la figura que se presenta a continuación.

Figura 1. Principales familias etnolingüísticas africanas



Fuente: Freelang (s. f.).

Es importante señalar que, una de las características comunes a dichas familias etnolingüísticas es la coexistencia social manifiesta entre sus respectivas comunidades étnicas en torno a vínculos inefables de parentesco y de consanguinidad (Geertz, 2003). Estos vínculos aparecen enmarcados en una dinámica de diacrítica social fundamentada en el binomio autodescripción y adscripción, a partir del cual florecen fronteras sociales cuya permanencia participa a la conformación de las identidades sociales de cada una de las comunidades étnicas como de la propia familia etnolingüística (Barth, 1976).

De lo anterior, resalta que la diversidad étnico-cultural ha sido una característica inherente y transversal al continente africano. La realidad identitaria en dicho

continente conviene en este sentido discutirse, para resaltar el manejo dado a esta diversidad cultural antes, durante y después de la invasión colonial, y dar cuenta de los problemas identitarios que los Estados africanos –en general y Costa de Marfil en particular– han experimentado en la gestión de la diversidad etnocultural.

Gestión de la diversidad etnocultural antes, durante y después de la invasión colonial

Un recorrido sucinto de la historia precolonial africana devela un continente fuertemente híbrido con más de 2, 000 comunidades étnicas fuertemente ancladas en el tradicionalismo. Cada una de estas comunidades se beneficiaba de una denominación generalmente relacionada con el dialecto hablado o con algún marcador cultural distintivo o predominante (Flan, 2019). Las comunidades étnicas de las distintas familias etnolingüísticas se rigieron en torno a principios naturales de adhesiones primordiales de parentesco y de consanguinidad (Mballa, 2016). De esta forma, los miembros de cada comunidad se sentían vinculados entre sí, por un supuesto origen genético común. De suerte que, en el trasfondo de la etnicidad sobresalía el modelo de la familia –en su sentido más lato– como principio organizador al interior como entre las distintas comunidades étnicas de las familias etnolingüísticas.

Además, entre las familias etnolingüísticas como las comunidades étnicas que abarcaban, existían en la mayoría de los casos, principios de “parentescos de broma”, mejor conocido como *joking relationships* que alimentaban la coexistencia pacífica y las interrelaciones entre grupos étnico-culturales (Smith, 2004). En este sentido, la gestión de la diversidad étnico-cultural en África antes de la invasión colonial había sido establecida en torno a una cosmovisión específica anclada en la dinámica de las fuerzas vitales (Temples, 1945).

En efecto, el proceso de construcción identitaria en África, en general, fue enmarcado en un principio (es decir, antes de la invasión colonial occidental), dentro de un contexto particular que, además de reflejar una gran heterogeneidad en lo social, cultural, religioso y lingüístico, asentó una idiosincrasia específica en la cosmovisión del ser africano. De ahí que la cosmovisión en esta parte del mundo se apoyaba durante el periodo referido con base en este contexto diverso referido, en los principios de la unidad en la diversidad, que se alimentaban, por su parte, de la promoción del pluralismo en la diferencia.

En los años cuarenta, el misionero belga Tempels (1945), asignado para efectos de su labor eclesiástica en la región de Katanga (provincia sureña de la actual República Democrática del Congo), publicó un estudio sobre la filosofía bantú de la identidad. Dicho estudio suscitó grandes discusiones y controversias acerca de la interpretación de sus hallazgos y conclusiones por parte

de sociólogos, antropólogos y filósofos occidentales (como Gaston Bachelard, Gabriel Marcel, Louis Lavelle), así como africanos (Aimé Césaire¹, Eboussi Boulaga, Marcién Towa) (Diakit², 2007). Entre las posturas en contra de la investigación de Tempels, se encuentra la que planteaba las intenciones colonialistas subyacentes de un estudio de cara a entender la esencia ontológica de la identidad del pueblo bantú² en lo particular y África en general (Hountondji, 1977) para afianzar una sujeción y dominación que permitieran cumplir, de una forma más ágil, con las necesidades del colonialismo occidental en el continente africano (Rosemann, 1998).

Más allá de estas controversias, lo interesante aquí, es cómo el trabajo de Tempels dio cuenta de la existencia de una cosmovisión africana a partir de la ontología, la psicología y la ética subyacentes a los comportamientos y al lenguaje del pueblo bantú; y de ahí, al tipo de identidad construido en un marco tan mosaico, que posiciona al ser africano como ente totalmente diferente de los demás sujetos del mundo, en lo ontológico (Cuende, 2008). Desde un proceso hermenéutico de la vivencia africana, la investigación de Tempels (1945) develó que, las categorías metafísicas del pueblo bantú se reflejan en sus lenguas y sus culturas como canales para entender la realidad ontológica y filosófica africana.

Tempels centró su argumentación en la premisa de que, la metafísica bantú de la fuerza vital constituye no solo el valor fundamental del ser, sino también la esencia y la existencia de este pueblo. La filosofía bantú considera, desde el punto de vista ontológico, al ser humano como una fuerza vital dinámica y cambiante, susceptible de aumentar o disminuir, fortalecerse o debilitarse. A través de esta fuerza vital, cada ser participa de forma interconectada con sus pares dentro de un sistema de fuerzas interactivas, donde se crea una conexión entre lo espiritual y lo material. En este sistema, la contribución de cada ser en esta dinámica de fuerzas interactuantes radica en su capacidad de percibir en lo natural, el sentido de lo trascendente y la entrega amorosa como acompañamiento a toda su obra (Cuende, 2008). De ahí que se teje una unidad formal entre las dimensiones espiritual y material, que asienta una interrelación infalible entre la vida individual, sociocultural y religiosa del ser. Sin duda, estamos ante una visión comunitaria, unitaria y global de la identidad, fuertemente anclada en

¹ Si bien fue origen martiniqués, a través de sus escritos manifestó sus raíces africanas y tuvo una postura a favor de la causa africana. Por lo que, participó en la acuñación del concepto de *negritud* como uno de los principales ideólogos.

