



Revista Humanidades
ISSN:
ISSN: 2215-3934
humanidades@ucr.ac.cr
Universidad de Costa Rica
Costa Rica

Avatares de la implementación del modelo étnico-cultural de nación en la construcción identitaria en África subsahariana: un estudio de caso¹

 Flan, Dr. Goualo Lazare

Avatares de la implementación del modelo étnico-cultural de nación en la construcción identitaria en África subsahariana: un estudio de caso¹

Revista Humanidades, vol. 13, núm. 2, e53887, 2023

Universidad de Costa Rica

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498074525008>

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v13i2.53887>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Desde los estudios étnicos, culturales, de género y ambientales Avatares de la implementación del modelo étnico-cultural de nación en la construcción identitaria en África subsahariana: un estudio de caso¹

Vicissitudes of the Implementation of the Ethno-cultural Model of Nation in Identity Construction in Sub-Saharan Africa: a case study

Modificações da implementação do modelo étnico-cultural de nação na construção da identidade na África subsaariana: um estudo de caso

Dr. Goualo Lazare Flan
Universidad de Guadalajara, Jalisco, México
lazareflan@hotmail.com
 <https://orcid.org/0000-0002-0656-7492>

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v13i2.53887>

Recepción: 26 Enero 2023
Aprobación: 02 Mayo 2023



Acceso abierto diamante

Resumen

El texto analiza las limitaciones de la implementación del modelo étnico-cultural de nación en la construcción identitaria en África subsahariana a partir del caso de Costa de Marfil. Constituye una indagación de corte cualitativo que recurre al método de estudios de caso, que se sustenta en la investigación documental y la entrevista en profundidad para la recolección de datos, así como en la inducción y el análisis del discurso para la interpretación de la información. La investigación resalta que ha sido problemática la cuestión identitaria en la construcción del Estado marfileño en particular y África subsahariana en general, debido a que los modelos identitarios implementados, en su mayoría heredados de Occidente, desencajan con la compleja realidad y la estructura etnológica densamente heterogénea de los países de esta región y, a la vez, responden de manera torpe en su implementación a agendas particulares e intereses políticos de gobiernos de turno.

Palabras clave: África, Costa de Marfil, construcción de la nación, identidad.

Abstract

The text analyzes the limitations of the implementation of the ethno-cultural model of nation in the construction of identity in sub-Saharan Africa based on the case of Ivory Coast. It is a qualitative inquiry that resorts to the case study method, based on documentary research and in-depth interviews for data collection, as well as on induction and discourse analysis for information interpretation. The research highlights that the identity issue has been problematic in the construction of the Ivorian State in particular and sub-Saharan Africa in general, due to the fact that the identity models implemented, mostly inherited from the West, do not fit with the complex reality and the densely heterogeneous ethnological structure of the countries of this region and, at the same time, respond clumsily in their implementation to particular agendas and political interests of the governments in power.

Keywords: Africa, Ivory Coast, nation building, identity.

Resumo

O texto analisa as limitações da implementação do modelo étnico-cultural da nação na construção da identidade na África subsaariana a partir do caso da Costa do Marfim. Trata-se de uma investigação qualitativa que utiliza o método de estudo de caso, que se baseia em uma pesquisa documental e entrevista em profundidade para coleta de dados, bem como indução e análise do discurso para interpretação das informações. A investigação destaca que a questão identitária tem sido problemática na construção do Estado marfinense em particular e da África subsaariana em geral, pelo que os modelos identitários implementados, maioritariamente herdados do Ocidente, não se adequam à complexa realidade nem à estrutura etnológica

densamente heterogênea dos países dessa região e, ao mesmo tempo, respondem desajeitadamente em sua implementação de agendas particulares e interesses políticos dos governos no poder.

Palavras-chave: África, Costa do Marfim, construção da nação, identidade.

1. Introducción

La construcción identitaria en diversos países de África subsahariana, como Costa de Marfil, Liberia, República Democrática del Congo, Ruanda, Sudán, Burundi, entre otros, no solo ha sido un tema sensible y fuente de grandes controversias, sino que también ha constituido el caldo de cultivo para severas crisis identitarias y sus consecuencias enormes. En efecto, África constituye un mosaico etnocultural de más de dos mil diversidades étnicas y culturales asumidas en lo macro por las familias etnolingüísticas, en lo meso por las subfamilias etnolingüísticas y en lo micro por los grupos étnicos. Si bien esa realidad continental trasciende las fronteras de los Estados africanos, la gestión de esta enorme diversidad etnocultural por parte del Estado nación subsahariano ha dejado mucho que desear, debido a que los modelos identitarios implementados, en su mayoría heredados de Occidente, no solo desencajan con la compleja realidad y la estructura etnológica densamente mosaica de los países de esta región, sino que también responden de manera torpe en su implementación a agendas particulares e intereses políticos de los gobiernos de turno.

En el caso de Costa de Marfil, la realidad de la marfilidad cultural como construcción identitaria, sujeta al modelo de nación cívico-político de corte cosmopolita implementado bajo el régimen de Houphouët Boigny —“Padre” de la nación y primer presidente de Costa de Marfil—, develó, entre otras limitaciones en el proceso de construcción marfileña, la gran dependencia de la nación de actores externos como Francia, así como el carácter autocentrado y autoritario del régimen referido, que manipuló la inclusión e integración nacional para controlar a la población y mantenerse en el poder durante tres décadas (1960-1993). A esto se sumaron las crisis económicas de finales de los ochenta y comienzos de los noventa, con su corolario de recesión atravesada por el desempleo, la pobreza y la recrudescencia de rivalidades entre poblaciones autóctonas y alóctonas dentro del país.

Ese contexto de crisis multifacética marcó no solo el declive del modelo cívico-político de nación referido con la muerte de Houphouët Boigny en 1993, sino también suscitó preguntas sobre la construcción identitaria marfileña. Entre estas destacan: ¿cómo seguir inculcando al pueblo autóctono marfileño que continúe compartiendo todo con la población extranjera presente en el territorio nacional, a pesar de los sesgos de la implementación del modelo cívico-político de nación encarnado por la marfilidad cultural?; ¿cómo evitar que dicha población extranjera, a la cual Costa de Marfil había generosamente abierto los brazos, fuera vista como el problema en la construcción identitaria marfileña?

El fin del régimen de Houphouët Boigny implicó no solo la decadencia del modelo cívico-político de nación implementado y el colapso de los referenciales identitarios construidos, sino que también marcó el surgimiento de un modelo identitario totalmente opuesto —conocido como la marfilidad política— destinado a romper con “el orden” establecido por la marfilidad cultural. Este contexto de ruptura y cambio de paradigma identitario constituye el punto de partida para este trabajo, el cual busca problematizar la construcción identitaria marfileña a partir del constructo social de la marfilidad política entre 1994 y 2010, desde un análisis que permite vislumbrar el modelo identitario de nación asociado, su dimensión inclusiva y exclusiva, así como sus impactos en el proceso de construcción identitaria marfileña.

El trabajo es de corte cualitativo y recurre al método de estudio de caso que se sustenta en la investigación documental y la entrevista en profundidad para la recolección de datos, así como la inducción y el análisis del discurso para la interpretación de la información. En su estructura central, el texto proporciona precisiones sobre el diseño metodológico y la entrevista realizada; luego revisa, por un lado, los antecedentes de la emergencia de la marfilidad política como modelo de construcción identitaria y, por otro lado, discute la dimensión inclusiva y exclusiva de la identidad establecida; finalmente, analiza los impactos del modelo identitario implementado.

2. Diseño metodológico

Esta investigación se asocia al paradigma interpretativo, puesto que busca comprender el proceso de construcción identitaria marfileña a partir de la marfilidad política para recuperar su dimensión subjetiva.

Como se ha dicho previamente, el presupuesto metodológico se fundamentó en el enfoque cualitativo con énfasis en el método de estudio de caso, el cual se apropió de la revisión documental y la entrevista en profundidad como principales técnicas de recolección de datos. El análisis de la información se realizó en torno a una serie de variables y categorías de interpretación. Por un lado, la caracterización de la marfilidad política se hizo a partir de cuatro categorías de análisis: la práctica política, la concepción de nación, el modelo de nación y el tipo de nacionalismo construido. Por otro lado, el análisis de la dimensión inclusiva y exclusiva de la marfilidad política se hizo a partir de tres variables: la integración política, económica y social.

Respecto a la entrevista, esta fue en profundidad enfocada, dirigida y semiestructurada. Se usó un muestreo no representativo, en términos de cantidad, de diez informantes, cuya búsqueda respondió a ciertas intenciones particulares y cuyo acceso a ellos se determinó por criterios de conveniencia. En los discursos emitidos por estas personas, se recuperaron elementos argumentativos que aportaron, principalmente, al análisis de la dimensión inclusiva y exclusiva de la marfilidad política. Los sujetos entrevistados provinieron de distintos ámbitos: del escenario político un informante, del social seis informantes y del académico tres informantes. La elección de estos ámbitos obedeció a un criterio intencional que respondió a la necesidad de obtener puntos de vista variados a partir de personas representativas de las esferas principales y que jugaron un papel relevante dentro de la construcción identitaria de Costa de Marfil.

Por una parte, la repartición de las personas entrevistadas en función de los ámbitos referidos resaltó sin duda por una desproporción numérica que se explica sobre todo por lo sensible que ha constituido para la población el tema de la marfilidad en Costa de Marfil: la mayoría de las personas contactadas se negó a prestarse para la entrevista. Por lo tanto, con base en un criterio de conveniencia, se trabajó con aquellos sujetos que se mostraron accesibles y disponibles y que, por ende, aceptaron realizar la entrevista. Por otra parte, con la finalidad de entender con precisión las implicaciones de las perspectivas y percepciones de los sujetos entrevistados en función de los ámbitos establecidos, se hizo —en la Tabla 1 que se presenta a continuación— una referenciación sistemática que permitiera identificar, en cada uno de los casos, el ámbito desde el cual se dieron las respuestas.

Tabla 1.

Referenciación sistemática de los sujetos entrevistados.

Ámbitos	No. de entrevistados	Sujetos entrevistados
<i>Político</i>	1	SI BL AJ AN
<i>Social</i>	6	KM WM BO KT
<i>Académico</i>	3	TY AA

Fuente: elaboración propia.

Entre los instrumentos que hicieron posible la entrevista en profundidad, se encuentran una ficha de identificación y una guía de preguntas. La primera sirvió para recabar dos tipos de información sobre cada una de las personas entrevistadas: la información básica y los datos específicos de cada uno de ellos. Estos datos fueron de carácter opcional, por tanto, no obligatorio. El segundo sirvió para recabar, a partir de un ordenamiento determinado en el cuestionario realizado, la información de los temas abordados (acordes a variables y categorías de análisis) y los objetivos perseguidos. Este instrumento constó de dos partes: un resumen de los contactos y eventos previos obtenidos con los informantes en el marco de las dos primeras fases de la entrevista (preparación y apertura) y el cuestionario propiamente dicho, enmarcado en las fases de desarrollo y cierre (tercera y cuarta fases de la entrevista).

Finalmente, el análisis del discurso se realizó desde el enfoque de la argumentación, dispositivo metodológico que incluye el campo de la teoría de la argumentación y que sirve de instrumento para analizar y evaluar los argumentos de un discurso. De forma precisa, esta técnica consistió en el análisis de los soportes argumentativos de los discursos obtenidos de los diversos documentos consultados, así como de las entrevistas realizadas. El análisis se fundamentó en los campos del triángulo retórico de Aristóteles: *pathos*, *ethos* y *logos*. Se trata de los tres pilares de la persuasión, considerados como técnica básica de aprehensión de los grados de argumentación y persuasión dentro de un discurso. En el primer campo, se enfatizó en las emociones; en el segundo, se hizo hincapié en las características y estilos; y en el tercer campo, se focalizó en la pertinencia de los argumentos para la comprensión del objeto de estudio, de las variables y categorías analíticas establecidas.

