

**La interculturalidad crítica como una alternativa a la dicotomía entre modelos cívicos y étnicos de nación: reflexiones desde el caso de Costa de Marfil**

**Critical Interculturality as an Alternative to the Dichotomy Between Civic and Ethnic Models of Nation: Reflections from the Case of Ivory Coast**

**A interculturalidade crítica como alternativa à dicotomia entre modelos cívicos e étnicos de nacionalidade: percepções do caso da Costa do Marfim**

Goualo Lazare Flan

DOI 10.15517/h.v15i2.60942



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin Obra Derivada

## La interculturalidad crítica como una alternativa a la dicotomía entre modelos cívicos y étnicos de nación: reflexiones desde el caso de Costa de Marfil<sup>1</sup>


### Critical Interculturality as an Alternative to the Dichotomy Between Civic and Ethnic Models of Nation: Reflections from the Case of Ivory Coast

### A interculturalidade crítica como alternativa à dicotomia entre modelos cívicos e étnicos de nacionalidade: percepções do caso da Costa do Marfim

**Goualo Lazare Flan<sup>2</sup>**

Universidad de Guadalajara  
Guadalajara, México

✉ [lazareflan@hotmail.com](mailto:lazareflan@hotmail.com)

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

**Fecha de recepción:** 15 de septiembre de 2024.

**Fecha de aprobación:** 10 de julio de 2025

### Resumen

Este texto analiza cómo la interculturalidad crítica puede ofrecer una alternativa viable frente a los modelos tradicionales de nación, que tienden a inclinarse hacia una visión cívica o étnica. A partir del caso de Costa de Marfil, se sugiere que esta perspectiva puede ser útil en contextos donde los enfoques cívicos y étnicos han generado profundas crisis identitarias en la gestión de la diversidad etnocultural. La investigación, de carácter cualitativo y basada en el método de estudio de caso, se sirvió del análisis documental para la recolección de datos y la inducción analítica para el procesamiento de la información. Se concluye que la interculturalidad crítica podría ser clave para abordar, resolver e incluso prevenir conflictos asociados a la gestión de la diversidad etnocultural, al fomentar un doble giro decolonial que descoloniza tanto el ser como el saber. Eso implica la deconstrucción de la colonialidad del poder y la promoción de una interconexión horizontal entre culturas y saberes, favoreciendo el diálogo, el respeto, la igualdad y una convivencia armoniosa y pacífica.

---

<sup>1</sup> El presente artículo deriva de la investigación posdoctoral denominada *Impactos de la interculturalidad en la construcción identitaria del sur global*, realizada por el autor en la Universidad de Guadalajara, México, de octubre de 2023 a septiembre de 2024. El proyecto se benefició del financiamiento de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI).

<sup>2</sup> Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Guadalajara, México.

**Palabras clave:** construcción de la nación, Costa de Marfil, nacionalismo, diálogo intercultural

## Abstract

This text analyzes how critical interculturality can offer a viable alternative to traditional models of nationhood, which tend to lean towards a civic or ethnic vision. Based on the case of Ivory Coast, it suggests that this perspective can be useful in contexts where civic and ethnic approaches have generated deep identity crises in the management of ethno-cultural diversity. The research, qualitative in nature and based on the case study method, used documental analysis for data collection and analytical induction for information processing. It is concluded that critical interculturality could be key to address, resolve and even prevent conflicts associated with the management of ethnocultural diversity, by fostering a double decolonial turn that decolonizes both being and knowledge. This implies the deconstruction of the coloniality of power and the promotion of a horizontal interconnection between cultures and knowledge, favoring dialogue, respect, equality and harmonious and peaceful coexistence.