² Por bantú, se refiere a todos los grupos étnicos de África que incluyen la familia etnolingüística nigerocongoleña que, además de ser la familia con mayor número de lenguas del planeta (más de mil cuatrocientas), cuenta con alrededor de cuatrocientos millones de habitantes en África. A nivel geográfico y espacial, dicha familia se extiende a través de África subsahariana desde Senegal hasta Kenia y cubre casi toda la parte sur del continente. De tal modo que, un estudio sobre un pueblo de esta magnitud puede tener efectos de generalización, como bien lo hizo el misionero belga Tempels, para en su intento de entender la filosofía identitaria africana a partir de la realidad del pueblo bantú.

las nociones de individuo, clan, etnia, familia, religión, cultura, ancestros o antepasados (Mballa, 2020). Con ello, el ser bantú destaca por una doble dimensión: relacional por un lado y cultural, por otro. Mientras que desde la dimensión relacional se construye a través de las relaciones con los demás (Rosemann, 1988; Burgos, 2012); por medio de la dimensión cultural se constituye a partir de los acontecimientos conducidos por sus prácticas, costumbres y tradiciones.

Las reflexiones de Tempels llevaron a entender que, cada ser bantú está dotado de una fuerza vital con la cual participa de forma interconectada dentro de un sistema de fuerzas interactivas, donde el actuar de una fuerza vital en particular genera necesariamente un efecto causal en las demás fuerzas individuales dentro del sistema. En este esquema sistémico, cada actor dotado de fuerza vital, convertido por su vez en poder vital, busca penetrar el núcleo del sistema con la finalidad de reforzarlo y consolidarlo. En este proceso, la cultura, la religión y la lengua juegan un papel capital en reforzar el sistema y consolidar la vida social ante los retos, problemas y adversidades que enfrenta la sociedad.

Así, el pensamiento filosófico africano suscribe a un sistema interactuante de fuerzas vitales para dotar las lenguas, las culturas y las estructuras sociales de bases identitarias sólidas. En la actualidad, uno de los pensamientos arraigados en la fuerza vital es la filosofía sudafricana del Ubuntu, filosofía humanística centrada en los principios de alianza entre individuos, grupos étnico-sociales y sus relaciones mutuas, de forma a definir a las comunidades socioculturales a partir de sus múltiples interrelaciones con las demás comunidades (Burgos, 2012; Gutiérrez, 2017). De igual forma, la Kawaida en los pueblos suajili³ es una expresión de la filosofía de la fuerza vital, que sintetiza el pensamiento africano en diálogo perpetuo con el mundo circundante, partiendo de la idea de que, la cultura y la lengua, entre otros, otorgan a los pueblos identidad, objetivos y dirección (Karenga, 2007).

De todo lo anterior, se manifiesta una relación dialógica entre los pueblos y sus culturas con el fin de encontrar respuestas a las necesidades centrales en las que se encuentra inmersa la comunidad. La filosofía africana de la identidad así descrita por Tempels (1945) se enmarca en la visión de pensar el otro a partir de las exigencias de la dialéctica existente entre identidad y diferencia. Debido a que, en su esencia, el ser africano (a partir de la experiencia del pueblo bantú) tiende a asimilarse e identificarse con el otro, en la diversidad y el respeto a la diferencia. En palabras de Rosemann (1998), “el ser africano concibe su propia existencia como ligada a la del otro y entrelazada con ella” (p. 293). Esto es, “en el contexto africano [en general], sobre todo en el contexto de las lenguas

³ Es un conjunto de pueblos de África oriental, cuya lengua es el suajili. Tiene una influencia del árabe y pertenece al grupo lingüístico bantú que, por su vez, es parte de la gran familia de lenguas nigero-congoleñas.

bantús [en particular] suele afirmarse que la persona se hace persona a través de los demás: yo soy porque nosotros somos" (Burgos, 2012, p. 5).

Este modo de pensar y ser del sujeto africano producto de una cosmovivencia auténtica africana no era más que la manifestación de una forma de interculturalidad que no asumía en realidad la dimensión crítica de paradigma (Walsh, 2005a; 2005b; 2010; Dietz, 2017; Krainer, 2019). Esto es, una interculturalidad que no buscaba revertir necesariamente situaciones de colonialidad y poscolonialidad atravesadas por historias de sometimiento y subalternización culturales. Una interculturalidad que tampoco buscaba suprimir las causas de la injusticia colonial enfrentando los poderes hegemónicos, en una lucha entre pueblos y el Estado, de cara a reivindicar la autonomía y el reconocimiento de la diversidad cultural de los pueblos desde leyes, instituciones y prácticas. Se trataba más bien, de una interculturalidad practicada antes de la invasión colonial, por lo tanto, desprovista de toda la carga crítica que conlleva hoy día la interculturalidad crítica como proyecto social, político-epistémico (Walsh, 2005b; Fornet-Betancourt, 2006; Krainer, 2019).

A pesar de enmarcarse en una época anterior a la invasión colonial occidental, esta cosmovisión africana tenía prácticamente las mismas bases filosóficas que la interculturalidad crítica (Walsh, 2005b; Dietz, 2017; Krainer, 2019) poscolonial o contemporánea. Porque refería, en realidad, a:

Procesos de relaciones permanentes, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones culturalmente distintas orientadas a generar, construir, propiciar un respeto mutuo, y a un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos por encima de sus diferencias culturales y sociales. (Walsh, 2005a, p. 4)

En este tipo de identidad construido en el marco del respeto a la diferencia, a la diversidad étnica, cultural y lingüística, las estructuras sociales como el individuo, la familia, la etnia, la tribu, el clan, la religión y la comunidad, entendidas desde el universo tradicional africano (Mballa, 2020), cobraban una relevancia esencial en el proceso de construcción de las identidades individuales, colectivas y sociales. Del mismo modo, existía en esta cosmovivencia una preeminencia y primacía de las lealtades étnicas; de suerte que, las relaciones intragrupalas e intergrupales se veían marcadas por adhesiones primordiales (Geertz, 2003) que dotaban los vínculos de consanguinidad y de parentesco, por ejemplo, de un carácter inefable y poderoso capaz de generar emociones y afectos (Giménez, 2006), y de ahí, una identidad colectiva alimentada por sentimientos fuertes e intensos, también capaces de movilizar, unir, conectar y comunicar las sociedades a suscribirse a valores identitarios comunes (Flan, 2022b).

Esta cosmovisión de gestión de la diversidad étnico-cultural que prevalecía antes de la invasión colonial en África fue, no obstante, interrumpida por el advenimiento de la colonización, aun cuando la diversidad étnico-cultural característica del continente africano constituyó un enorme problema para las administraciones coloniales, enfrentadas al problema de cómo someter a las normas coloniales a pueblos tan diferentes (lingüística, ontológica y culturalmente) encajonados dentro de circunscripciones administrativas delineadas artificial y arbitrariamente (Rossantanga-Rignault, 2012) que más tarde llevarían el nombre de Estados. Las atroces e inhumanas violencias que acompañaron la colonización occidental en África favorecieron el sometimiento de las colonias a una asimilación subalterna de las diversidades étnico-culturales que llevaron obligadamente al colonizado a menospreciar, rechazar e incluso negar su civilización, para incorporar la del colonizador.