3. Antecedentes de la emergencia de la marfilidad política

La marfilidad política como modelo de construcción identitaria emergió en 1994, en un contexto de ruptura y cambio de paradigma identitario propiciado por la conjugación de una serie de factores externos e internos, como la crisis económica mundial de finales de los ochenta y principios de los noventa y la crisis del modelo económico marfileño, cuyos efectos colaterales repercutieron tanto a nivel social como político. Si bien el 7 de agosto de 1960 marcó la independencia política de Costa de Marfil de la colonización francesa, el país continuó con el proyecto colonial de la economía de plantación, por lo que centró su desarrollo en la valoración de su potencial natural a través de la explotación de amplios espacios forestales disponibles y favorables a la agricultura. Posteriormente, su modelo económico siguió centrándose en la exportación de materias primas —cacao y café principalmente— que, para estas épocas, se remuneraban bien en los mercados internacionales.

Esa economía de plantación funcionó hasta los años ochenta debido al elevado precio internacional de las referidas materias primas, pero también porque la retribución de los ingresos de esos productos se reflejaba en el mejoramiento de la calidad de vida de los campesinos, sobre todo por el financiamiento de infraestructuras y servicios sociales básicos en zonas rurales. De esa forma, durante las dos primeras décadas posteriores a la independencia (1960-1980), la tasa de crecimiento del producto interior bruto marfileño se estimó en 7 % anual (Jolivet, 2003). Esas épocas fueron conocidas como el milagro marfileño (Akindès, 2001; Roquain, 2016) por el boom económico generado y el posicionamiento económico del país en África occidental.

No obstante, la coyuntura económica mundial de finales de los ochenta y principios de los noventa afectó los precios de las materias primas de exportación, que decayeron progresivamente. La mala gestión de esa crisis por parte del gobierno marfileño de turno debilitó la economía y desestabilizó el Estado, el cual estaba atrapado en una doble presión: desde afuera, sufría presiones políticas y económicas de las instituciones internacionales²; desde dentro, se enfrentaba a presiones sociales de su población desesperada por la crisis social, cuya problemática se agudizó con la implementación de las medidas presupuestarias rígidas impuestas por las instituciones financieras internacionales.

Las consecuencias sociales de la crisis se evidenciaron en el desempleo y la pobreza que creció en sectores tanto formales como informales. Por un lado, la caída de los precios de los productos de exportación a nivel mundial influyó en los ingresos de la población agrícola que se estimaba en un 73 % entre 1960 a 1980

(Sawadogo, 1974). Por otro lado, el recorte del personal de la función pública como medida del Plan de Ajuste Estructural deterioró la calidad de vida. En consecuencia, creció la desigualdad social y, junto con ella, el malestar social. Diversas manifestaciones civiles en contra del régimen de turno empezaron a brotar en la capital del país, mientras que en el campo surgieron tensiones, conflictos y enfrentamientos que fueron generados por la apropiación y el control de parcelas de tierra, lo que dividió a los grupos étnicos.

En suma, la crisis económica mundial y sus efectos en cadena (crisis del modelo económico marfileño por un lado y crisis social por otro) exacerbaron la realidad del Estado marfileño hasta sumirlo en otra disyuntiva de índole político a partir de finales de 1993, con la muerte de Houphouët Boigny, primer y único presidente de la república desde la independencia en 1960. Así, la difícil sucesión de quien había permanecido en el poder durante tres décadas generó una crisis política que antecedió la ruptura y el cambio de paradigma identitario en la construcción del Estado marfileño.

El tránsito del partido único al multipartidismo, así como del presidencialismo al semipresidencialismo, constituyen los principales cambios políticos estructurales de comienzos de los años noventa, época que marcó el fin del régimen de Houphouët Boigny. Este contexto contrajo dos consecuencias: primero, favoreció la emergencia de diversas agrupaciones y partidos de oposición; segundo, permitió la creación del puesto de primer ministro como jefe de gobierno, quien compartiría el ejecutivo con el presidente de la república. Ese cargo fue asumido por Alassane Ouattara, nombrado por Houphouët Boigny el 7 de noviembre de 1990.

Ahora, ¿quién es Alassane Ouattara? ¿De dónde es originario? ¿Por qué fue nombrado en ese cargo? Las dos primeras interrogantes aluden a la identidad del primer ministro nombrado. Aunque parecen cuestiones sencillas, estos aspectos constituyen el nodo de la crisis política que sacudió a Costa de Marfil tras la muerte de Boigny y también se colocan como el detonante de la ruptura con el modelo cívico-político de nación implementado bajo su régimen. Las respuestas a esas preguntas difieren en los cortes temporales considerados como “el antes” y “el después” de la muerte del “Padre” de la nación. El antes corresponde al modelo cívico-político de nación fundamentado en la concepción voluntarista de índole esencialmente humanista y cosmopolita, donde la nación tenía una connotación esencialmente cívico-liberal en la que, más allá del origen y la nacionalidad, entre otros factores biológicos u organicistas, lo que importaba era la voluntad del individuo de sumarse al desarrollo de la nación en cuanto ciudadano productivo. De este modo, respecto a la cuestión de saber quién era Alassane Ouattara o de dónde procedía, dichas inquietudes importaban poco en el modelo cívico-político de nación construido.

El 7 de diciembre de 1993 marcó la orfandad del Estado luego de un régimen que duró treinta y tres años. Ese largo periodo de gobierno dejó mucho que desear en el terreno de la consolidación democrática debido a que la alternancia del poder, como uno de los pilares esenciales de todo sistema de gobierno democrático, se vio completamente entorpecida. Así, durante esas tres décadas de gobierno, el control popular y la igualdad política nunca fueron concretizados ni garantizados. La crisis de sucesión que surgió luego de la muerte del “Padre” de la nación dimana de este vacío democrático que repercutió en una lucha por el control del poder político y el interinato de la presidencia de la república (*La mort d’Houphouët-Boigny relance la lutte pour le pouvoir*, 1993).

A pesar de que la legislación en vigor —es decir, la Constitución de 1960 y su artículo 11— aclaraba la vía de sucesión del presidente de la república fallecido, las intenciones del primer ministro Alassane Ouattara de acaparar el poder y asumir el interinato de la presidencia de la república fueron muy claras tras haber publicado en un comunicado oficial la muerte del primer presidente de Costa de Marfil, sumado a que la acefalía presidencial entorpeció y precipitó el proceso de sucesión. En efecto, interesado por un poder que había estado totalmente en sus manos durante tres años, como primer ministro, y el deteriorado estado de salud del presidente de la república, Alassane Ouattara se sirvió de esta acefalía para tramar un complot con el ejército nacional, con el fin de imponer su asunción a la magistratura suprema mediante un golpe de Estado constitucional.

Esa intención generó una gran división en el seno del ejército nacional: los oficiales de la gendarmería y la guardia republicana estaban a favor de la legalidad constitucional, mientras que los oficiales superiores militares sostenían la iniciativa de Ouattara (*INA Politique*, 1993). Además de la división, la gran

confusión en torno a la sucesión del “Padre” de la nación llevó al presidente de la Asamblea Legislativa, Konan Bedié, a autoproclamarse presidente de la república veinticuatro horas después del anuncio de la acefalía presidencial (RTI Officiel, 2017).

En este contexto de polarización sociopolítica, el presidente interino —que buscó perpetuarse en un poder político que asumió de forma ilegal³— pretendió recobrar, por una parte, la legalidad y legitimidad perdida por la forma en que accedió a la magistratura suprema y, por otra, llevar a cabo una especie de ajuste de cuentas al cercenar la libertad electoral y al obstaculizar el sufragio. Estas intenciones se materializaron por medio de una reforma del Código Electoral. En lo que respecta al ámbito identitario, se reconfiguraron los marcos referenciales del modelo de nación de corte cívico-político implementado por el régimen del “Padre” de la nación. Esta renovación pretendió rectificar los sesgos del modelo de nación anterior.

De esa forma, el presidente interino, finalmente electo en 1995, pretendió impulsar el renacimiento de Costa de Marfil mediante un nuevo contrato social, cuyo espíritu descansaba en el constructo social de la marfilidad “política”⁴. En este sentido, la marfilidad política provino de arriba como un proyecto de Estado que pretendía dotar al país de una identidad nacional, la cual era el resultado de una “síntesis cultural original” (Sacanoud, 1996a, p. 14). La emergencia de la marfilidad política surgió como una necesaria afirmación identitaria y de soberanía, en cuyo trasfondo subyacía un intento de repliegue identitario, que permitiría al gobierno de Konan Bedié enfrentar los diversos problemas que el Estado marfileño atravesaba (crisis política y social, económica y migratoria, entre otras). Este repliegue identitario ha sido expuesto por Bedié (1999), Loucou (1996) y Sacanoud (1996a, 1996b), quienes evidenciaron en los discursos ideológicos el cierre social identitario que pretendía asumir la marfilidad política. En consecuencia, es preciso caracterizar esa construcción identitaria para dar cuenta de su dimensión inclusiva y exclusiva, así como de sus implicaciones en el proceso de configuración de la identidad marfileña.

4. Caracterización de la marfilidad política

De entrada, la pregunta que conviene plantearse es: ¿qué criterios o requisitos exigía la marfilidad política para sentirse parte de la nación marfileña? La identidad construida a partir de la marfilidad política se centró en parámetros objetivos para delinear los criterios de pertenencia a la nación, los cuales dependían de características adscriptivas de índole étnico-culturales, tales como el origen étnico, la lengua, la religión, el mito de la descendencia común, entre otros. A través de los criterios anteriores, se otorgó preeminencia al principio *ius sanguinis*, de tal modo que la relación entre el individuo y la nación no respondía a una lógica voluntarista (como en el modelo anterior de marfilidad cultural), sino que obedecía a una lógica consanguínea. Esto indica que el individuo no pertenece a la nación por su simple voluntad, sino por la consanguinidad.

El discurso en torno a la marfilidad política recalcó la idea de lo original, lo auténtico, lo natural y lo singular para distinguir y separar lo autóctono (el “yo/nosotros”) de lo alóctono (el “otro/ellos”), perspectiva marcada por la idea de la alteridad u otredad. Según Niamey Koffi (1996):

En effet, un peuple ne s'établit ontologiquement “face à l'autre” que par une grammaire d'ancrage dans le divin ou le mythique c'est à dire la généalogie; et c'est là qu'il faut chercher le germe de l'identité nationale... L'action nationalitaire vise à construire un “nous” dans un contexte de diversité et de conflit... Or, pour construire un “Nous”, il faut le distinguer d'un “Eux”. C'est pourquoi, la question cruciale de l'ivoirité dans une politique démocratique n'est pas d'arriver à un consensus sans exclusion: car cela reviendrait à la création d'un “Nous” qui n'aurait pas comme corrélat un “Eux”. En réalité, il faut parvenir à établir la discrimination NOUS/EUX d'une manière qui soit compatible avec le pluralisme des nationalités.