**Keywords:** nation construction, Ivory Coast, nationalism, intercultural dialogue

## Resumo

Este artigo explora como a interculturalidade crítica pode oferecer uma alternativa viável aos modelos tradicionais de nacionalidade, que tendem a se inclinar para uma visão cívica ou étnica. Com base no caso da Costa do Marfim, ele sugere que essa perspectiva pode ser útil em contextos em que as abordagens cívicas e étnicas geraram profundas crises de identidade no gerenciamento da diversidade etnocultural. A pesquisa, de natureza qualitativa e baseada no método de estudo de caso, usou a análise documental para a coleta de dados e a indução analítica para o processamento de informações. Conclui-se que a interculturalidade crítica pode ser fundamental para abordar, resolver e até mesmo prevenir conflitos associados à gestão da diversidade etnocultural, promovendo uma dupla virada descolonial que descoloniza tanto o ser quanto o saber. Isso implica a desconstrução da colonialidade do poder e a promoção de uma interconexão horizontal entre culturas e conhecimento, favorecendo o diálogo, o respeito, a igualdade e a coexistência harmoniosa e pacífica.

**Palavras-chave:** construção da nação, Costa do Marfim, nacionalismo, diálogo intercultural

## 1. Introducción

La construcción identitaria en países del sur global, como Costa de Marfil, se ha desarrollado en el marco de una estructura etnológica caracterizada por una notable heterogeneidad etnocultural y ha oscilado entre modelos identitarios heredados de Occidente. La implementación de estos modelos ha provocado crisis identitarias agudas debido a su falta de adecuación a las realidades etnológicas locales, su manipulación en función de agendas políticas particulares y las sesgadas modalidades de integración de los diversos grupos autóctonos y extranjeros presentes en el país (Flan, 2023a, 2023b).

Esta investigación se enmarca en el complejo contexto de Costa de Marfil y plantea la interculturalidad crítica no solo como una alternativa frente a la dicotomía entre los modelos de nación cívica y étnica, sino también como una respuesta a las crisis identitarias derivadas de dichos enfoques contrapuestos. Se trata de un estudio cualitativo, sustentado en el método de estudio de caso, que emplea el análisis documental para la recolección de datos y la inducción analítica para su procesamiento.

En su estructura central, el trabajo explora la dicotomía entre los modelos de nación cívica y étnica como punto de partida para analizar, por un lado, la compleja realidad de la estructura etnológica diversa de Costa de Marfil y, por otro, la contribución de la interculturalidad crítica como una vía para superar dicha dicotomía y abordar las crisis identitarias que surgen de la compleja gestión de la diversidad etnocultural.

## 2. Precisiones metodológicas

Esta investigación tiene como objetivo comprender las complejidades y particularidades del proceso de construcción identitaria en Costa de Marfil. Para ello, se enmarca en el paradigma interpretativo, con un enfoque cualitativo sustentado en el método de estudio de caso simple integrado. La recolección de datos empleó el análisis documental, mientras que el procesamiento de la información se llevó a cabo mediante la inducción analítica.

El análisis documental, como técnica de investigación indirecta, se basó en el análisis externo (López, 2002), lo cual permitió una extracción científico-informativa no solo objetiva de las fuentes originales, sino también orientada a captar ideas esenciales para describir y comprender el objeto de estudio. Este proceso se desarrolló en tres fases principales. En la primera, denominada *descripción característica*, se identificaron y clasificaron los documentos según las categorías de análisis establecidas, con el fin de almacenar y referenciar la información recopilada. La segunda fase, *descripción sustancial*, consistió en representar de manera concisa el contenido de los documentos para construir una base informativa que facilitara su interpretación y análisis. Finalmente, en la tercera fase, *clasificación documental*, los documentos fueron organizados y analizados en función de su contenido y de su aporte a la problematización de las categorías de análisis.