Es importante recordar que estos procesos coloniales se sustentaron en corrientes de pensamiento social contemporáneo, albergadas en la mayoría de los casos en la sociología burguesa. Es el caso de la teoría de la modernización que pronosticaba el declive de la etnicidad bajo la influencia homogeneizadora del Estado moderno, con la promoción de una práctica generalizada de política de derechos civiles fundamentales en la integración y neutralización de las diferencias y antagonismos culturales (Weber, 2002). De esta forma, a los ojos de dicha perspectiva teórica, las lealtades comunitarias se extinguirían, y con ello, sus impactos de división y movilización social, dejando lugar al incremento del contacto entre poblaciones cada vez más preparadas para asumir la competencia como individuos.

Sin embargo, la persistencia e intensificación de las solidaridades étnicas como forma poderosa de alineamiento y división social (durante la época como poscolonial, principalmente) en los Estados modernos, dio cuenta de la amplitud de la dimensión política del fenómeno de la etnicidad. Los grupos étnicos, en la mayoría de los casos, transformados en movimientos y organizaciones se convirtieron en sujetos más activos en sociedades del Sur donde la etnicidad es fuertemente politizada. De ahí, se desprende que la modernización generó, más bien, el incentivo de la organización y movilización de los individuos bajo emergentes lealtades y confrontaciones étnicas. De tal forma que, se constata que las predicciones sobre el declive de las lealtades y confrontaciones étnicas con el advenimiento de la modernización fracasaron. Un fracaso que detona controversias entre enfoques e investigadores en sus diferentes tradiciones y posturas teóricas que resultan encontradas a la hora de explicar la reactivación y persistencia del fenómeno étnico, así como la forma de entender la identidad a partir del factor étnico.

En realidad, las predicciones de la teoría de la modernización acerca del declive de la etnicidad, y con ello, de las diversidades étnicas, a favor de la homogenización cultural de los Estados modernos, no tomó en cuenta el carácter culturalmente híbrido de ciertas regiones del mundo, como África, por ejemplo. Un breve comparativo de la diversidad cultural entre África y Europa, a partir de los datos de Grimes (2000), devela que África es diez veces más diverso e híbrido en lo cultural que Europa. Por lo que, los modelos de construcción identitaria anclados en los ideales de homogenización cultural que funcionaron exitosamente en Europa, podrían fracasar en África, no solo porque se trata de contextos culturales y estructuras etnológicas diferentes, sino también, de cosmovisiones diferentes.

Si la colonización jugó un papel clave en la asimilación forzada, subalternización y deconstrucción de las diversidades étnico-culturales, así como la cosmovisión identitaria tradicional en África, no logró desdibujar totalmente el hibridismo de las sociedades africanas. Se mantuvieron, aunque desactivadas, las manifestaciones de las diversidades culturales. Las épocas poscoloniales marcaron, no obstante, una reactivación e intensificación de las diversidades culturales, así como las solidaridades étnicas como instrumentos de movilización o división de diversos grupos étnicos en torno al devenir político, económico, sociocultural o identitario de los nuevos Estados independientes. Ante problemas relacionados con la gestión de la diversidad cultural, por ejemplo, la etnicidad fue adquiriendo una dimensión política, a raíz de su instrumentalización en conflictos de intereses nacidos de la gestión identitaria de los Estados pluriculturales africanos. Después de las independencias africanas (que marcaron formalmente las etapas poscoloniales), la gestión de la diversidad étnico-cultural devino cada vez más compleja en varios países del continente. El interés por el caso marfileño se inscribe en este orden de ideas, como uno de los casos problemáticos entre muchos otros en África, cuyo análisis de las crisis identitarias complejas experimentadas, instruyen a repensar en modelos oportunos de construcción identitaria en contextos densamente híbridos en lo étnico-cultural.

Costa de Marfil: una compleja gestión de la diversidad etnocultural sumida en crisis de identidad

Los Estados africanos surgieron de la balcanización del continente por potenciales coloniales occidentales durante la Conferencia de Berlín (1884-1885), sellando así, definitivamente, el reparto de África. Las secuelas de esta balcanización afectan todavía muchos países de este continente, atrapados en serios problemas, de los cuales resalta la cuestión identitaria. Es el caso de Costa de Marfil que, una vez independizado en 1960, por lo menos desde el punto de vista de la soberanía legal internacional (Krasner, 2001), emprendió el camino de la construcción identitaria dentro de un Estado atravesado por una diversidad

y un hibridismo denso, marcado y mucho más complejo⁴ que antes de la colonización. Esta construcción identitaria se enmarcó en principio, en la concepción de nación cívica, por tanto, más abierta y liberal. Construcción identitaria que, a lo largo de casi tres décadas de vida, sufrió, infortunadamente, un backlash identitario ocasionado por otra construcción identitaria, adscrita, esta vez, en la concepción de nación étnica, por tanto, más radical y cerrada (Flan, 2020; 2022a). El cierre social (Weber, 2002), introducido por este último modelo de nación, generó la exclusión de una importante franja de la población dentro del territorio nacional. Por lo que, integrantes de dicha población decidieron reaccionar desde una usurpación social (Weber, 2002), que tomó la forma de movimiento social insurreccional, mejor conocido como rebelión armada, que repercutió en el país con una guerra civil de una década, prácticamente.

De lo anterior, la construcción identitaria marfileña ha sido producto de una crisis de identidad producto de la contradicción originada por los modelos identitarios implementados en la construcción de la identidad de ese país. En efecto, la construcción identitaria marfileña en la era poscolonial inició con un modelo de nación cívico –*la marfilidad cultural* (1974-1993)–. Ésta, con el tiempo, sufrió una reconfiguración que marcó la implantación de un modelo de nación étnico totalmente encontrado –*la marfilidad política* (1994-2011) – (Flan, 2020; 2022a). Dicha contradicción en la construcción identitaria marfileña generó una crisis identitaria compleja, ya que, la dicotomía existente entre ambos modelos devela que el segundo modelo implementado aparece como una réplica identitaria al primer modelo, por romper completamente con el orden establecido a partir de un nuevo orden que cambió todo a nivel identitario (Flan, 2020; 2022a). Siguiendo a Mbembe (2002), estamos ante una especie de tensión entre un modelo de construcción identitaria de corte universalista y cosmopolita que defiende la pertenencia humana, sea cual sea la raza, dentro de la condición del poscolonialismo, frente a otro modelo de tipo organicista, particularista y cerrado, que ampara la diferencia, la singularidad, los valores tradicionales y la autoctonía.