[En efecto, un pueblo se establece ontológicamente “frente al otro” solamente a través de una gramática de anclaje en lo divino o mítico, es decir, la genealogía; y es allí donde hay que buscar el germen de la identidad nacional... La acción nacionalista tiene como objetivo constituir un “Nosotros” en un contexto de diversidad y conflicto... Ahora bien, para construir un “Nosotros”, hay que distinguirlo de un “Ellos”. Por eso, la cuestión crucial de la marfilidad en una política democrática no es llegar a un consenso sin exclusión porque eso equivaldría a la creación de un “Nosotros” que no

tendría como correlación un “Ellos”. En realidad, hay que llegar a establecer la discriminación NOSOTROS/ELLOS de una manera que sea compatible con el pluralismo de las nacionalidades]⁵. (pp. 26-27)

Reconocer la existencia del otro requiere de una dinámica de autoadscripción (autopercepción de un “yo/nosotros”) y adscripción (reconocimiento y aprobación por parte de un “otro/ellos”). A su vez, exige una dinámica de interrelación y comunicación, en donde ambas partes acepten las diferencias. En ese caso, la diferencia que categoriza al prójimo como el otro constituye una riqueza sociocultural que hace de la alteridad un factor de diversidad y pluralismo compartido. Por el contrario, cuando la alteridad se basa en la diferencia que existe entre el “yo/nosotros” y el “otro/ellos” —que, en términos identitarios, se relaciona esencialmente con marcadores culturales y factores de carácter organicista como la etnia, la lengua, la raza, el origen y la nacionalidad, entre otros— para establecer una categorización social que excluye, niega, discrimina y estigmatiza la existencia del otro/ellos dentro de un territorio nacional, esta situación puede originar una crisis de identidad aguda, producto de la activación política de solidaridades comunitarias (en la mayoría de los casos permeados por la manipulación e instrumentalización). En consecuencia, se implanta un clima de confrontación antagónica propicio a dinámicas sociales de cierre y usurpación (Weber, 2002).

En la marfilidad política, el énfasis puesto en elementos de carácter biológico en la definición de los criterios de pertenencia a la nación dio cuenta de una construcción identitaria cerrada y estricta, en la cual los marcadores culturales como el origen étnico-racial, la lengua, la cultura y las costumbres, entre otros, condicionaron la pertenencia a la nación. Este condicionamiento radicalizó la práctica política, ya que hizo de la estructura orgánica de la sociedad el parámetro esencial para discriminar a los individuos o grupos originarios de los no originarios o alóctonos. En este sentido, el beneficio de la ciudadanía como marco legal de adscripción y pertenencia a la nación depende del cumplimiento de rasgos sanguíneos. Así, la marfilidad política se sustentó en factores biológicos de carácter étnico-racial para delimitar la pertenencia de los individuos o grupos sociales a la nación. Esa circunscripción constituye el cierre restrictivo de una práctica política radical que separa lo autóctono de lo alóctono dentro de la población nacional:

La politique d’«ivoirité» vise à distinguer les Ivoiriens de souche (origine ivoirienne depuis au moins deux générations) des Ivoiriens dits «étrangers». Elle instaure une hiérarchie sociale basée sur l’origine raciale des citoyens. Elle développe une hostilité à l’encontre des étrangers et des Ivoiriens musulmans du Nord.

[La política de “marfilidad” tiene por objeto distinguir a los marfileños de sepa (de origen marfileño desde hace al menos dos generaciones) de los marfileños llamados “extranjeros”. Establece una jerarquía social basada en el origen racial de los ciudadanos. Desarrolla una hostilidad contra los extranjeros y los marfileños musulmanes del norte]. (Histoire coloniale et postcoloniale, 2004, párr. 24)

Si en la práctica la marfilidad política como modelo de construcción identitaria fue radical, la pregunta es: ¿con base en qué concepción de nación esta se cimentó? Dar respuesta a la cuestión anterior implica recuperar la discusión acerca de los factores con los cuales esta se fue construyendo. Al respecto, la aprehensión de la práctica política dio cuenta del carácter objetivo de los criterios de pertenencia identitaria. La objetividad, en el ámbito identitario, alude no solo a lo real, sino también a lo que es verificable de forma manifiesta y empírica. Así ocurre con los marcadores como la etnia, la lengua, la cultura, las costumbres, la religión, entre otros, los cuales permiten identificar, diferenciar y categorizar a un grupo social dado.

La marfilidad política, al centrarse en esos factores, se inscribe en una concepción de nación orgánica, ya que solo se integraba a la nación a aquel individuo o grupo social que cumplía con el perfil étnico-racial considerado como autóctono. Esta concepción de nación tiene su raíz en el Romanticismo alemán que recupera la naturaleza humana de acuerdo con el origen cultural (Herder, 1959), la cual buscaba, a la vez, revalorizar las cualidades individuales y comunitarias y resaltar las tendencias propias del espíritu humano canalizadas por los vínculos primordiales (Herder, 2000). Esto constituyó una identidad colectiva cuyo sentimiento inefable y poderoso possibilitaba no solo la unión, la conexión y la comunicación de las

sociedades nacionales, sino que también las suscribía a valores comunes de paz, cohesión social, estabilidad y desarrollo.

Todo lo anterior sirve de base para aprehender el modelo de nación y nacionalismo construidos por la marfilidad política. Al respecto, es importante recordar que las naciones configuran su identidad a partir de los paradigmas de tipo ideal. Cada tipo se fundamenta en una serie de elementos que permiten caracterizar a la nación, diferenciarla de otras e identificar el modelo en el cual se suscribe. Por ende, se trata de un rastreo analítico que inicia desde la aprehensión de la forma en que la construcción identitaria actuó con respecto a la práctica política, es decir, los elementos que la práctica política considera pertinentes para definir quién tenía el derecho de adscripción a la comunidad política. En este sentido, lo analizado hasta aquí sobre la marfilidad política denota el carácter radical de una práctica política circunscrita a la concepción orgánica de nación.

Todo esto constituye el fundamento con el cual cabe desarrollar una reflexión inductiva focalizada en la dependencia e interconexión que existe entre las categorías de análisis de esta investigación. Así, la radicalización de la marfilidad política en torno a factores objetivos de la estructura biológica u orgánica da cuenta de un modelo de nación enmarcado dentro del modelo étnico-cultural. ¿Por qué se afirma lo anterior? En el análisis de la construcción identitaria, la práctica política es un elemento fundamental que incide en las demás variables: concepción de nación, modelo de nación y nacionalismo. Por consiguiente, si la construcción identitaria se manifiesta por su carácter radical, significa que esta excluye y se opone a la concepción voluntarista, es decir, una considera a la otra como su contraparte; de esta manera, el modelo de nación cívico-político se opone al étnico-cultural.

Por tanto, la radicalidad de la marfilidad política es producto de un modelo de nación étnico-cultural. Si todo proceso identitario de construcción nacional cristaliza en el nacionalismo, cabe preguntarse qué tipo de nacionalismo floreció gracias a la marfilidad política. En su expresión, ¿este nacionalismo mantuvo una postura latente e implícita o fue un nacionalismo explícito y manifiesto? La solución a estas interrogantes se aborda en la cuarta y última categoría de análisis de este estudio; no obstante, parte de su respuesta también remite a las tres categorías de análisis anteriores: concepción de nación, modelo de nación y nacionalismo.

En síntesis, la nación marfileña se fue construyendo desde una concepción organicista adscrita al modelo ideal de nación étnico-cultural. Sin embargo, durante el proceso resaltó de forma manifiesta y explícita la afirmación de un nacionalismo revestido de las características del etnonacionalismo. En efecto, desde la práctica política, la prevalencia radical de los particularismos biológicos dio cuenta de una concepción de nación orgánica enmarcada en el modelo étnico de nación. En suma, la caracterización de la marfilidad política a partir de las categorías de análisis definidas permite entender que estamos ante una construcción identitaria establecida en torno a una práctica política radical, una concepción de nación orgánica, un modelo ideal de nación étnico-cultural y una expresión (explícita) de nacionalismo étnico. Entonces, la definición de la marfilidad política presenta rasgos propios que se pueden apreciar con mayor precisión en la siguiente Figura 1.

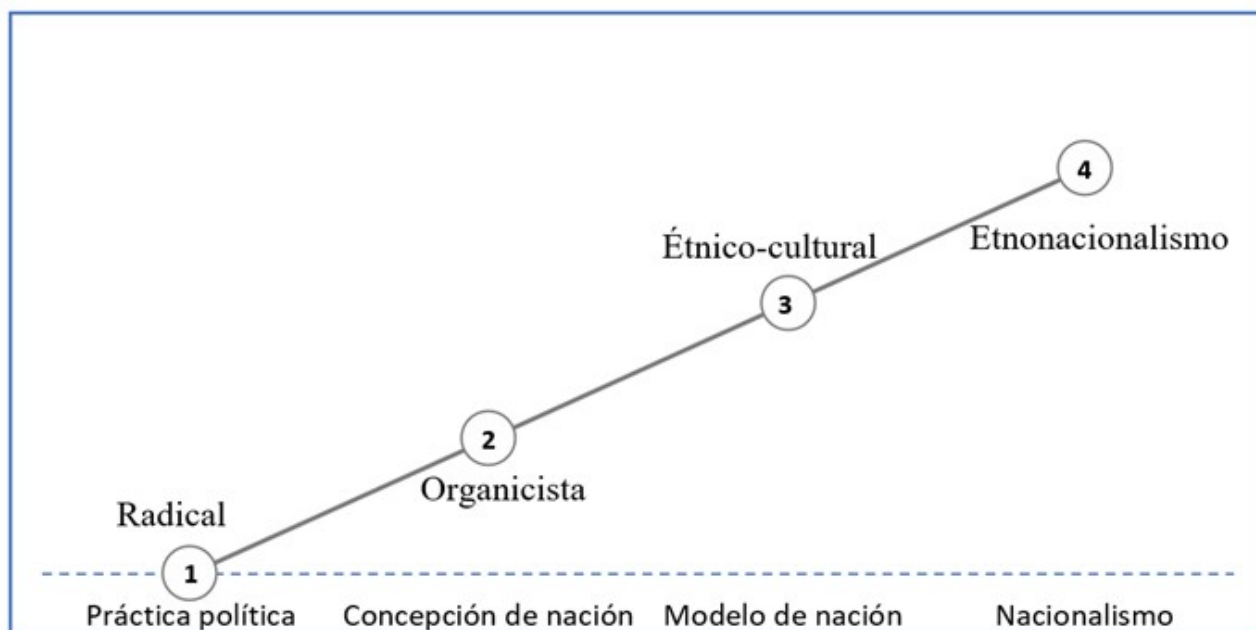


Figura 1.

Panorama de la marfilidad política como construcción identitaria.

Fuente: elaboración propia.

Lo discutido hasta aquí conforma un acercamiento relevante de la marfilidad política que permite transitar hacia el análisis de las dimensiones inclusiva y exclusiva de la construcción identitaria en cuestión a partir de elementos argumentativos presentados en los discursos de los informantes y con base en la siguiente interrogante: ¿cómo se manifestó la marfilidad política en términos de inclusión y de exclusión?

5. Dimensión inclusiva y exclusiva de la marfilidad política

Gracias al análisis del discurso aplicado a las respuestas de los informantes sobre la dimensión inclusiva y exclusiva de la marfilidad política, se pudo establecer los datos que se presentan a continuación. Según las respuestas expresadas por parte de las personas entrevistadas, la mayoría de los informantes enfatizó la dimensión exclusiva en el proceso de construcción identitaria de la marfilidad política. Concretamente, los argumentos que ellos ofrecieron para fundamentar sus posturas fueron diversos.