La inducción analítica, descrita como una técnica “de análisis rigurosa, condición necesaria para otorgar legitimidad a una lectura de la realidad científica” (Borobia, 2004, p. 2), se aplicó para ajustar la información recolectada y sistematizada a las explicaciones sobre las complejidades del proceso identitario en Costa de Marfil. Basado en la técnica de la sistematización de la información, el análisis inductivo siguió el modelo de Shaw (1999), adaptado en tres fases: análisis en sitio, foco del análisis y análisis profundo. La primera fase se desarrolló en paralelo con la recolección de datos e implicó la recopilación y exploración de documentos, con el propósito de identificar sus características y su relevancia dentro de la investigación. En la segunda fase, los datos fueron seleccionados y organizados en función de categorías analíticas, así como estructurados a partir de las unidades de análisis establecidas. Finalmente, en la tercera fase, se interpretaron las relaciones entre los datos, las categorías analíticas y las perspectivas recopiladas, permitiendo una comprensión profunda del fenómeno estudiado.

### 3. Dicotomía de modelos cívicos y étnicos de nación: una breve discusión

Los modelos cívicos y étnicos de nación representan dos paradigmas clásicos y dicotómicos de construcción identitaria (Renan, 1882; Herder, 1959; Máiz, 2004, 2008; Zabalo, 2004; Flan, 2023a, 2023b), originados en la Ilustración y el Romanticismo, respectivamente. Detrás de esta oposición subyacen movimientos científicos, intelectuales y corrientes de pensamiento que fundamentaron teorizaciones sobre modelos ideales de nación, los cuales fueron adoptados por diversos países para su construcción identitaria. La dicotomía entre estos modelos se basa en el carácter radical o moderado de la práctica política (Zabalo, 2004), entendido como una variable independiente que influye en factores dependientes como la concepción de nación, el tipo de nación y la forma de nacionalismo (Flan, 2022, 2023a, 2023b). En ese sentido, la naturaleza incluyente o excluyente de un modelo de nación depende, esencialmente, del grado de radicalización política, el cual determina la concepción de nación que se construye, el tipo resultante y la forma de nacionalismo que caracteriza la identidad construida.

#### 3.1. El modelo cívico de nación

Una de las figuras clave del modelo de nación cívica es el crítico francés Ernest Renan, quien presentó su influyente conferencia *¿Qué es la nación?* en la Sorbona el 11 de marzo de 1882. La noción de nación surgió en el Renacimiento (1300–1600) y se formalizó con los Tratados de Westfalia (1648), que establecen la integridad territorial y la soberanía nacional como principios esenciales del Estado-nación. La Revolución Francesa (1789–1799) consolidó esta idea, inspirada en los ideales ilustrados, y marcó el punto de partida para que Renan (1882) desarrollara su concepción de nación cívica. Este concepto se basa en la idea de que la nación es una unión deliberada de ciudadanos que comparten valores comunes y se constituyen en una identidad colectiva a través de un *plebiscito cotidiano* que refuerza la solidaridad y la cohesión social.

La concepción cívica de nación sostiene que esta se constituye a partir de la voluntad consensuada de individuos que deciden asociarse racionalmente en un territorio, respaldados por un sentimiento nacional y valores comunes arraigados en la historia (Renan, 1882; Rousseau, 2012). Este modelo de nacionalismo, fundamentado en un contrato implícito, es esencialmente incluyente, ya que permite a cualquier persona que comparta estos valores formar parte de la nación, sin importar su origen étnico o lugar de nacimiento (Zabalo, 2004).

En este modelo, la pertenencia a la nación no depende de características heredadas ni de la ascendencia común, sino de un compromiso con la normatividad y los valores compartidos, o incluso del principio de *ius soli* (Keating, 1994). La nación cívica se concibe como un proyecto colectivo de participación e inclusión, en el que el sentido de pertenencia constituye una cuestión de conciencia subjetiva y de voluntad individual para conformar y defender la nación mediante una voluntad colectiva cimentada en el sentimiento nacional (Silveira, 2007). A cada miembro se le exige lealtad y compromiso hacia la nación, de la que decide formar parte voluntariamente.

En síntesis, la nación cívica representa un modelo liberal, democrático y accesible a todas las personas, en el cual los derechos y las decisiones recaen en los individuos, y cuyos pilares de la identidad nacional son las instituciones políticas, las costumbres y memorias colectivas, así como los valores de razón y la laicidad. Este nacionalismo cívico-liberal es un modelo no radical en su práctica política, basado en una concepción voluntarista de nación, un tipo ideal de nación cívico-político y un nacionalismo incluyente y democrático (Keating, 1994; Zabalo, 2004; Flan, 2022).