Se trata, en suma, de un cambio de paradigma identitario que, aunque estuvo atravesado por problemas económicos, tensiones sociales y políticas, tuvo mucho que ver con rivalidades y luchas antagónicas por el control del poder político, donde subyacieron dos principales tendencias o corrientes: liberales contra conservadores. Esto es, una transición identitaria conflictiva que marcó el paso del liberalismo abierto, absorbido por el cosmopolitismo, a un conservadurismo cerrado absorbido por el romanticismo. Esta realidad, como bien lo menciona

⁴ Por haber sido creado de la nada a partir de la balcanización arbitraria del continente africano, la realidad de la diversidad etnocultural del Estado se complejizó, porque fracciones de las diferentes familias etnolingüísticas se encontraron encajonadas dentro de territorios delimitados cuyas fronteras aparecerían en totalmente porosas ante la transcendencia fronteriza de las familias etnolingüísticas y sus diversas comunidades étnicas de un Estado a otro.

Ndlovu-Gatsheni (2012), ha dominado la política de identidad poscolonial contemporánea en diversos países africanos, donde factores como el nativismo, la xenofobia, la limpieza étnica, para solo mencionar éstos, hundieron a muchas de las sociedades del continente en guerras intestinas.

En realidad, el poder del Estado asumido por Henri Konan Bedié (a finales de 1993 hasta finales de 1999) tras la muerte del Padre de la nación Houphouët Boigny (cuyo largo período de gobierno se extendió de 1960 a 1993), impuso desde arriba un nuevo modelo identitario de nación (*la marfilidad política*) que implicó un cierre social identitario en una nación que había estado viviendo bajo el ideal liberal-cosmopolita durante más de tres décadas con el régimen de Houphouët Boigny. En consecuencia, una importante franja de la población conocida como población extranjera (o no originaria) se vio excluida en lo político como en lo económico, con repercusiones directas de división y desintegración, en lo social.

Es preciso señalar que, dicha población extranjera fue traída progresivamente durante y después de la colonización para satisfacer las necesidades de mano de obra a la economía de plantación (Chauveau y Dozon, 1985; 1987; Babo, 2012; 2013) instituida por el colonizador y mantenida después de la independencia en un contexto relacional de centro-periferia (Prebisch, 1976; 1981) entre potencia colonial y excolonia, como parte de la extraversion de la política de esta última referida (Bayart, 1999).

Con base en los procesos de socialización resalta que, dicha población no originaria tiene, entre otros, al igual que toda comunidad, marcadores culturales definidos a través de los cuales fueron etiquetados. En la mayoría de los casos, son musulmanes, por lo tanto, religiosa, cultural, étnica y lingüísticamente identificables a nivel identitario. El problema es que dicha población no originaria proveniente, en su mayoría, de los países fronterizos del noroeste, este y noreste de Costa de Marfil (es decir, de los actuales Guinea, Malí y Burkina Faso), tiene las mismas características étnicas, culturales, religiosas y lingüísticas con pueblos originarios marfileños, principalmente *Mandé* y *Gur*, ubicados en las regiones septentrionales marfileñas. En consecuencia, se confunden totalmente en lo identitario. En otras palabras, la población que migró del lado de Guinea se confundió del lado de Costa de Marfil con la micronación autóctona *Mandé*, mientras que la población que migró del lado de Burkina Faso y Malí se confundió del lado de Costa de Marfil con la micronación autóctona *Gur*. La pregunta es ¿por qué esta coincidencia identitaria? ¿Qué explica esta conexión y afinidad identitarias?

La historia del poblamiento del espacio territorial conocido hoy como Costa de Marfil, devela el asentamiento progresivo de cuatro grandes micronaciones *Kru*,

Gur, *Mandé* y *Kwa*⁵, que llevaron la etiqueta de pueblos autóctonos u originarios. El gran problema es que dichos pueblos trascienden las fronteras artificiales delineadas por la colonización. Es necesario precisar que, el continente africano fue balcanizado durante la colonización en diferentes Estados: algunos pequeños, otros medianos y otros más grandes territorialmente. El Estado africano en general fue, en este sentido, producto de una improvisación (Mballa, 2008) de toda pieza desde las épocas coloniales. Sus fronteras fueron delineadas por colonizadores motivados por sus intereses económicos y políticos, en desatención a las consecuencias identitarias que pudieran generar estas delimitaciones subjetivas y arbitrarias de las fronteras estatales en África (Campos, 1998; Rossantanga-Rignault, 2012; Saenz, 2012; Arancón, 2015; Kenneth, 2016). Así, además de la segmentación y separación, partes de las familias etnolingüísticas africanas fueron encajonadas dentro de fronteras nacionales arbitrarias a través de las cuales persiste, hoy día, la trascendencia fronteriza de los pueblos como uno de los grandes problemas heredados de la colonización.

En el caso marfileño, la población extranjera proveniente de más allá de las fronteras septentrionales de Costa de Marfil (principalmente originaria de Guinea, Malí y Burkina) se conectó rápida y fácilmente a nivel identitario con las micronaciones autóctonas marfileñas *Gur* y *Mandé*. Es importante recordar que, la etnicidad en África constituye la principal plataforma de manifestación de las dinámicas culturales y las identidades sociales básicas de los pueblos, grupos y comunidades étnicas (Mballa, 2020). Por lo que, logra posicionarse como uno de los factores que conectan a los pueblos étnica, cultural, religiosa y lingüísticamente cercanas.

La crisis de identidad que nació de la marfilidad con la implementación de su vertiente política, que con el afán de asentar una construcción identitaria anclada en la concepción organicista desde un etnonacionalismo cerrado (Flan, 2020; 2022a), puso en tela de juicio la identidad de dicha población extranjera en general, pero, además constituyó el punto de partida para cuestionar la identidad de las micronaciones autóctonas *Gur* y *Mandé*, a raíz de su gran cercanía y conexión identitarias con la población extranjera. Si bien, el cierre social identitario era manifiesto en la marfilidad política, la manipulación, instrumentalización y exacerbación del problema identitario en Costa de Marfil activaron la etnicidad y, con ello, las solidaridades y movilizaciones étnicas de las víctimas de la exclusión, principalmente la población extranjera, sumada a las micronaciones autóctonas *Gur* y *Mandé*, etiquetadas todas como *pueblos del norte* de Costa de Marfil, y asimilados a la población no originaria.