En consonancia con lo anterior, la postura de KT fue la siguiente:

Existe una distancia entre el concepto [de marfilidad] inventado por Porquet y el uso que la gente hizo de él. El concepto fue utilizado por dos grupos. El primero fue el de intelectuales que el presidente Bedié se hizo rodear. Este grupo estableció un constructo en función de las rivalidades que prevalecían en dicha época, entre Bedié y Ouattara. La cuestión fue que Ouattara no era marfileño porque, nacido de padre burkinés, se pensaba que, aunque asumió el cargo de primer ministro de Costa de Marfil [en el régimen de Houphouët Boigny], lo hizo accidentalmente. Esta forma de pensar fue recuperada por la gente del Frente Popular Marfileño que engrandeció el problema. Esto desembocó finalmente en la exclusión de la gente que era en realidad marfileña, pero de origen extranjero. Puede uno tener orígenes extranjeros y ser marfileño. Esto fue el problema. Ahora bien, lo que se estaba haciendo, y la forma en que el concepto de marfilidad fue utilizado, dio cuenta de un intento de exclusión de un cierto número de personas por parte de esta [construcción de] identidad. Esto fue la motivación de la grave crisis que vivió Costa de Marfil. (KT, comunicación personal, 1 de septiembre del 2018)

En sus palabras, KT evidencia la diferencia que existe entre marfilidad política y cultural, sobre todo a nivel de los grados de inclusión y de exclusión. Según el informante, la marfilidad política nació enmarcada por conflictos de intereses —por el control del poder político— entre dos actores políticos: Konan Bedié y Alassane Ouattara. En este sentido, de acuerdo con la percepción del informante, hubo una construcción identitaria inventada para segregar y descartar primero a un actor político en específico y luego a toda una población etiquetada como extranjera.

Este discurso que legitima la marfilidad política emanó de la academia. En consecuencia, la percepción de KT (como investigador marfileño) aporta elementos para la comprensión de las intenciones reales de la marfilidad política. En efecto, existieron algunas ambigüedades entre la concepción teórica de la marfilidad política y los hechos que acompañaron su implementación. Por una parte, el ideólogo principal Konan Bedié presentó una construcción identitaria que pretendía valorar “la qualité de ce qui est ivoirien, au sens culturel et identitaire” [la cualidad de lo que es marfileño, en el sentido cultural e identitario] (Bedié, 1999, p. 44). Por otra parte, los investigadores (mayoritariamente leales al mandatario Konan Bedié) construyeron una especificidad de la identidad marfileña basada en una alteridad reconocida y una diferencia respetada (Loucou, 1996), lo cual funcionaba para distinguir los marfileños de los no marfileños (Sacanoud, 1996a; Sacanoud, 1996b). Por tanto, más allá de esas ambigüedades conceptuales, la percepción de KT describe los hechos reales de la marfilidad política en relación con la conceptualización establecida por los científicos de esta. Así, a través de la percepción de KT, se entiende que la conceptualización del mandatario Konan Bedié fue el reflejo maquillado de una construcción identitaria marcada por la preeminencia de la exclusión sobre la inclusión.

Al igual que el informante anterior, el discurso de BL parte de la diferencia entre la marfilidad cultural y la marfilidad política para sostener el carácter exclusivo de esta última. Según este informante:

La marfilidad en el tiempo de Porquet [la marfilidad cultural] fue una identidad inclusiva. Conllevaba una idea de unión que pretendía generar el sentimiento nacional de pertenencia de todos [los diferentes grupos de población que vivían en el país] a Costa de Marfil. Sin embargo, con la marfilidad [política] de Bedié se notó claramente desde los análisis como una identidad exclusiva que pretendía hacer la diferencia entre quién era marfileño y quién no. (BL, comunicación personal, 10 de julio del 2018)

Asimismo, esta diferenciación “entre quién era marfileño y quién no” resaltó en el discurso de Benoît Sacanoud, director del grupo de investigadores marfileños de la Célula Universitaria de Investigación, Educación y Difusión de las ideas y acciones políticas del presidente Bedié (CURDIPHE en adelante). Esta agrupación aportaba conceptualizaciones más explícitas del constructo social de la marfilidad política. En ese sentido, Sacanoud (1996b) mencionó que:

Comme tout Nouveau concept philosophique, le terme d'ivoirité a ses ambiguïtés... Située au terme d'un processus d'exigence, l'ivoirité participe à sa duplicité constitutive: la duplication rend possible la duplicité, de même que la falsification. Mais son ne peut pas masquer indéfiniment le problème des faux billets en prétendant qu'il n'en existe pas de vrais... Il est vrai à la fois que la Côte d'Ivoire appartient à tous ceux qui y vivent (et on le sait, notre pays est l'un des rares pays au monde où l'on enregistre un taux aussi élevé d'étrangers) et que, cependant, il est nécessaire d'apprendre à distinguer les Ivoiriens des non-Ivoiriens... De ce point de vue, l'ivoirité apparaît comme un système, c'est à dire un ensemble de relations internes dont la cohérence même suppose une fermeture. Oui fermeture et contrôle de nos frontières: veiller à l'intégrité de son territoire n'est pas de la xénophobie. L'identification de soi suppose naturellement la différenciation de l'autre, et la démarcation postule, qu'on le veuille ou non, la discrimination. Il n'est pas possible d'être à la fois soi et l'autre.

[Como todo nuevo concepto filosófico, el término marfilidad tiene sus ambigüedades... Ubicado en el centro de un proceso de exigencia, la marfilidad participa en su duplicidad constitutiva: la duplicación hace posible la duplicidad, al igual que la falsificación. Pero no se puede ocultar indefinidamente el problema de billetes falsos pretendiendo que no existen auténticos... Es cierto que Costa de Marfil pertenece a todos los que allí viven (y como se sabe, nuestro país es uno de los pocos países del mundo donde se registra un porcentaje tan elevado de extranjeros) y que, sin embargo, es necesario aprender a distinguir los marfileños de los no marfileños. Un hombre es un hombre. Sí, sin duda. Pero un centroafricano no es un marfileño y viceversa... La marfilidad es la sintaxis de la realidad marfileña, es decir, su intocable, lo que la mantiene unida, su alma, el garante de su identidad. ...Desde este punto de vista, la marfilidad aparece como un sistema, es decir, un conjunto de relaciones internas cuya coherencia misma supone un cierre. Sí, cierre y control de nuestras fronteras: velar por la integridad de su territorio no es xenofobia. La autoidentificación supone, naturalmente, la diferenciación del otro y la demarcación postula, nos guste o no, la discriminación. No es posible ser a la vez el yo y el otro]. (pp. 39-40)

La conceptualización en cuestión establece que la marfilidad política es una construcción nacional identitaria estricta y exigente que —comparado con el paradigma identitario construido por la marfilidad

cultural— implica una ruptura y cambio en la construcción de la identidad marfileña. Resalta en las palabras de Sacanoud (1996b) un discurso conservador y nacionalista que devela las intenciones del modelo de nación encarnado por la marfilidad política. Es un discurso que, si bien se apoya en la comparación metafórica de significados como “billetes falsos y auténticos” (p. 39), logra descifrarse en la afirmación “es necesario aprender a distinguir a los marfileños de los no marfileños” (p. 39). Se trata de una necesidad de diferenciación ante la cual la marfilidad política se posiciona como “el garante” (p. 40), es decir, el referente identitario que permite establecer una categorización social (Tajfel, 1984) que separa, con base en parámetros culturales e identitarios objetivos (como el origen étnico, la lengua, entre otros), lo marfileño de lo no marfileño. Esto indica, a la vez, que los marcadores culturales fungen como fronteras sociales para adscribir, demarcar o diferenciar a la población a través de un cierre social (Weber, 2002).

Por consiguiente, la marfilidad política diverge de la marfilidad cultural. De igual manera, el repliegue social se percibe en el discurso de Loucou (1996):

L'ivoirité est, selon nous, une exigence de souveraineté, d'identité, de créativité. Le peuple ivoirien doit d'abord affirmer sa souveraineté, son autorité face aux menaces de dépossession et d'assujettissement: qu'il s'agisse de l'immigration ou du pouvoir économique et politique. Affirmer sa souveraineté, c'est aussi et surtout assumer sa spécificité, son identité. L'identité d'un peuple implique son altérité reconnue, sa différence respectée, voire admirée.

[La marfilidad es, según nosotros, una exigencia de soberanía, de identidad, de creatividad. Ante todo, el pueblo marfileño debe afirmar su soberanía, su autoridad frente a las amenazas de desposeimiento y subyugación, ya sea a través de la inmigración o del poder económico y político. Afirmar su soberanía es también y sobre todo asumir su especificidad, su identidad. La identidad de un pueblo implica su alteridad reconocida, su diferencia respetada, incluso admirada]. (p. 21)

Estamos ante otro discurso clave para el entendimiento de la esencia ideológica de la marfilidad política, un discurso que conecta con la postura de Sacanoud (1996b), un nexo evidente y lógico en el sentido de que Benoit Sacanoud y Jean Noel Loukou integraban el círculo de investigadores que tenía a cargo la conceptualización de la marfilidad política y la divulgación de las ideas y acciones políticas del mandatario Bedié, ideólogo de la marfilidad política. Aunado a esta responsabilidad científica, Jean Noel Loukou fue el jefe de gabinete del referido presidente de la República. Lo relevante del discurso de Loucou (1996) es que el intelectual resalta que la marfilidad política nace como respuesta identitaria para subsanar el despojo y sojuzgamiento político y económico generado por la migración masiva.

En cuanto a Sacanoud (1996b), este se refirió al problema migratorio, en referencia a Costa de Marfil, como “uno de los pocos países del mundo donde se registra un porcentaje tan elevado de extranjeros” (p. 39). Por parte de Loucou, se pretendía resguardar la identidad marfileña al asumir la singularidad del pueblo “autóctono” para afirmar la soberanía marfileña ante las diversas amenazas, a las cuales aludió Loucou (1996). Esta afirmación de soberanía se traduce como la implantación de una alteridad que logre disociar y diferenciar “los marfileños de los no marfileños” (Sacanoud, 1996b, p. 39).

Asimismo, el discurso de AN también resalta la noción exclusiva de la marfilidad política. En este caso, el informante, desde una mirada diferente, se apropia de la comparación entre el modelo político y su contraparte cultural para relacionar la exclusión con una “molestia”:

La marfilidad cultural no molestó realmente porque promovía las diferentes culturas marfileñas. No molestó a los extranjeros, tampoco a los marfileños. la marfilidad [cultural] reunió a los marfileños [los pueblos que vivían en Costa Marfil sean autóctonos o autóctonos, en adelante todos serán denominados marfileños]. [La marfilidad cultural] no molestó porque no generó problema en Costa de Marfil. En ninguna parte de Costa de Marfil se dijo que la marfilidad [cultural] excluía a la gente, no hubo problema con la marfilidad cultural. Fue la marfilidad [política] de Bedié que molestó. La marfilidad [política] molestó cuando empezó a excluir a los otros cuadros. (AN, comunicación personal, 19 de agosto del 2018)

La informante contrapone la inclusión de la marfilidad cultural ante la exclusión de la marfilidad política. Su reflexión remite al cuestionamiento sobre qué tan problemática fue la marfilidad cultural comparado con la marfilidad política. La persona entrevistada concluye que la primera fue menos problemática que la segunda al no “molestar” a los marfileños ni a los extranjeros, por ello, la marfilidad

cultural fue, a sus ojos, “destacada”. Por el contrario, la marfilidad política “molestó”, es decir, generó enormes conflictos y controversias sobre el devenir identitario de Costa de Marfil.