### 3.2. El modelo étnico de nación

El crítico alemán Gottfried Herder (1959) es una figura fundamental en la concepción de la nación étnica, cuyas ideas presentó en su obra *Ideas para la filosofía de la historia y de la humanidad*. Herder (1959) desafía la visión iluminista del progreso humano al rechazar la idea de que el desarrollo histórico pueda evaluarse exclusivamente desde los estándares de la Ilustración. Para él, cada cultura y cada época deben entenderse en sus propios términos, destacando la originalidad y el valor inherente de cada una. En este sentido, propone una visión de la historia universal que respeta y valora las particularidades de cada pueblo y cultura, sosteniéndose en la naturaleza humana y en los rasgos individuales y comunitarios que definen a los pueblos.

Para Herder (1959), los sentimientos son esenciales, pues constituyen el espíritu del pueblo o *Volksgeist*, un vínculo natural que conecta a las personas de una misma raza, nación o cultura. Este espíritu nacional, concebido como un rasgo inmutable y distintivo, permite delinear un perfil único para cada nación, lo que refleja la identidad profunda de pueblos como Alemania. Esta idea sentó las bases de la nación étnica, anclada en el nacionalismo romántico o étnico, y se presenta como un contraste radical frente al paradigma iluminista de la nación cívica.

La concepción étnica de nación se apoya en factores objetivos y observables, como la lengua, la religión, la cultura, la raza, la etnia y el territorio. A diferencia de la nación cívica, donde la voluntad común de los individuos crea la nación, en el modelo de nación étnica la pertenencia se determina por criterios adscriptivos como el lugar de nacimiento y el origen étnico. En este modelo, predomina el *ius sanguinis* o derecho de sangre (Keating, 1994), que concede prioridad a la descendencia común. Esto significa que no todas las personas pueden ser consideradas miembros de la nación, sino únicamente aquellos que cumplen ciertos requisitos culturales y biológicos.

En el modelo étnico, la nación existe con independencia de la voluntad individual. Mientras que en el modelo cívico la nación se construye mediante la libre asociación y la voluntad de la ciudadanía, en el modelo étnico la nación preexiste al individuo. Desde el nacimiento, la persona hereda su pertenencia a una nación con características biológicas y culturales determinadas, adquiridas automáticamente por consanguinidad. En términos prácticos, la nación étnica aparece como un modelo radical, al fundamentarse en particularismos organicistas que excluyen a quienes no cumplen con esos criterios.

En resumen, la nación étnica se caracteriza como un modelo radical en su práctica política, basado en una concepción orgánica de la nación, con un tipo ideal de nación étnica y un nacionalismo étnico —o etnonacionalismo— que tiende a ser más exclusivo que inclusivo (Zabalo, 2004). Hasta aquí queda claro que los modelos cívico y étnico de nación no solo se oponen en esencia (ver Tabla 1), sino que su reapropiación e implementación diacrónica en Costa de Marfil ha resultado contraproducente para la consolidación identitaria de dicho país (Flan, 2023a, 2023b).

**Tabla 1.** Dicotomía entre modelos de nación cívica y étnica

Variables/Modelos de nación	Nación cívica	Nación étnica
Práctica política	No radical	Radical
Concepción de nación	Voluntarista	Orgánica
Tipo de nación	Cívico-político	Étnico-cultural
Nacionalismo	Cívico-liberal	Etnonacionalismo