⁵ Las micronaciones *Gur* y *Kwa* tienen otras denominaciones, la primera se llama también *Voltaïque* y la segunda *Akan*; para evitar confusiones con los nombres, usaremos las primeras denominaciones referidas.

Esta población del norte, en adelante movilizadora, decidió reaccionar ante el cierre social identitario establecido por la marfilidad política a partir de una usurpación social, que sumió el país en una larga crisis de identidad sostenida por conflictos y guerras intestinas, como conflictos intercomunitarios, conflictos agrarios, movimiento social insurreccional y crisis poselectoral (Babo, 2012; 2013; Amnesty International, 2011; Human Rights Watch, 2011; Flan, 2022b), para solo citar los más importantes.

Estas crisis identitarias en realidad complejas no son singulares a Costa de Marfil; también han ocurrido, lamentablemente, en diversos países de África. Por lo que, el análisis del caso marfileño, abona a la comprensión de la gestión de la diversidad étnico-cultural como problemáticas comunes a los países de África. Se trata de un caso que refleja una problemática global experimentada –sea con mayor o menor grado de complejidad, según el contexto– en la gran mayoría de los países de África.

En efecto, la cuestión de la construcción identitaria en África permeada por esta diversidad etnocultural anteriormente descrita, permanece aún como un tema sensible fuente de grandes controversias, crisis de identidad, conflictos intercomunitarios y guerras civiles cruentas, entre otros. La mayoría de las sociedades de este continente se encuentra inmersa en enormes fragmentaciones y polarizaciones nacidas de polémicas sobre el devenir identitario de sus respectivos Estados-nación. De ahí que la construcción nacional identitaria se convierte en uno de los temas que más divide a nivel interno a los Estados africanos cuyas realidades etnológicas develan heterogeneidades densas en lo étnico, religioso, cultural y social.

Si bien la categorización social (Tajfel, 1984) es parte de la dinámica de construcción de la identidad, en el caso africano, no siempre ha funcionado o, simplemente, ha funcionado diferentemente. La etnicidad en esta región del mundo juega un papel capital dentro de la construcción de las identidades básicas (establecidas en torno a la etnia, al clan, a la tribu, a la religión, a la cultura, entre otros). Por lo que, constituye una construcción social inherente a la historia de las sociedades africanas y la manifestación de sus dinámicas sociales, culturales y políticas. Pertenecer a una etnia, tribu o clan, bajo este ángulo, aparece como el principal medio de formación de las identidades sociales en África.

En este complejo marco de coexistencia de distintas identidades básicas dentro del Estado africano, la construcción identitaria ha sido en diversos países –como Costa de Marfil, Liberia, República Democrática del Congo, Ruanda, Sudán, Burundi, por solo citar estos casos– fuente de controversias, a partir del momento en que los integristas etnicistas se encuentran asimilados, invisibilizados,

subalternizados o instrumentalizados (Mbodo, 2007) y, los sentimientos de las sociedades hacia el Estado nación, objetos de manipulación política (Aapengnuo, 2010; Nkouatchet, 2015) por parte de actores políticos o el propio gobierno en el poder.

De todo lo anterior, el análisis de la realidad de la gestión de la diversidad etnocultural poscolonial en Costa de Marfil en particular y en África subsahariana en general, instruye a repensar en modelos oportunos de construcción identitaria para estos contextos densamente híbridos en lo étnico-cultural.

La necesidad de repensar en modelos expeditos de construcción identitaria

Lo discutido hasta aquí da cuenta de lo problemático que ha resultado la gestión de la diversidad etnocultural en África poscolonial. Esto habla precisamente de lo propensas que están las sociedades de este continente –atravesadas por enormes diversidades etnoculturales–, a crisis identitarias originadas de la gestión entorpecida, asimétrica, asimilacionista, subalternista y excluyente de dichas diversidades culturales. El análisis del caso marfileño (entre otros), constituye una ilustración.

Es preocupante la forma encontrada en la que se ha ido gestionando la diversidad cultural en este país, en torno a construcciones identitarias en esencia excluyentes. En efecto, los modelos de nación cívica y étnica son dos tipos ideales de construcción identitaria dialécticos (Renan, 1882; Herder, 1959; 2000). Siguiendo a Flan (2022b, pp. 71-74), el primero se sustenta en una concepción de nación abierta y liberal, a través de la cual, cualquier *sujeto cívico* con voluntad de integrarse en la nación y abonar a ella desde la esfera que sea, cabe en la nación sin importar su origen y todo lo que implica (cultura, etnia, lengua, nacionalidad, entre otros). Mientas que el segundo se asienta en una concepción de nación cerrada, desde la cual, cabe dentro de la nación todo *sujeto étnico* que cumple o tiene una relación orgánica con los particularismos biológicos de ésta. En este último modelo, existe por lo tanto un cierre restrictivo que cercena la pertenencia a la nación a unos cuántos.

El análisis de las implicaciones de esta dicotomía y de los cambios inherentes dentro de la construcción identitaria marfileña arroja sesgos reales que, conviene subrayar aquí, algunos de los que más llaman la atención. Ha sido sesgado para un Estado como Costa de Marfil, con una estructura permeada por una heterogeneidad sin precedentes, cambiar seguidamente de modelo ideal identitario, sobre todo, cuando este proceso implica un tránsito identitario de extremo a extremo (es decir, del modelo cívico al modelo étnico, en este caso). Como consecuencia, fueron los integristas identitarios de grupos étnicos que integran la sociedad nacional, los que fueron entorpecidos, manipulados e

instrumentalizados, creando así categorías sociales estigmatizadas, subalternizadas y excluidas a través de las fronteras sociales construidas en el marco de los procesos de socialización. Darse a esta comprometida tarea de cambiar frecuentemente de modelo identitario resultó no solo contraproducente para esta nación densamente mosaica en lo étnico, cultural, lingüístico y religioso; sino también constituyó la antesala de la crisis de identidad que atravesó.

Del mismo modo, ha sido inconveniente instituir dentro de una construcción identitaria sustentada originalmente en un modelo ideal de nación, cuya visión ideológica establece lineamientos bien definidos, una agenda particularista y partidista de gobiernos en turno que, con el afán de afianzar sus intereses políticos y/o materiales dentro de un sistema capitalista que reproduce la colonialidad del poder en todas sus dimensiones, entorpecen la esencia misma de la construcción identitaria implementada, generando grandes desvíos difíciles de subsanar en un futuro cercano.