Si bien es cierto que un modelo de nación étnico-cultural (acorde con el *ius sanguinis*) parece ser más problemático de implementar que un modelo cívico-político (sustentado por el *ius solis*), en una nación esencialmente heterogénea como Costa de Marfil desarrollar este último modelo no es del todo preferente. En realidad, su implementación dentro del Estado marfileño, al verse supeditado a la agenda política del régimen de Houphouët Boigny, no solo entorpeció la construcción identitaria, sino también el proceso de consolidación de esta. A pesar de que hubo más inclusión que exclusión gracias a la marfilidad cultural, esta inclusión se desarrolló mediante una modalidad clientelista.

De igual forma, la percepción de exclusión de la marfilidad política resalta de nuevo en otro discurso de uno de los informantes. Así lo expresa TY:

La marfilidad [política] fue un concepto creado por los cuadros del PDCI [partido con el cual Konan Bedié asumió la presidencia, además del interinato de la República tras la muerte Houphouët Boigny en 1993]. El concepto fue creado, según ellos, para federar a los verdaderos marfileños, lo cual fue considerado por la oposición política como concepto inventado para dividir a los marfileños. Hay aquí una contradicción. Los teóricos de la marfilidad [política] afirman que el concepto nace para federar a los verdaderos marfileños, pero detrás de esta visión de verdaderos marfileños había una división de los marfileños, cuestión que la oposición política consideró como una iniciativa para descartar sistemáticamente a actores políticos. De suerte que, acerca de la noción del marfileño, se planteó la cuestión de saber si era [la marfilidad política] un concepto con intención de federar o dividir. (TY, comunicación personal, 24 de septiembre del 2017)

TY subrayó el carácter exclusivo de la marfilidad política, cuya intención era disociar y diferenciar a los marfileños de los no marfileños. Su percepción concuerda con la visión de los ideólogos Loucou (1996) y Sacanoud (1996b): discriminación de los “verdaderos marfileños” de los “falsos marfileños” (Babo, 2012, p. 96); en palabras del propio Sacanoud (1996b), separar “los billetes falsos de los auténticos” (p. 39). En consecuencia, TY identifica una intención divisionista y exclusivista de los marfileños, lo cual estaba prácticamente ausente en tiempos de la marfilidad cultural cuando “el marfileño no llegaba a diferenciar su propio paisano del extranjero [porque] consideraba a todos como conciudadanos” (AJ, comunicación personal, 19 de agosto del 2018).

A su vez, KM expone la dimensión exclusiva de la marfilidad política en estos términos:

Al origen, [la marfilidad política] no fue creada para excluir, pero al reflexionar sobre esta cuestión, nos damos efectivamente cuenta de que fue inventado intencionalmente para excluir e impedir el acceso al poder político del Estado a ciertas personas. Entonces, fue esta idea que condicionó los eventos políticos del 2010-2011 con tensiones que terminaron desencadenándose en una crisis que causó miles de muertos, perturbaciones en el país y la migración de muchos marfileños hacia países vecinos para huir [de] la guerra y sus atrocidades. (KM, comunicación personal, 19 de septiembre del 2017)

El informante anterior resalta la ambivalencia de la marfilidad política y también declara que, aparentemente, fue un modelo armonioso construido en torno a los valores culturales; sin embargo, en realidad, este modelo constituyó una invención identitaria que obedeció a intereses políticos. En este sentido, el informante SI se refiere en su discurso a la marfilidad política como un modelo “desviado” de la marfilidad cultural. Según él:

Tal vez no debemos detenernos en una cierta interpretación o cierto uso momentáneo que puede generar un enfoque que no es necesariamente el que coincide con la idea de nación. Si el concepto ha sido desviado se debe, tal vez, traerlo de nuevo a su lectura esencial. (SI, comunicación personal, 24 de agosto del 2018)

Antes de reseñar lo interesante de ese discurso, hay que mencionar que, dentro del corpus de las entrevistas realizadas, este informante mantuvo una posición matizada y evitó pronunciarse abiertamente sobre las preguntas de la entrevista. Aun así, el análisis de esta fracción de su discurso revela elementos esenciales que conviene recuperar. En efecto, al afirmar: “no debemos detenernos en una cierta interpretación o cierto uso momentáneo que puede generar un enfoque que no es necesariamente el que

coincide con la idea de nación”, el informante se refiere, de forma implícita, a la reinterpretación que se hizo de la marfilidad cultural. Además, el informante expresa que la marfilidad política fue una desviación que no logró encajar en la nación marfileña. De ahí que preconiza el regreso a la “lectura esencial” del concepto, es decir, el modelo cultural. La perspectiva de SI es cuestionable en este aspecto debido a que la construcción identitaria de la marfilidad política no fue del todo perfecta, ya que develó en su implementación enormes sesgos. En suma, el discurso de SI enuncia la realidad marfileña en relación con una identidad atravesada por procesos intempestivos de (re)construcción que no han sido forzosamente favorables a la consolidación del Estado marfileño.

Los datos recuperados permiten interpretar dos aspectos: primero, develan que la marfilidad política fue más exclusiva que inclusiva; segundo, constituyen una evidencia que confirma la teoría acerca de la nación étnica y el etnonacionalismo (Zabalo, 2004; Herder, 1959; Herder, 2000). En suma, son datos que evidencian no solo la visión teórica acerca del carácter esencialmente excluyente de la nación étnica y del etnonacionalismo (Zabalo, 2004), sino que también confirman que la exclusión (en sus dimensiones política, social y económica) constituye una de las principales particularidades del modelo de nación étnico-cultural que la marfilidad política encarnó. De ahí que la pregunta que merece plantearse, entonces, apunta a lo siguiente: ¿cómo se reflejó la exclusión generada por la marfilidad política en la práctica?

5.1. El reflejo de la exclusión de la marfilidad política en la práctica

La exclusión de la marfilidad política, en la práctica, se plasmó en tres niveles: político, económico y social. En lo político, la exclusión se materializó en las reformas constitucionales instituidas en la Carta Magna desde 1994, bajo la iniciativa del presidente Konan Bedié. Estas reformas estaban destinadas a modificar el código electoral vigente, con el fin de redefinir la identidad de los electores, las modalidades de elección y la elegibilidad del Presidente de la República, entre otros aspectos. Este nuevo código electoral entró en vigor el 3 de diciembre de 1994 gracias a la Ley 94-642 y tuvo dos principales impactos. Por un lado, abrogó el derecho de voto de la población residente de origen extranjero, que había sido instituido por orden ejecutiva durante el régimen de Boigny.

En otras palabras, se le destituyó a la población extranjera el derecho político esencial del cual se nutrió la ciudadanía universal desde hace tres décadas. A partir de los nuevos ordenamientos jurídicos, el extranjero pasó a ser un ciudadano pasivo, mientras que el marfileño originario permanecía en su posición de ciudadano activo⁶. Se trata, en realidad, de la materialización de la diferencia social discutida por los ideólogos de la marfilidad política a través de la metáfora ya mencionada, distinguir “los billetes falsos de los auténticos” (Sacanoud, 1996b, p. 39), es decir, “los marfileños de los no marfileños” (Sacanoud, 1996b, p. 39).

A su vez, ese nuevo código electoral cercenó herméticamente las condiciones de elegibilidad a la Presidencia de la República, perjudicando a los descendientes de la población extranjera que, a pesar de beneficiarse del principio de *ius solis* por haber nacido en Costa de Marfil, quedaban excluidos de las contiendas electorales. Por ende, ahora las personas extranjeras tenían que cumplir con el nuevo artículo 9 constitucional que estipulaba que el aspirante a la Presidencia de la República obligatoriamente debía ser marfileño de nacimiento y, a su vez, descender de padres originarios de Costa de Marfil (Constitución de 1960, art. 9). Eso fue sin duda un cierre restrictivo excluyente que informantes como KT (comunicación personal, 1 de septiembre del 2018), TY (comunicación personal, 24 de septiembre del 2017) y medios informativos como TV5Monde (2019a; 2019b) y CIMonde (2019) atribuyen a rivalidades por el control del poder político. Estas rivalidades constituirían, según estas fuentes, una de las principales razones que limitaron la participación del candidato Alassane Ouattara a las elecciones presidenciales de 1995 y 2000, puesto que su postulación incumplía el artículo 9 de la Constitución, en el caso de la primera elección, y el artículo 49, en el caso de la segunda, la cual se realizó bajo la Constitución del 2000⁷.

En cuanto a lo económico, la exclusión se materializó a través de la reforma agraria de 1998. Esta consagró la exclusión de la población extranjera de la propiedad agraria y la promoción de los derechos de los pueblos indígenas (Chauveau et al., 2012). Se trata de una reforma que vino a cercenar el acceso de la

propiedad rural a la población extranjera. Por ende, el extranjero ya no podía ser propietario de parcelas agrícolas, sino que estaba relegado a vivir como un simple arrendatario. El problema que planteaba este ordenamiento jurídico que emanó desde arriba fue: ¿qué hacer con esta numerosa ola de población extranjera? Se estima que entre 26 % y 45 % de los campesinos eran extranjeros (Chauveau et al., 2012). Esta población, bajo el régimen de Houphouet (es decir, en tiempos de la marfilidad cultural), se había beneficiado de grandes parcelas agrícolas.

En realidad, esa disposición constituyó el principal fundamento de la población autóctona para reivindicar las tierras adquiridas por la población extranjera. En consecuencia, en zonas forestales del país, por ejemplo, se generaron conflictos violentos e intempestivos que empeoraron aún más las relaciones intercomunitarias (Chauveau, 2000; Chauveau, 2006; Babo y Droz, 2008; Babo, 2010; Tano, 2012). Esto constituyó el punto de partida para diversas crisis políticas. Entre ellas se encuentra el golpe de Estado de 1999 en contra del régimen que inventó la marfilidad política, así como la larga guerra civil que inició en el 2002 (Chauveau, 2006). A pesar de que esa reforma agraria fue modificada en el 2004 (es decir, 6 años después) por la Ley número 2004-412 del 14 de agosto, sus impactos minaron la sociedad marfileña.

Aunado a la reforma electoral de 1994, la reforma agraria de 1998 constituyó el segundo mecanismo de exclusión que desintegró la población autóctona dentro de la sociedad marfileña. En efecto, tanto las relaciones microsociales como macrosociales se vieron influidas por marcadas olas de diferenciación y categorización discriminantes (KT, comunicación personal, 1 de septiembre del 2018; BL, comunicación personal, 10 de julio del 2018). Estas se posicionaron como “le point d’orgue d’une évolution mentale façonnée sournoisement par une politique de séparation du “nous” et des “autres”, des “vrais Ivoiriens” des “étrangers” ou “faux Ivoiriens” [el punto culminante de una evolución mental modelada insidiosamente por una política de separación del ‘nosotros’ de los ‘otros’, de los ‘auténticos marfileños’ de los ‘extranjeros’ o de los ‘falsos marfileños’] (Babo, 2012, p. 100). De ahí que los sentimientos de repulsión y hostilidad categorizaron al extranjero como *persona non grata* en Costa de Marfil. Por consiguiente, la rebelión armada de 2002 sumió al país en una guerra civil por casi una década. El conflicto mostró el carácter reaccionario —o usurpación social (Weber, 2002)— de una población harta y fastidiada que decidió levantarse contra el Gobierno de la República a través de un movimiento social, para hacerse justicia ante una eminente crisis de identidad (Hardmong, 2011; INA Arditube, 2014). Este movimiento fue, desde luego, apropiado e instrumentalizado por actores externos (García, 2004; Frasson-Quenoz, 2011), los cuales convirtieron el problema marfileño en un conflicto de intereses en donde el factor étnico logró posicionarse como instrumento estratégico de movilización (Flan, 2022).