**Fuente:** Elaboración propia.

A partir de esa dicotomía entre los modelos cívico y étnico de nación, surge la siguiente pregunta: ¿cuáles han sido las repercusiones de la implementación de dichos modelos en países del sur global atravesados por una heterogeneidad etnocultural sin precedentes, como es el caso de Costa de Marfil? En torno a esta cuestión, el análisis del caso marfileño revela que tanto el modelo cívico como el modelo étnico de nación presentaron importantes sesgos en su implementación (Flan, 2023a; 2023b). En el caso del modelo cívico —caracterizado en esencia por su dimensión más incluyente que excluyente— los sesgos se vinculan al entorpecimiento de su implementación a favor de agendas particulares e intereses políticos de gobiernos en turno, así

como de las modalidades de inclusión e integración de las diversas poblaciones presentes en el territorio nacional marfileño (Flan, 2023a). En cuanto al modelo étnico, el principal problema de su implementación radicó con el desencaje con la estructura etnológica de Costa Marfil, debido a la dimensión más excluyente que incluyente del modelo en cuestión, sostenida en una práctica política radical, una concepción de nación orgánica y un etnonacionalismo extremo (Flan, 2023b).

Esto significa que no se trata simplemente de implementar cualquier paradigma identitario de nación por hacerlo, sino de impulsar una iniciativa nacional transversal —pensada desde arriba por el Estado como desde abajo por la sociedad— que debe considerar la estructura etnológica de la nación. Muchas naciones del mundo, en particular las del sur global, son connaturalmente mosaicas en términos étnicos, sociales, culturales y lingüísticos, debido a una heterogeneidad tan densa que las configura como macronaciones dentro de las cuales coexisten múltiples micronaciones, cada una con marcadores culturales propios que les confieren una identidad particular (Flan, 2023c). En este sentido, una revisión minuciosa de la estructura etnológica permite identificar con mayor precisión el modelo de nación más adecuado a su realidad, al cual podría suscribirse para constituirse a nivel identitario y prevenir las crisis identitarias multifacéticas a las cuales se encuentran propensas las sociedades híbridas respecto a la gestión de su diversidad etnocultural (Flan, 2023c).

#### 4. Costa de Marfil: descifrando una sociedad connaturalmente mosaica

Costa de Marfil cuenta con una población estimada de 29 389 150 habitantes (Institut National de la Statistique [INS], 2022), con una densidad de 91 habitantes por kilómetro cuadrado y una tasa de crecimiento anual del 2.9 % (INS, 2022). La distribución demográfica es desigual, con una concentración predominante en las regiones del sur boscoso, en particular en las ciudades de la costa atlántica y sus alrededores. En contraste, la sabana del norte permanece escasamente poblada, salvo en las áreas con corredores de transporte importantes. Según el INS (2022), el 75.5 % de la población reside en las regiones del sur boscoso, que representa el 48 % del territorio. Asimismo, los datos también revelan que la población está dividida equitativamente entre zonas urbanas y rurales. Además, Costa de Marfil cuenta con una población predominantemente joven: el 76 % de los habitantes —es decir, tres de cada cuatro personas— tienen menos de 35 años (INS, 2022).

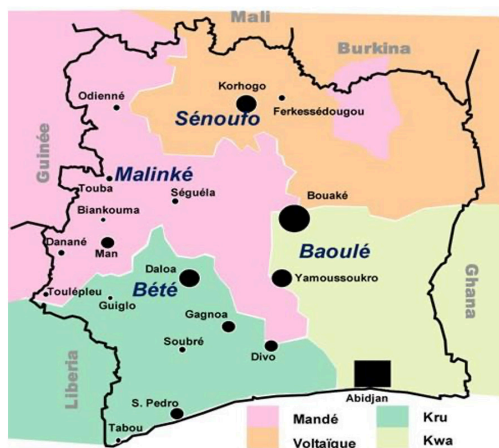
La población de Costa de Marfil es un mosaico étnico compuesto por más de 70 grupos, organizados en cuatro grandes familias según criterios sociolingüísticos: las subfamilias Kwa, Mandé, Gur y Kru (Védaste, 2012; Lalekou, 2014; Institut National de la Statistique [INS], 2015, 2022; Leclerc, 2017; Eberhard et al., 2019). Cada una de estas subfamilias agrupa diferentes pueblos que comparten importantes vínculos y similitudes socioculturales. Sin embargo, al mismo tiempo presentan diferencias sociales definidas por marcadores culturales como la lengua materna, las tradiciones y las costumbres, que contribuyen a establecer patrones distintivos y a la formación

de identidades sociales particulares (Giménez, 1997). Esto plantea una serie de interrogantes: ¿cuándo y cómo llegaron estos grupos a Costa de Marfil? ¿Cuál fue su origen y dónde se asentaron en su destino?