De todo lo anterior, resalta que, el problema de la gestión de la diversidad etnocultural en África radica, entre otros, en el gran desfase que existe entre los modelos ideales de construcción identitaria implementados (heredados de occidente, por supuesto) y la estructura etnológica de las sociedades africanas, marcada por un hibridismo cultural significativo. De tal modo que, el “buen” funcionamiento de los modelos occidentales de construcción identitaria ha resultado problemático, no solo por este desfase referido, sino también, por su enmarcación dentro de la colonialidad del poder (Rincón, Millán y Rincón, 2015; Quijano, 2014; Walsh, 2007). África vive en la era poscolonial, una reproducción social de la colonialidad que se sirve del poder como sustrato esencial para dominar y subalternizar a muchas culturas y saberes. A través de esta relación de poder, el paradigma de la colonialidad impone en todos los ámbitos (científico, cultural, religioso, lingüístico, etc.) una clasificación étnico-racial que tiende a asimilar e invisibilizar la importante diversidad etnocultural africana. En respuesta a ello, la diversidad etnocultural africana, por su parte, ha manifestado persistencia, movilización, determinación desde las cuales ha reaccionado en muchos casos, a través de una especie de usurpación social (Weber, 2002) ante cualquier intento de asimilación cultural e invisibilización social (como en el caso marfileño, discutido más arriba).

En este contexto, reflexionar en una alternativa sostenible al problema de la gestión de la diversidad etnocultural en África, lleva a pensar en un giro decolonial (Mignolo, 2013), que permite deconstruir las bases de la colonialidad para reconstruir y develar tanto las subjetividades sometidas como las experiencias y saberes subalternizados (Rincón *et al.*, 2015). En este telón de fondo, la decolonialidad, en tanto proceso:

Se plantea entonces como una posibilidad que va tendiendo caminos hacia un ser, existir y pensar distinto, hacia una vida más humana. [Pues] busca crear un mundo más solidario, menos desigual e injusto, donde hay coexistencia, donde la receptividad entre sujetos múltiples y diferentes pueda llevarse a cabo, lo que conlleva tanto el reconocimiento de la dignidad de cada uno, así como la redistribución de los bienes concentrados en las manos de pocos. (Rincón et ál., 2015, p. 81)

El proceso de la decolonialidad, para llevarse a cabo, se centra en diversos ejes o categorías que atienden ámbitos específicos. En el ámbito de la gestión de la diversidad cultural, se encuentra la interculturalidad, no solo como proyecto social, político-epistémico (Walsh, 2007; 2009), filosófico (Fornet-Betancourt, 2006; 2007), sino también como paradigma de construcción identitaria (Bouchard, 2011; 2012) que:

Lejos de fragmentar la diversidad cultural en una multiplicidad desconectada de culturas que detienen y detentan sus tradiciones de origen como si éstas fuesen un título de propiedad, la interculturalidad propone caminar hacia una universalidad que comunica y protege sin excluir porque es un proceso abierto de mutuo crecimiento y acompañamiento. Diversidad cultural es así, para la interculturalidad, exigencia de diálogo y de apertura, exigencia de acogida y de compartir lo "propio" con el otro para redimensionarlo en común. (Fornet-Betancourt, 2006, p. 54)

El proyecto de la interculturalidad es una iniciativa latinoamericana (Fornet-Betancourt, 2007) que nace a partir de un espacio de reflexión crítica de la creciente demanda por el derecho a una diversidad cultural entre los seres del mundo. Su posicionamiento como modelo de construcción identitaria fundamentada en la filosofía intercultural de la liberación se inscribe en una lógica de crítica al colonialismo y sus impactos (herencias coloniales) y, a la globalización neoliberal actual. Se opone a toda interpretación uniformizante y monocultural del mundo instituida por el pensamiento occidental, y pretende superar los problemas heredados de la colonización. Así, como alternativa al modelo occidental de la globalización de un mundo expuesto a los procesos de homogeneización, la filosofía intercultural asume el reconocimiento de la mayor autoconciencia y autovaloración de voces y culturas excluidas e invisibilizadas desde los discursos hegemónicos.

Más allá de esta realidad contextual reaccionaria, la relevancia de la interculturalidad como propuesta expedita de construcción identitaria en naciones con un complejo mosaico de diversos pueblos reside en que va más allá de la multiculturalidad, siendo ambos, modelos sintéticos de construcción identitaria, por asumirse como alternativa a la dialéctica modelo cívico-modelo étnico (Flan, 2020; 2022a; 2022b). Lo interesante es que, la interculturalidad reconoce a la multiculturalidad a la vez como condición y punto de partida para su proyecto de transformación de la diversidad de las culturas en un ideal de mediación y de diálogo intercultural en el marco de una humanidad lograda a partir de

un mundo de justicia y de igualdad de oportunidades. Así, en tanto filosofía ontológica de construcción identitaria, la interculturalidad es un proceso que remite a un diálogo fecundo y mutuamente enriquecedor entre diversas culturas, establecido en condiciones de simetría (Comboni y Juárez, 2016). Esto es, un diálogo enmarcado en una relación equivalente y horizontal, a partir de la cual, se reconoce la condición cultural de igualdad de oportunidades frente a otros, buscando la comprensión y el respeto de las diferencias en un proceso de mutuas construcciones desde un espacio diferencial reorganizado y acondicionado que, a pesar de estar permeado por tensiones, logra superarlas a través de acuerdos dialógicos.

Desde este ángulo, la interculturalidad conecta perfectamente con la esencia ontológica de la cosmovivencia que prevaleció principalmente en África subsahariana antes de la invasión colonial, por haber sido presente en esta parte del mundo durante la época referida como filosofía manifiesta en su forma de ser y vivir y relacionarse con los demás. De ahí que, el camino de la interculturalidad como propuesta que asumiría plenamente la construcción identitaria en África subsahariana contemporánea no es más que el resurgimiento y reafirmación de una civilización tradicional (Huntington, 1993; 2001). Un resurgimiento y reafirmación que implica el retorno a los más autóctonos orígenes culturales e idiosincrasias identitarias. Desde esta mirada, el retorno a una cosmovisión clásica para subsanar el problema de gestión de la diversidad etnocultural en África subsahariana principalmente, agudizado por los procesos de uniformización y monoculturalización del mundo, instituida por el pensamiento occidental, constituye una de las vías más expeditas que, desde esta investigación, se propone.