En suma, es importante retener que una construcción identitaria impacta siempre, de alguna forma u otra, en el proceso de consolidación del Estado. Estos impactos pueden ser positivos o negativos a raíz de la ambivalencia o doble juego de inclusión y exclusión que conlleva el propio proceso de construcción de identidad. En el caso de la marfilidad política, su caracterización develó la prevalencia de la exclusión, cuyo resultado fue socialmente negativo. Esta preeminencia de la exclusión sobre la inclusión abre un espacio de discusión sobre los impactos de la marfilidad política: ¿cuáles fueron las implicaciones de la configuración identitaria en cuestión en el proceso de construcción de Costa de Marfil?

6. Implicaciones de la marfilidad política en el proceso de construcción de Costa de Marfil

Las implicaciones de la marfilidad política fueron diversas. Sin embargo, para efectos de este estudio, conviene recuperar las más importantes, a saber, las que se relacionan con la categoría social del extranjero.

6.1. Interminables controversias en torno a la categoría social del extranjero

Cabe recordar que la construcción identitaria implementada por la marfilidad cultural estuvo sujeta a la visión de nación cosmopolita de Houphouet Boigny. Si bien aquí la cuestión del extranjero (alóctono o no originario) no causó mayor problema, su mal manejo social, por falta de voluntad política, fue lo que

convirtió después este asunto en una gran dificultad que había que enfrentar y tratar de corregir por medio de una nueva construcción identitaria que la marfilidad política encarnaría. Fuera de los antagonismos y rivalidades políticas nacidas de los intereses por el control del poder político en Costa de Marfil, la construcción identitaria a partir de la marfilidad política develó el problema del extranjero como categoría social, puesto que estableció un escenario de interminables controversias. De ahí la pertinencia de las siguientes interrogantes: ¿qué encierra la noción de extranjero?, ¿por qué constituyó un problema en la construcción identitaria de la marfilidad política?, ¿es el modelo de nación étnico-cultural hostil a lo extranjero?

El concepto de extranjero ha tenido un fuerte anclaje tanto en la sociología como en la antropología moderna. Reviste acepciones diversas que van desde el viajero, el nómada y el migrante. Ante esta variedad de conceptualizaciones, la noción de Georg Simmel se posiciona, en este caso, como la más atinada aquí. En efecto, en Simmel (1984) el extranjero se define no como un viajero en tránsito, sino como aquel sujeto que proviene de un lugar y se instala en otro de forma permanente o, por lo menos, por un tiempo considerable. Es aquel que está a la vez dentro y fuera; forma parte del grupo al cual se ha incorporado, donde ocupa o se ve asignado a una posición diferente a raíz de su procedencia. Asimismo, por su desarraigo debido a los particularismos y parcialidades del grupo al cual se ha integrado, se mantiene al margen con una actitud objetiva que no significa separación ni desinterés, sino que demuestra una síntesis entre distanciamiento y proximidad, entre atención e indiferencia.

La noción de extranjero, en relación con la idea de autóctono como contraparte, manifiesta formas de acción recíproca que hacen y deshacen, vinculan y desvinculan a grupos de individuos. Por ende, delimita las acciones y las interacciones de estos grupos a partir de expresiones de socialización (Paquot, 2012) que se manifiestan objetivamente a través de fronteras sociales (Barth, 1976) que nacen, se imponen o se difuminan dentro de un territorio determinado. Enmarcada en una perspectiva interaccional, la noción de extranjero implica una idea de movilidad con respecto a un territorio geoespacial dado y en correspondencia con lo autóctono. Ambos conceptos (extranjero y autóctono) evidencian una relación paradójica, fijada entre un grupo geográfico y espacialmente establecido en relación con otro que se suma o se incorpora posteriormente bajo una lógica migratoria, cuyos vínculos con el grupo originario no son de naturaleza orgánica o biológica, sino de carácter voluntarista (búsqueda de mejores condiciones de vida) o forzado (guerras, catástrofes naturales u otros factores que condicionan el desplazamiento).

El extranjero representa, en suma, una figura en movimiento con una postura flotante (Chaouite, 1997). Su contacto con el autóctono —mediado por las relaciones sociales intersubjetivas y las expresiones de socialización que estas generan— introduce el reconocimiento de las diversidades y singularidades que participan en su aceptación o rechazo más allá de las fronteras sociales (internas como externas). A su vez, por fuera de su característica móvil, el extranjero es portador de cultura, lengua y costumbres, es decir, de una identidad que hace de él un otro en esencia diferente del yo y que, por cuestiones voluntarias o no, se tuvo que desplazar hacia el yo, con quien, de ahí en adelante, tiene que compartir el espacio geográfico del país. Se trata de una cuestión compleja, sobre todo a nivel de la construcción identitaria, en donde el proceso de reconocimiento del otro obedece a una lógica de autoadscripción y adscripción que es atravesada por una interrelación mutua a partir de la cual cada parte, es decir, el yo (autóctono) y el otro (extranjero) asume su identidad distinta en beneficio del pluralismo compartido. Entonces, la pregunta aquí es: ¿incide o no el extranjero en la cohesión del yo (autóctono)?

Si partimos de la consideración de que el extranjero es un sujeto móvil en desplazamiento hacia el espacio territorial del yo (autóctono), donde se instala y comparte con este último prácticamente todo, entonces su influencia en la cohesión del yo es innegable. En efecto, si bien los vínculos del extranjero con el grupo en el cual se incorpora no son de carácter orgánico, a pesar de todo, es miembro incontestable de ese grupo, de manera tal que la cohesión de este último depende de la relación con aquel. En otras palabras, desde una mirada sistémica, el extranjero, al integrar un grupo (en este caso visto como sistema), se convierte en un actor (aunque no de los más importantes) capaz de incidir —con base en las relaciones, consideraciones y tratos recibidos por parte del sistema— en la estabilidad de este. Lo anterior abre la discusión hacia las siguientes interrogantes: ¿qué lugar ocupó la población extranjera presente en el

territorio marfileño (calculada en un 26 % de la población total) dentro de la identidad construida por la marfilidad política?, ¿cómo esta construcción identitaria trató a dicha población que, en su momento, la marfilidad cultural había procurado incluir?

Si bien la marfilidad cultural como construcción identitaria no fue perfecta en el proceso, trató por lo menos de incluir a la población extranjera (proveniente en su mayoría de los países de África occidental), aunque la metodología aplicada en este intento de inclusión fue sesgada y llena de irregularidades, las cuales se ocasionaron por la voluntad del régimen de Houphouët Boigny de controlar perennemente el poder del Estado. Fuera de eso, la propia esencia ideológica del modelo de nación cuya construcción identitaria se fundamentó abogaba por un modelo de nación cívico-político, en la cual cabían todos sin importar el origen étnico, la procedencia o la nacionalidad. No obstante, con la marfilidad política cambió este modelo de nación que pasó a anclarse en una visión étnico-cultural, de tal manera que ahora lo que resultaba ser más importante era la identidad de quién debía pertenecer a la nación. En otras palabras, no cualquiera cabía en la nación, solo pertenecía aquel quien objetivamente cumplía con los particularismos orgánicos de ella. Este cierre restrictivo dejó por fuera a la población extranjera y, en concreto, al extranjero, quien había sido aceptado e incluido durante las cuatro décadas posteriores a la independencia (1960-1993). Así, a principios de los años noventa, se vio excluido de la sociedad marfileña.

En consecuencia, el extranjero fue convertido en una categoría social incómoda y estorbosa. Su existencia dentro de las fronteras nacionales fue ignorada, invisibilizada y negada en los procesos de socialización, lo cual finalizó en una aversión y animosidad hacia lo extranjero. Antes de pasar al análisis de este último punto, volvamos a la discusión sobre el carácter hostil hacia lo extranjero en el modelo de nación étnico-cultural. Las construcciones identitarias nacionales se inscriben de alguna forma u otra en un tipo ideal de nación, el cual se fundamenta en una serie de factores (subjettivos u objetivos) que dan cuenta de rasgos esenciales. En lo que toca al modelo de nación étnico-cultural, una de sus características (de hecho, la más importante en torno a la cual todo gravita) se sustentó en la concepción organicista de nación, que lo convirtió en un modelo radical respecto de la práctica política (comparado con el modelo de nación cívico-político). La concepción organicista implica un apego estricto a los particularismos biológicos de la nación que, en realidad, se manifiestan en factores objetivos: la etnia, la raza, la lengua, la cultura, las costumbres, la religión, la nacionalidad, entre otros. Se trata de un modelo de nación selectivo y excluyente en términos identitarios.

En ese modelo de nación únicamente es admitido aquel que demuestra objetivamente su arraigo biológico. En estas condiciones, la situación del extranjero se vuelve problemática por ser un sujeto diferente del yo (autóctono) en términos de identidad. Es un sujeto que, una vez en el territorio del yo (autóctono), se posiciona en medio de un espacio cultural (Bhabha, 2002). El extranjero no está allá porque ya se ha ido de su tierra de origen, pero tampoco está aquí por venir de fuera. Por tanto, queda excluido de los particularismos orgánicos de la nación en la cual se ha incorporado. Su integración constituye, en suma, un reto real dentro de la nación étnico-cultural debido a las fronteras sociales que existen entre él y la estructura orgánica de la nación.

6.2. Animosidad hacia el extranjero e implantación de la xenofobia

No siempre las construcciones identitarias se inscriben en un clima pacífico y de intercambio recíproco. Cada vez son más numerosos los escenarios donde estas se ven atravesadas por una atmósfera tensa con marcadas rivalidades y luchas antagónicas. El conflicto por el reconocimiento de la existencia del otro (en una perspectiva de autoadscripción y adscripción) no es plenamente asumido por una de las partes interrelacionadas: la etiqueta identitaria otorgada a una de las partes no corresponde a lo esperado.

En consecuencia, nacen de los procesos de socialización ciertas aversiones y animosidades características de la xenofobia. ¿Qué acepciones encierra este concepto? ¿Bajo qué ángulo aparece en la construcción identitaria de la marfilidad política? La primera parte del término, *xenos*, alude a lo ajeno, extraño o extranjero; por su parte, *fobos*, refiere al miedo, la fobia o aversión. Así, se evoca una idea manifiesta de miedo hacia el extranjero que termina ocasionando su rechazo y discriminación (Bouza, 2002; Fernández,

2018). Esta actitud de rechazo discriminante del yo (autóctono) hacia el otro (extranjero) está permeada por una desconfianza instintiva que se produce de forma casi mecánica y automática. En este sentido, la pregunta es: ¿cuál es el detonante de este miedo que ocasiona el rechazo discriminante del extranjero?

La aversión que la xenofobia genera hacia el extranjero —que toma en la mayoría de los casos una dimensión inmoderada— se explica por una serie de prejuicios y estigmas acerca del otro que son elaborados socialmente por parte del yo desde las fronteras sociales, las cuales son señaladas por las distintas estructuras orgánicas en el marco de la socialización. A su vez, es importante resaltar que la producción de estos prejuicios está motivada por algún interés material: cuando el yo (autóctono) siente que sus intereses (sean sociales, políticos o económicos) están amenazados por la presencia invasiva del otro (extranjero). De esta forma, se sirve de los marcadores culturales para crear una serie de prejuicios con la intención de estigmatizar al otro, negar su existencia en el territorio para finalmente invisibilizarlo a través de la exclusión.