La historia del poblamiento de Costa de Marfil se remonta a los siglos XIII y XIX, periodo durante el cual diversas comunidades étnicas procedentes de regiones vecinas se establecieron progresivamente en el territorio mediante sucesivas oleadas migratorias. Entre los siglos XIII y XV tuvo lugar la primera de estas olas, compuesta por dos comunidades étnicas principales. La primera provenía del sureste de la actual Liberia y pertenecía a la subfamilia Kru, asentándose en el suroeste del país; la segunda, procedente del sur de las actuales regiones de Mali y Burkina Faso y perteneciente a la subfamilia Gur o Voltaique, se estableció en el noreste del país.

Posteriormente, entre inicios del siglo XVIII y mediados del siglo XIX, tuvo lugar una segunda ola de migración étnica. La primera comunidad de esta etapa procedía del suroeste de la actual Ghana y pertenecía a la subfamilia Kwa o Akan, asentándose en el sureste de Costa de Marfil; la segunda, proveniente del noroeste de la actual Guinea y perteneciente a la subfamilia Mandé, se asentó en el noroeste y en parte del norte del territorio. Estas cuatro grandes subfamilias étnicas —Kwa, Mandé, Gur y Kru— son consideradas los pueblos autóctonos en la historia del poblamiento de Costa de Marfil (véase Figura 1).

**Figura 1.** Espacios geográficos de las grandes familias étnicas marfileñas



**Fuente:** Lebouath (2023).

La proporción poblacional de cada una de estas subfamilias varía significativamente. La subfamilia Kwa es la más numerosa, representando el 42.9 % de la población total, seguida de la subfamilia Gur con el 21.2 %. Las subfamilias Mandé y Kru ocupan el tercer y cuarto lugar, con el 20.2 % y el 11.3 %, respectivamente. Asimismo, la cantidad de grupos étnicos que conforman cada subfamilia también difiere; algunas cuentan con un mayor número que otras. Más allá de

estas diferencias, todas las familias étnicas comparten una característica común: la coexistencia social entre sus comunidades, basada en vínculos profundos de parentesco y consanguinidad (Geertz, 2003). Estos lazos primordiales se enmarcan en una dinámica de diacrítica social, entendida como un proceso de autoadscripción y adscripción que establece fronteras sociales. Dichas fronteras contribuyen a la configuración de identidades sociales fundamentales, tanto en el seno de las comunidades étnicas como en las subfamilias a las que pertenecen (Barth, 1976). A continuación, la [Tabla 2](#) muestra los grupos étnicos de cada subfamilia cuya población supera el 1 % del total nacional.

**Tabla 2.** Grupos étnicos con población mayor al uno por ciento

Familias étnicas	Grupos étnicos importantes	Porcentaje de la población
Kwa	<i>Baoulé</i>	19.7 %
	<i>Agni</i>	6 %
	<i>Akié</i>	2.6 %
	<i>Abbey</i>	1.1 %
Kru	<i>Bété</i>	3 %
	<i>Guéré</i>	1.7 %
	<i>Dida</i>	1.4 %
	<i>Wobé</i>	1.1 %
Mandé	<i>Malinké</i>	17.7 %
	<i>Yacouba</i>	6.2 %
	<i>Gouro</i>	2.4 %
	<i>Mahou</i>	1.4 %
Gur	<i>Sénoufo</i>	9.9 %
	<i>Koulango</i>	1.5 %
	<i>Lobi</i>	1.1 %