Conclusiones

Hemos discutido, en este trabajo, la realidad de la gestión de la diversidad etnocultural en África subsahariana a partir del caso marfileño. Hemos visto que dicha diversidad etnocultural, característica connatural al continente africano, ha sido entorpecida a partir de una colonialidad del poder instituida desde la colonización occidental y reproducida en una época poscolonial donde los modelos de construcción identitaria implementados no han hecho más que agudizar el problema de la gestión de la diversidad etnocultural. Ante esta compleja realidad, se propone un giro decolonial asumido por la interculturalidad como paradigma de construcción identitaria que, al conectar con la cosmovisión clásica africana, significa en realidad el resurgimiento y reafirmación de una civilización tradicional, que implica, el retorno a los más autóctonos orígenes culturales e idiosincrasias identitarias.

Si bien se trata de un reto enorme, existe a pesar de todo, posibilidades de concretarse; precisamente porque, no es algo nuevo difícil de acoplarse, sino unas viejas culturas y hábitos que hay que reincorporar o retomar en la forma de ser, pensar, actuar y relacionarse con los demás. De tal forma que, ese desafío puede lograrse a partir de una voluntad política a implementar políticas públicas integrales de gobierno destinadas a subsanar la cuestión de la gestión de las diversidades etnoculturales como problemática de interés nacional dentro del Estado africano. Esto es, una política pública integral de construcción identitaria intercultural que cuente con la participación y el compromiso de cada uno de los sujetos y actores nacionales, convertidos en ciudadanos interculturales dispuestos a emprender el camino enriquecedor de la transformación de la diversidad cultural en un ideal de mediación y de diálogo intercultural, para una humanidad lograda en un Estado africano de justicia y de igualdad de oportunidades. En suma, una política pública producto de la interacción gobierno–sociedad, para dar cuenta de una obra coproducida por el poder público y el público ciudadano, una verdadera obra pública (Aguilar, 2012).

Referencias

- Aapengnuo, C. M. (2010). La mauvaise interprétation des conflits ethniques en Afrique. *Bulletin de la Sécurité Africaine*, (4), 1-6.
- Aguilar, L. F. (2012). *Política pública. Una visión panorámica*. PUND Bolivia. <https://www.undp.org/es/bolivia/publications/pol%C3%ADtica-p%C3%BAblica-una-visi%C3%B3n-panor%C3%A1mica>
- Amnesty International. (2011). Côte d'Ivoire. «Ils ont regardé sa carte d'identité et ils l'ont abattu». *Retours sur six mois de violences post-électorales*. <https://www.amnesty.org/es/documents/afr31/002/2011/fr/>
- Arancón, F. (2015, 27 de noviembre). *Los caprichos fronterizos de África*. El Orden Mundial. <https://elordenmundial.com/los-caprichos-fronterizos-de-africa/>
- Babo, A. (2012). L'étranger à travers le prisme de l'ivoirité en Côte d'Ivoire : Retour sur les regards nouveaux. *Migrations Société*, 24(144), 99-120.
- Babo, A. (2013). *L'étranger en Côte d'Ivoire. Crises et controverses autour d'une catégorie sociale*. L'Harmattan.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. FCE.
- Bayart, J. F. (1999). L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion. *Critique internationale*, 5, 97-120. <https://doi.org/10.3406/criti.1999.1505>
- Bidima, J. G. (2007). La diversité africaine vue sous l'angle des médias. *Diogenes*, (220), 132-152. <https://doi.org/10.3917/dio.220.0138>
- Bouchard, G. (2011). Qu'est-ce que l'interculturalisme? *Revue de Droit de McGill*, 56(1), 395-433.
- Bouchard, G. (2012). *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*. Boréal.

- Burgos, B. (2012, 24 de abril). *La Filosofía africana* [conferencia]. Fundación Sur. <http://www.africafundacion.org/spip.php?article11467>
- Campos Serrano, A. (1998, 1 de noviembre). Fronteras coloniales, estados africanos y africanos de frontera. *Revista de Libros*. <https://www.revistadelibros.com/fronteras-africanas/>
- Chauveau, J. y Dozon J. (1985). Colonisation, économie de plantation et société en Côte d'Ivoire. *Cahiers ORSTOM, Série Sciences Humaines*, 21(1), 63-80.
- Chauveau, J. y Dozon J. (1987). L'État, l'économie de plantation et les ethnies en Côte d'Ivoire. En E. Terray (ed.), *L'État contemporain en Afrique* (pp. 221-296). L'Harmattan.
- Comboni, S. y Juárez, J. M. (2016). La interculturalidad como proceso: Un diálogo entre saberes. En O. Contreras y H. Torres (coords.), *5 Congreso Nacional de Ciencias Sociales. 14. Diversidad social y cultural: transformaciones y continuidades* (pp. 29-59). Consejo Mexicano de las Ciencias Sociales. <https://bit.ly/3vidDjK>
- Cuende, G. (2008). Aproximación al pensamiento de L. S. Senghor. *Revista Miscelánea de Investigación*, (22), 35-56.
- Diakitè, S. (2007). La problématique de l'ethnophilosophie dans la pensée de Marcièn Towa. *Le portique*, (2), 1-11.
- Dietz, G. (2017). Interculturalidad : una aproximación antropológica, *Perfiles Educativos*, 34 (156), 192-207.
- Flan, G. L. (2019). Construcción identitaria en África. Un análisis desde los estudios de identidad, poder y agencia. *Investigación y Ciencia de la Universidad Autónoma de Aguascalientes*, (76), 81-88. <https://doi.org/10.33064/iycuaa2019761804>
- Flan, G. L. (2020). *Construcción identitaria en África. El caso de la marfilidad en Costa de Marfil* [tesis doctoral, Universidad de Colima].
- Flan, G. L. (2022a). Movimientos sociales insurreccionales en África occidental: una mirada retrospectiva a la rebelión armada en Costa de Marfil de 2002 a 2011. *Oasis*, (35), 213-233. <https://doi.org/10.18601/16577558.n35.11>
- Flan, G. L. (2022b). Construcción de sociedades justas, pacíficas e inclusivas desde las identidades nacionales. Una aportación a la Agenda 2030. *Ciencias Sociales y Educación*, 11(21), 56-81. <https://doi.org/10.22395/csye.v11n21a3>
- Fornet-Betancourt, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. Concordia / Reihe Monographien, 43. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/la%20interculturalidad%20a%20prueba.pdf>
- Fornet-Betancourt, R. (2007). La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana. *Solar* (3), 23-40. <http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2020/06/SOLAR-3-23-40.pdf>
- Freelang. (s. f.). *FREELANG – Cartes linguistiques*. Consultado el 10 de enero de 2022. https://www.freelang.com/familles/cartes_langues.php
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Giménez, G. (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto de "etnicidad". *Cultura y Representaciones Sociales*, 1(1), 129-143. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102006000100005