Bajo la marfilidad cultural, las modalidades de inclusión e integración de la importante población extranjera se hicieron a partir de prácticas clientelares, las cuales fueron forjadas por el régimen de Houphouët Boigny con la intención de controlar y permanecer en el poder. Esto generó, en la última década de dicho régimen, dos problemas que con el paso del tiempo afectaron la construcción identitaria del país y con ello su estabilidad. Por un lado, el cuestionamiento de la población autóctona al proyecto de nación liberal del gobierno en cuestión: un gobierno que había ofrecido todo a la población extranjera (en detrimento de la legislación) para cooptar la lealtad de esta y garantizar una especie de voto de confianza que fuese capaz de asegurar su control y permanencia en el poder. Por otro lado, se encuentra el resentimiento de la población autóctona hacia la población extranjera, producto del favoritismo hacia la población extranjera en el marco de la implementación de un modelo de nación cívico-político con una visión cosmopolita.

La marfilidad política que nació inmediatamente después de la muerte del “Padre” de la nación surgió en un clima tenso de rivalidades y antagonismos, pero sobre todo de la ruptura con un orden social que favorecía al extranjero. Tal situación emergió para deconstruir una categoría social especial: el extranjero, asociado a la delincuencia, al robo y la criminalidad, al narcotráfico; un malagradecido e irrespetuoso para con sus tutores autóctonos; un invasor e insaciable que pretende convertir su capital económico en capital político (Babo, 2012); un falsificador de credencial nacional de identificación y título de propiedad (CIMonde, 2019); un oportunista y un predador (Bahi, 2013).

Por una parte, la marfilidad política había establecido una serie de cambios que dieron cuenta de un repliegue identitario real hacia la población extranjera por medio de distintas reformas (la electoral de 1994 y la agraria de 1998, entre otras). Por otra, en los ámbitos artísticos y culturales, algunos artistas profririeron en sus canciones el sentimiento de apatía y hostilidad que prevaleció en la sociedad marfileña hacia los extranjeros (Bahi, 2011). Como ejemplo ilustrativo, pueden mencionarse las canciones tituladas *Xénophobie* [*Xenofobia*] y *Libérez mon pays* [*Liberen mi patria*] de los grupos artísticos marfileños Espoir 2000 y Le Coffret Patriotique, las cuales están permeadas por discursos profundos:

Je te reçois chez moi, tu as matelas pour dormir, pour arranger ton sommeil, c'est ma femme tu veux; étranger nouveau modèle: tu lui tends la main, il veut prendre tout ton bras. La Côte d'Ivoire est un pays multiethnique et non multinational.

[Te recibo en mi casa, tienes un colchón para dormir, para arreglar tu sueño, es mi esposa que quieres, extranjero nuevo modelo: le das la mano, él quiere tomar todo tu brazo. Costa de Marfil es un país multiétnico y no multinacional]. (Espoir 2000, 2006, 1min37s- 1min57s)

Nous [les Ivoiriens] on aime bien les étrangers, mais vers la fin, on se préfère... Notre hospitalité nous impose l'amour des étrangers, mais il faut se méfier des gens étrangers.

Nosotros [los marfileños] queremos mucho a los extranjeros, pero a fin de cuentas, nos preferimos... Nuestra hospitalidad nos impone el amor por los extranjeros, pero hay que tener cuidado con la gente extraña]. (Le Coffret Patriotique, 2006, 1min15s- 3min25s)

Se trata de una animosidad manifiesta hacia el extranjero, producto de los sesgos de una visión identitaria mal lograda, cuyas consecuencias llevaron la reconfiguración de la construcción identitaria en cuestión hacia su extremo: la marfilidad política. Esta, con el afán de reparar los supuestos fracasos identitarios generados, empeoró la situación con una enorme fractura social ocasionada por la nueva etiqueta asociada al extranjero, quien fue convertido en una categoría social capaz de influir en la estructura de la identidad marfileña.

6.3. Un grave problema de identidad, caldo de cultivo para diversas crisis

Cuando se tomó la iniciativa de trabajar el tema de la construcción identitaria en África a partir del caso marfileño, una de las grandes sorpresas que se encontraron durante el proceso de investigación fue la poca disponibilidad de los propios marfileños para hablar del tema. Hubo pocos investigadores nacionales que asumieron la responsabilidad de discutir un tema importante como la construcción identitaria en un país tan diverso. También fueron escasos los sujetos de la sociedad marfileña (fueran residentes en el territorio nacional o de la diáspora) que aceptaron prestarse para una discusión acerca del tema, fuera para una entrevista o para alguna otra comunicación personal. Lo anterior dio cuenta de que la marfilidad es dimensionada como un monstruo identitario de quien la mayoría de los marfileños quieren escapar, pero que, en realidad, los persigue y los perturba cotidianamente llevándolos a situaciones de discrepancia. Un monstruo identitario que siempre absorbe cualquier discordia social y la convierte en una grave crisis, en cuyo trasfondo subyace la cuestión identitaria. En fin, un monstruo identitario en forma de caja de pandora (Ngoma, 2017) de la cual salen interminables problemas.

Las construcciones identitarias nacionales constituyen un proceso largo y difícil, aún más si los resultados no son positivos porque las conflagraciones que se desatan no tienen precedentes. La construcción identitaria marfileña a partir de la idea de la marfilidad tuvo consecuencias muchos más dramáticas en su vertiente política. En efecto, en su proceso de construcción, esta generó una grave crisis identitaria que fue la antesala de diversos problemas sociales que sacudieron al Estado marfileño durante las últimas dos décadas. Acontecimientos como el golpe de Estado de 1999, marcado por la transición militar inmediata del General Robert Guei, así como las guerras civiles, producto de la rebelión armada (2002 a 2011), la crisis poselectoral de 2011 y su corolario de guerra civil que dejó un saldo de más de 3000 muertos, miles de refugiados y daños materiales enormes, sumado a los intempestivos conflictos intercomunitarios presentados en todo el país tienen un denominador común: la crisis de identidad.

A modo ilustrativo, vale la pena resaltar lo sucedido en el golpe de Estado de 1999 contra el régimen de Konan Bedié, ya que este hecho apunta claramente al problema identitario generado por la marfilidad política como principal razón:

En 1999, leur mobile était la crise identitaire. Ils étaient tous des sous-officiers de la même ethnie du nord de la Côte d'Ivoire. Ils estimaient que leur communauté ethnique et religieuse était brimée par le régime de Henri Konan Bedié. Ils constataient que Bedié, avec son concept d'ivoirité, divisait plus qu'il ne bâtissait une nation et ils ont alors décidé de le renverser pour installer des hommes qui seraient plus soucieux de bâtir une véritable nation et d'instaurer la démocratie.

[En 1999, su motivo fue la crisis de identidad. Todos eran suboficiales de la misma etnia del norte de Costa de Marfil. Consideraban que su comunidad étnica y religiosa estaba siendo hostigada por el régimen de Henri Konan Bedié. Encontraron que Bedié, con su concepto de marfilidad, dividía más que construía una nación y decidieron derrocarlo para instalar hombres que estuvieran más preocupados por construir una verdadera nación e instaurar la democracia]. (Hardmong, 2011, párr. 2)

Asimismo, la rebelión armada de 2002 —contra el gobierno de Laurent Gbagbo— fue motivada por los sesgos de una construcción identitaria exclusionista. El líder de dicha rebelión, Soro Guillaume, explicó las razones del movimiento social insurreccional en estos términos:

La Côte d'Ivoire aux vrais ivoiriens. Et bien, c'est accompagné de toutes ces violences racistes qu'on peut constater en Côte d'Ivoire: les assassinats politiques, les massacres et tout ça... à partir du moment où cette théorie de l'ivoirité a été consacrée dans la constitution ivoirienne, il fallait prendre ses responsabilités, il fallait décider soit de vivre et mourir sous la dictature ou combattre et ce sont les raisons qui nous ont amené à programmer l'insurrection.

[Costa de Marfil a los verdaderos marfileños. Y esto fue acompañado por toda la violencia racista que vimos en Costa de Marfil: asesinatos políticos, masacres y todo eso... Desde el momento en que esa teoría de la marfilidad se consagró en la Constitución marfileña, tuvimos que asumir nuestra responsabilidad, tuvimos que decidir si vivir y morir bajo la dictadura o luchar. Estas son las razones que nos llevaron a planear la insurrección]. (INA Arditube, 2014, 3min39s-4min30s)

Asimismo, aspectos como los recurrentes conflictos intercomunitarios registrados a través del país entre grupos étnicos (de origen autóctono y alóctono generalmente) y producidos por las rivalidades nacidas de intereses materiales por la propiedad rural, la estigmatización de una franja de la población y la adquisición fraudulenta de la nacionalidad marfileña (Agence Ivoirienne de Presse, 2019) develan crisis sociales en cuyo trasfondo subyace un real problema identitario (Deveaux, 2019). Lo anterior denota la amplitud de la cuestión identitaria en Costa de Marfil, un serio problema de identidad que se convirtió en un tema sensible y en el cual han confluído la mayoría de las situaciones conflictivas que se han desatado en ese país durante las últimas dos décadas.

7. Conclusiones

La investigación aportó elementos a la discusión sobre la marfilidad política como modelo de construcción identitaria que surge desde arriba y fue impuesta por el gobierno de turno, en un contexto de crisis externas e internas. Si la identidad erigida por la marfilidad cultural había develado sesgos en el proceso de construcción de la nación marfileña, la crisis económica mundial de finales los años ochenta y comienzos de los noventa del siglo XX deterioró la situación con la caída del modelo económico marfileño, ocasionando una severa recesión con grandes repercusiones en la realidad sociopolítica del país. Así, la emergencia de la marfilidad política responde a una necesidad de consolidación identitaria, en concordancia con el trasfondo de la cual subyace —bajo la óptica de ruptura y cambio de paradigma—: el repliegue identitario como estrategia por parte del gobierno de turno para enfrentar los problemas en los cuales se encontraba sumido (crisis económica, política y social, migración masiva, entre otros).

Esta nueva construcción identitaria que surgió proyectaba corregir los límites de la marfilidad cultural, al redirigir la identidad marfileña hacia un nuevo modelo identitario de nación. No obstante, este modelo, al anclarse en factores objetivos de carácter biológico en la definición de los criterios de pertenencia a la nación, dio cuenta de una construcción identitaria radical respecto a la práctica política, puesto que hizo de los marcadores culturales de la estructura orgánica de la nación marfileña —origen étnico racial, lenguas, culturas y costumbres, entre otros— el parámetro esencial para identificar, diferenciar y categorizar lo autóctono de lo alóctono (o extranjero). En consecuencia, la importante población de origen extranjero (integrada, desde la marfilidad cultural, de forma clientelar gracias a las acciones políticas ordenadas por el régimen de Boigny) se vio excluida por un modelo identitario que se prestó para establecer, con base en los particularismos organicistas de la nación marfileña, fronteras sociales que propiciaron el rechazo hacia el extranjero, quien se convirtió en una categoría social estigmatizada en el marco de las expresiones de socialización con el yo autóctono.

Aunque el extranjero no mantiene un vínculo de carácter orgánico con el yo autóctono, constituye, a pesar de todo, un miembro incontestable de este, un actor capaz de influir en su cohesión y estabilidad. De tal forma, Costa de Marfil se convirtió durante las últimas dos décadas en una verdadera “poudrière identitaire” [polvorín de identidad] (Scheuer et al., 2001), la cual generó repetidamente episodios de violencia donde, en ocasiones, las constantes activaciones políticas de las solidaridades comunitarias (permeadas por manipulaciones e instrumentalizaciones de diversa índole) opusieron la población extranjera a la autóctona y otras veces al propio Estado. De forma congruente, esos fueron los principales

actores locales del conflicto, a los cuales se sumaron actores externos como Francia, un país que incidió en el problema debido a su determinación de mantener sus intereses e influencia regional (Flan, 2022).