**Fuente:** Elaboración propia con base en datos de [Leclerc \(2017\)](#).

Es importante destacar que, además de la población autóctona de las cuatro subfamilias sociolingüísticas, Costa de Marfil alberga una significativa población alóctona o extranjera, estimada en aproximadamente una cuarta parte de su población total nacional ([Touré, 2000](#); [Bouquet, 2003](#); [Skogseth, 2006](#); [INS, 2015, 2022](#)). Esta población está compuesta principalmente por ciudadanos de países vecinos —como Burkina Faso, Mali, Guinea, Ghana y Liberia— y de otras naciones de África occidental, entre ellas Níger, Nigeria, Benín, Gambia, Togo y Senegal ([Skogseth, 2006](#); [INS, 2022](#)). Además, incluye personas de origen europeo (principalmente franceses), así como

estadounidenses, sirias y libanesas (Védaste, 2012; INS, 2015, 2022). Esto plantea la pregunta una pregunta fundamental: ¿qué factores han impulsado estos importantes flujos migratorios hacia Costa de Marfil?

La significativa presencia de población extranjera en Costa de Marfil, así como el continuo flujo migratorio hacia este país, se remontan a la década de 1930, con la instauración de un modelo de desarrollo basado en la economía de plantación (Tapinos, 2002), promovido bajo la colonización francesa. En función de sus necesidades industriales, el poder colonial invirtió en la explotación intensiva de recursos naturales y materias primas indispensables para las industrias europeas. Con ese objetivo, promovió la migración hacia territorios como el actual Costa de Marfil, cuyo clima y vegetación —gracias a la fertilidad relativa de sus suelos— resultaban ideales para una economía de plantación enfocada a la exportación, especialmente de cacao y café, entre otros productos (Chauveau y Dozon, 1985, 1987; *Immigration en Côte d’Ivoire : le seuil du tolérable est largement dépassé*, 2000; Tapinos, 2002). La dinámica migratoria respondió así a la necesidad de asegurar una mano de obra abundante y de atraer inversionistas hacia la región. Este proceso impulsó la llegada de una importante población extranjera, alentada por la administración colonial en el contexto de su política económica de plantación, alineada con sus intereses económicos del momento.

Las tres primeras décadas después de la independencia, correspondientes al régimen del primer gobierno marfileño bajo el liderazgo de Félix Houphouët-Boigny, revelaron una continuidad de las relaciones coloniales entre la antigua potencia colonizadora (Francia) y su excolonia (Costa de Marfil), a través de una forma renovada de dominación conocida como neocolonialismo (Badi, 1996, 2012). En lugar de una ruptura clara que marcara una independencia plena del Estado marfileño, los lazos coloniales se mantuvieron y fortalecieron mediante mecanismos de dominación más complejos y consolidados, tales como la *Françafrique*, la francofonía y el Franco CFA, entre otros (Verschave, 1998, 2004).

De este modo, Costa de Marfil continuó su proceso de desarrollo adoptando un modelo cosmopolita de nación ideado por su primer presidente. Dicho modelo promovía una homogeneización cultural y política que buscaba ampliar los espacios de convergencia, tanto internamente (entre las distintas comunidades locales) como externamente (entre estas comunidades y la población extranjera que complementaba la mano de obra). Este proyecto cosmopolita de nación, enmarcado en el ideal de nación cívica, estuvo acompañado en el ámbito económico por una política liberal más abierta, en la que el espacio económico se concebía como un área compartida entre el Estado, el capital extranjero y la mano de obra —principalmente local y migrante—, con el objetivo de desarrollar los cultivos agrícolas de exportación mencionados.

En el trasfondo, esta política económica respondía a la necesidad de mantener el modelo de capitalismo periférico (Prebisch, 1976, 1981), arraigado desde la colonización en una economía de plantación. La prosperidad de este modelo requería cada vez más tierras para los cultivos y

una mano de obra extranjera suficiente para complementar a la población local, consideraba insuficiente para satisfacer la creciente demanda laboral en los campos de cacao y café en las zonas forestales durante las primeras décadas posindependencia.