- Gutiérrez, J. L. (2017, 1 de junio). *Ubuntu: une culture africaine de solidarité humaine*. Africa Europe Faith and Justice Network. <http://aefjn.org/fr/ubuntu-une-culture-africaine-de-solidarite-humaine/>
- Grimes, B. (2000). *Ethnologue: languages of the world*. Summer Institute of Linguistics.
- Herder, J. (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Ediciones Losada.
- Herder, J. (2000). Genio nacional y medio ambiente. En B. Fernández (comp.), *La invención de la nación. Lectura de la identidad de Herder a Homi Bhabha* (pp. 27-52). Manantial.
- Hountondji, P. (1977). *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*. François Maspero.
- Human Rights Watch. (2011). *Ils les ont tués comme si rien n'était. Le besoin de justice pour les crimes post-électorales en Côte d'Ivoire*. <https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/cdi1011frwe-bwcover.pdf>
- Huntington, S. (1993). ¿Choque de civilizaciones? *Foreign Affairs en Español*. https://web.archive.org/web/20181001000000/http://rodare.cl/fda/unidad-i/Huntington_ChoqueCivilizaciones.pdf
- Huntington, S. (2001). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós.
- Kenneth Tafira, H. (2016, 26 de septiembre). *Fronteras africanas: la necesidad de una ciudadanía africana ahora*. Umoya. Federación de Comités en Solidaridad con África Negra. <https://umoya.org/2016/09/26/fronteras-coloniales-la-necesidad-de-una-ciudadania-africana-ahora/>
- Karenga, M. (2007, 8 de febrero). Kawaida philosophy and practice. Questions of life and struggle. *Los Angeles Sentinel*. <http://www.us-organization.org/position/documents/KawaidaPhilosophyandPractice.pdf>
- Krainer, A. (2019). Interculturalidad y su aporte para los proyectos de desarrollo. En G. R. Valarezo (coord.), *Territorio, identidad e interculturalidad* (pp. 25-45). Congope; Abya-Yala. <http://www.congope.gob.ec/?publicacion=territorio-identidad-e-interculturalidad>
- Krasner, S. (2001). *Soberanía. Hipocresía organizada*. Paidós Ibérica.
- Mballa, L.V. (2008). El estado africano: entre crisis y conflictos. *Razón y Palabra*, (62), 1-12.
- Mballa, L. V. (2020). Un acercamiento al concepto de comunidad en el universo tradicional negroafricano. *Estudio de Asia y África*, 55(2), 295-324. <https://doi.org/10.24201/eea.v55i2.2488>
- Mballa, L. V. (2016). La organización de la Unidad africana (OUA) frente a la realidad de un Estado improvisado. En L. V. Mballa y F. Adonon (coords.), *Organización de la Unidad Africana-Unión Africana, 50 años después: seguridad, conflictos y liderazgo* (pp. 15-37). Universidad de San Luis Potosí.
- Mbembe, A. (2002). On the power of the false. *Public Culture*, 14(3), 629-641. <https://doi.org/10.1215/08992363-14-3-629>
- Mbodo, O. (2007) Violences ethniques en Afrique. *Relations*, (715). <https://cjf.qc.ca/revue-relations/publication/article/violences-ethniques-en-afrique/>
- Mignolo, W. (2013). Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. *Revista de Filosofía*, 30(74), 7-23. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18261>
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2012). Bringing identity into International Relations: Reflections on Nationalism, Nativism and Xenophobia in Africa, En S. Cornelissen, F. Cheru, F y T. M. Shaw (eds.), *Africa and International Relations in the 21th Century* (pp. 69-86). Palgrave Macmillan.

- Nkouatchet, N. R. (2015, 12 de noviembre). *La question identitaire en Afrique*. Afrik.com. <http://www.afrik.com/la-question-identitaire-en-afrique>
- Portillo, A. (2009). Una aproximación a la realidad lingüística del continente africano. *Aldea Mundo*, 14(27). 49-53.
- Prebisch, R. (1976). Crítica al capitalismo periférico. *Revista de la CEPAL*, 6(1), 7-73.
- Prebisch, R. (1981). *Capitalismo periférico. Crisis y transformación*. FCE.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Clasco.
- Tempels, P. (1945). *La philosophie bantoue*. Éditions de l'évidence.
- Renan, E. (1882, 11 de marzo). *Qu'est-ce qu'une nation?* [conferencia, Sorbona]. http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/Renan_-_Qu'est-ce_qu'une_Nation.pdf
- Rincón, O., Milán K. y Rincón, O. (2015). El asunto decolonial. Conceptos y debates. *Perspectivas. Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura*, 3(5). 75-94.
- Rossantanga-Rignault, G. (2012). Identités et démocraties en Afrique. Entre hypocrisie et faits têtus. *Afrique Contemporaine*, 2(242), 59-71.
- Rosemann, P. (1998). Penser l'Autre : la philosophie africaine en quête d'identité. *Revue Philosophique de Louvain*, 96(2), 285-303.
- Saenz, S. (2012, 22 de septiembre). *Las engañosas fronteras del continente africano*. Iceberg Cultural Intelligence. <https://icebergconsulting.wordpress.com/2012/09/22/las-enganosas-fronteras-del-continente-africano/>
- Smith, É. (2004). Les cousinages de plaisanterie en Afrique de l'Ouest, entre particularismes et universalismes. *Raisons politiques*, (13), 157-169. <https://doi.org/10.3917/rai.013.0157>
- Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales*. Editorial Herder.
- Walsh, C. (2005a). *La interculturalidad en la educación*. Ministerio de Educación.
- Walsh, C. (2005b). Interculturalidad, conocimientos y decoloniadidad. *Signo y Pensamiento*, 24(46), 39-50. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/4663>
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía*, 19(48), 25-35. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/article/view/6652>
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, estado y sociedad. Luchas (De) coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia y C. Walsh (coords.), *Construyendo interculturalidad crítica* (pp. 75-96). III-CAB.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. FCE.