En conclusión, se trata de una situación que deja claro lo problemático que ha sido la cuestión identitaria en la construcción del Estado marfileño en particular y de África subsahariana en general. Esto se ha debido a que los modelos identitarios implementados, en su mayoría heredados de Occidente, no solamente desencajaron con la compleja realidad y la estructura etnológica densa y mosaica de los países de esta región, sino que también respondieron entorpecidamente en su implementación a las agendas particulares e intereses políticos de los gobiernos de turno.

Referencias bibliográficas

- Agence Ivoirienne de Presse (2019, 16 de julio). *Côte d'Ivoire/ Les causes des conflits intercommunautaires répertoriées à Aboisso*. Société. <https://news.abidjan.net/articles/660396/les-causes-des-conflits-intercommunautaires-repertoriees-a-aboisso>
- Akindès, F. (2001). *Dynamique de la politique sociale en Côte d'Ivoire*. Institut de recherche des Nations Unies pour le développement social.
- Babo, A. (2010). Conflits fonciers, ethnicité politique et guerre en Côte d'Ivoire. *Alternatives Sud*, 17, 95-118. <https://www.cetri.be/IMG/pdf/racisme.pdf>
- 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. <https://doi.org/10.3917/migra.144.0099>
- Babo, A. y Droz, Y. (2008). Conflits fonciers. De l'ethnie à la nation. Rapports interethniques et 'Ivoirité' dans le sud-ouest de la Côte d'Ivoire. *Cahiers d'études africaines*, 4(192), 741-764. <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.15489>
- Bahi, A. (2011). Musique populaire moderne et coproduction de l'imaginaire national en Côte d'Ivoire. En F. Akindes (Coord.), *Côte d'Ivoire: la réinvention de soi dans la violence* (pp. 133-166). Codesria.
- Bahi, A. (2013). *L'ivoirité mouvementé. Jeunes, médias et politique en Côte d'Ivoire*. Langaa.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- Bedié, K. (1999). *Les Chemins de ma vie*. Plon.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.
- Bouza, F. (2002). Xenofobia. En J. Conill (Coord.), *Glosario para una sociedad intercultural* (pp. 143-144). Fundación Bancaixa.
- Chaouite, A. (1997). L'étranger, une figure mouvante. *Ecarts d'identité*, (81), 2-3. <https://hsf-france.com/sites/ecarts-identite.org/IMG/pdf/3ei-81-chaouite.pdf>
- Chauveau, J. P. (2000). Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire: Les enjeux silencieux d'un coup d'État. *Politique africaine*, 2(78), 94-125. <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2000-2-page-94.htm>
- Chauveau, J. P. (2006, 17 al 19 de mayo). *La réforme foncière de 1998 en Côte d'Ivoire à la lumière de l'histoire des dispositifs de sécurisation des droits coutumiers* [conferencia]. Colloque international: Les frontières de la question foncière. Enchâssement social des droits et politiques publiques, Montpellier, Francia. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers10-07/010045143.pdf
- Chauveau J-P., Colin, J-P., Bobo, S., Kouamé, G., Kouassi, N. y Koné, M. (2012). Côte d'Ivoire. La question foncière à l'épreuve de la paix. *Territoires d'Afrique*, (4), 53-59. https://www.researchgate.net/publication/280638496_Cote_d'Ivoire_la_question_fonciere_a_l'epreuve_de_la_paix
- CIMonde. (2019, 28 de mayo). *Le concept d'ivoirité pour les nuls* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=OuaY8px0BU0>
- Constitución de 1960 [Const]. Arts. 9 y 11. 3 de noviembre de 1960 (Costa de Marfil). <https://www.presidence.ci/constitution-de-1960/>
- Deveaux, J. (2019, 20 de mayo). Nouvelles violences intercommunautaires en Côte d'Ivoire: neuf morts. *Franceinfo*. https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/economie-africaine/nouvelles-violences-intercommunautaires-en-cote-d-ivoire-neuf-morts_3451987.html
- Espoir 2000. (2006). *Xénophobie* [canción]. Jobet Entertainment <https://www.youtube.com/watch?v=YueSzkknBfY>

- Fernández, F. (2018, 1 de junio). *¿Qué se puede hacer para evitar el racismo y la xenofobia?* El Viejo Topo. <https://www.elviejotopo.com/topoexpress/se-puede-evitar-racismo-la-xenofobia/>
- Flan, G. L. (2022). 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>
- Frasson-Quenoz, F. (2011). Crisis en Costa de Marfil. Antecedentes internos e implicaciones internacionales. *OASIS*, (16), 124-136. <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/oasis/article/view/3552>
- García, J. (2004, 23 de noviembre). El conflicto en Costa de Marfil y sus desafíos. Instituto de Estudios sobre Conflictos y Acción Humanitaria- IECAH. <https://www.iecah.org/index.php/articulos/722-el-conflicto-de-costa-de-marfil-y-sus-desafios>
- Hardmong, E. (2011, 20 de septiembre). Côte d'Ivoire: les auteurs du putsch de 1999 lavent Ouattara de toute responsabilité. *Jeuneafrique*. <https://www.jeuneafrique.com/179345/politique/c-te-d-ivoire-les-auteurs-du-putsch-de-1999-lavent-ouattara-de-toute-responsabilit/>
- Herder, J. (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Editorial 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.
- Histoire coloniale et postcoloniale. (2004, 15 de noviembre). *Les Ivoiriens victimes de «l'ivoirité»*. <https://histoirecoloniale.net/les-Ivoiriens-victimes-de-l-ivoirite.html>
- INA Politique. (1993, 8 de diciembre). *Abidjan relève* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=LhLHbWRLQ7c>
- INA Arditube. (2014, 17 de junio). *Guillaume Soro à propos de la Côte d'Ivoire* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=tGH0qfiLmfw>
- Jolivet, E. (2003). *L'ivoirité. De la conceptualisation à la manipulation de l'identité ivoirienne*. Institut d'Etudes politiques, Universités de Rennes. <https://studylibfr.com/doc/3893902/l-ivoirit%C3%A9-de-la-conceptualisation-%C3%A0-la-manipulation---geo>
- Koffi, N. (1996). Le concept de l'ivoirité. En S. Touré (Coord.), *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié* (pp. 25-31). Presses Universitaires de Côte d'Ivoire- PUCI.
- La mort d'Houphouët-Boigny relance la lutte pour le pouvoir. (1993, 8 de diciembre). *L'humanité*. <https://www.humanite.fr/la-mort-dhouphouet-boigny-relance-la-lutte-pour-le-pouvoir-69147>
- Le Coffret Patriotique. (2006). *Libérez pays là* [canción]. DYDYS Production. https://www.youtube.com/watch?v=OZ7PJMUBVA&list=RDMMOZ7PJMUBVA&start_radio=1
- Loucou, J. N. (1996). De l'ivoirité. En S. Touré (Coord.), *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié* (pp.19-24). Presses Universitaires de Côte d'Ivoire- PUCI.
- Ngoma, S. (2017). *L'ivoirité et les crises sociopolitiques en Côte d'ivoire*. Éditions Universitaires Européennes.
- Paquot, T. (2012). En lisant Georg Simmel. *Hermès, La Revue*, 2(63), 21-25.
- Roquain, J. (2016, 15 de marzo). Le miracle ivoirien et ses conséquences sur la situations actuelles du pays. *Les Yeux du Monde*. <https://les-yeux-du-monde.fr/tm-emerg/25493-le-miracle-ivoirien-et-ses-consequences-sur-la-situations-actuelle-du-pays>
- RTI Officiel. (2017, 8 de diciembre). *Éphéméride du 7 décembre 1993. Décès du président ivoirien Felix Houphouët Boigny* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=MvWVNQdhkoU>
- Sacanoud, B. (1996a). Avant-propos. En S. Touré (Coord.), *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié* (pp. 13-16). Presses Universitaires de Côte d'Ivoire- PUCI.

- Sacanoud, B. (1996b). Le blanc manteau de l'ivoirité: Polysémie du symbole et unicité d'un concept. En S. Touré (Coord.), *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié* (pp. 37-42). Presses Universitaires de Côte d'Ivoire- PUCI.
- Sawadogo, A. (1974). La stratégie du développement de l'agriculture en Côte-d'Ivoire. *Bulletin de l'Association de géographes français*, 51(415-416), 87-103. <https://doi.org/10.3406/bagf.1974.4760>
- Scheuer, B., Daenen, H. y Tremblay, D. (Directores). (2001). *Côte d'Ivoire, poudrière identitaire* [documental]. Verbatims Production. <https://vimeo.com/10313876>
- Simmel, G. (1984). Digression sur l'étranger. En Y. Grafmeyer y Y. Joseph (Coords.), *L'école de Chicago: naissance de l'écologie urbaine* (pp. 53-59). Aubier.
- Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales*. Editorial Herder.
- Tano, A. (2012). Conflits fonciers et stratégies de sécurisation foncière au Sud-ouest ivoirien. *Bulletin de l'Association de Géographes Français*, 3(89), 486-498. <https://doi.org/10.3406/bagf.2012.8287>
- Touré, S. (1996). Préface. L'ivoirité. En S. Touré (Coord.), *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié* (pp. 11-12). Presses Universitaires de Côte d'Ivoire- PUCI.
- TV5Monde. (2019a, 11 de junio). *Côte d'Ivoire: la menace du concept de l'ivoirité ressurgit* [video]. YouTube. <https://information.tv5monde.com/video/cote-d-ivoire-la-menace-du-concept-de-l-ivoirite-ressurgit>
- TV5Monde. (2019b, 23 de enero). *Côte d'Ivoire, le rôle de la France dans la chute* [video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=ruEb_qz6qy4
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica.
- Zabalo, J. (2004). ¿Es realmente cívico el nacionalismo catalán y étnico el vasco? *Papers*, (72), 67-85. <https://papers.uab.cat/article/view/v72-zabalo/pdf-es>

Notas

1. El presente trabajo deriva de la investigación posdoctoral del autor (realizada en la Universidad de Guadalajara, México, de octubre del 2022 a septiembre del 2023) denominada *Sur Global y construcción identitaria: reflexiones sobre la interculturalidad como alternativa a la dicotomía nación cívica y étnica*, la cual se benefició del financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México.
2. Las primeras eran exigencias democráticas de transición del sistema de partido único al multipartidismo y, las segundas, la implementación de un Plan de Ajuste Estructural centrado en la reducción de los gastos públicos y la privatización de empresas estatales.
3. De acuerdo con el orden constitucional (Constitución de 1960 en vigor en aquel entonces), en caso de acefalía presidencial, el presidente del Congreso tenía que elegir a un miembro del Congreso para asumir el interinato y organizar nuevas contiendas electorales si la duración del periodo presidencial restante superara un año. Esas medidas constitucionales fueron incumplidas.
4. El calificativo "política" figura como elemento diferenciador en términos denominacionales respecto a la marfilidad cultural, constructo social que encarnó el modelo cívico-político de nación bajo el régimen de Houphouët Boigny. Asimismo, alude al carácter político de un concepto (Touré, 1996; CIMonde, 2019) que nace en un contexto marcado por tensiones sociopolíticas donde el Estado marfileño, asumido por el gobierno interino de Konan Bédié, impuso desde arriba un modelo identitario de nación al país.
5. Esta y las demás traducciones que aparecen en este estudio corresponden a una traducción propia, debido a que las versiones originales de los textos vienen en un idioma distinto al español.
6. Es decir, como miembro activo del Estado que se beneficia de todos los derechos políticos.
7. Es importante señalar que, en dicha Constitución conocida como de la Segunda República, cambió solamente el número del artículo, pero el contenido permaneció igual al artículo 9 de la Constitución de la Primera República de 1960.