En este contexto, la concentración de población extranjera en Costa de Marfil —proveniente de diversos países de África subsahariana— fue activamente movilizadora, favorecida y facilitada (Lelekou, 2014). La integración política, económica y social de estas comunidades formó parte de las medidas que acompañaron esta política migratoria, con el objetivo de incorporar progresivamente diversos grupos autóctonos a la ya diversa sociedad autóctona marfileña, la cual, según estimaciones de Skogseth (2006), Alvear (2008) y el INS (2015, 2022), representa aproximadamente una cuarta parte de la población total del país. La [Tabla 3](#) y [Tabla 4](#) ilustran las tendencias evolutivas de la población extranjera entre 1975 y 1993.

**Tabla 3.** Evolución de la población extranjera en Costa de Marfil de 1975 a 1993

Años Países	1975		1988		1993	
	Población	Porcentaje	Población	Porcentaje	Población	Porcentaje
Burkina Faso	773 850	52.5 %	1 565 085	51.5 %	1 750 000	52.9 %
Mali	355 234	24.1 %	714 165	23.5 %	735 000	22.2 %
Guinea	98 758	6.7 %	224 886	7.4 %	271 000	8.2 %
Ghana	47 168	3.2 %	167 145	5.5 %	127 000	3.8 %
Benín	38 324	2.6 %	85 092	2.8 %	95 990	2.9 %
Nigeria	42 746	2.9 %	51 663	1.7 %	49 650	1.5 %
Liberia	4 422	0.3 %	6 078	0.2 %	105 920	3.2 %
Otros países africanos	82 544	5.6 %	191 457	6.3 %	165 500	5 %
Resto del mundo	16 214	1.1 %	33 429	1.1 %	9 930	0.3 %
Totales	1 474 000	100 %	3 039 000	100 %	3 310 000	100 %

**Fuente:** Elaboración propia con base en datos de Tapinos (2002, p. 389).

Al igual que en el aspecto étnico, Costa de Marfil presenta una gran diversidad lingüística. El país alberga aproximadamente 70 lenguas nacionales diferentes (INS, 2015; Leclerc, 2017). La [Tabla 5](#) presenta un resumen de las lenguas marfileñas con una población hablante superior a cien mil habitantes.

Es importante destacar que las lenguas marfileñas pertenecen a la extensa familia lingüística nigero-congoleña, considerada la más numerosa del mundo, con cerca de mil cuatrocientas lenguas y alrededor de cuatrocientos millones de hablantes en África. Esta familia se distribuye a lo largo de África subsahariana, desde Senegal hasta Kenia, y también en el sur del continente. Se divide en tres grandes grupos: Mandé, Kordofán y Atlántico-congoleño. Una de las características

más destacadas de las lenguas nigero-congoleñas es el fuerte vínculo de parentesco entre ellas (Geertz, 2003), así como una estructura lingüística particular que incluye un extenso sistema de clases nominales y el predominio del uso de prefijos sobre sufijos. La Figura 2 ilustra la amplia distribución geoespacial de la familia nigero-congoleña —a la que pertenecen los grupos étnicos marfileños— en comparación con otras familias lingüísticas presentes en el continente africano.

**Tabla 4.** Evolución comparativa de la población extranjera en Costa de Marfil de 1965 a 1993

Años	1965	1975	1988	1993
Población marfileña	4 118 000	6 700 000	10 854 000	13 240 000
Número de inmigrantes	700 000	1 474 000	3 039 000	3 310 000
Porcentaje de inmigrantes	17 %	22 %	28 %	25 %

**Fuente:** Skogseth (2006).

En cuanto a las lenguas marfileñas, según los datos presentados en la Tabla 5, el baoulé ocupa el primer lugar por ser la lengua con mayor número de hablantes, con un 19.5 % de la población. Le sigue el dioula, con un 17.7 %, que desempeña un papel privilegiado en la sociedad marfileña al fungir como la principal lengua vernácula del comercio, ya que la mayoría de los intercambios comerciales se realizan en este idioma. Las lenguas nacionales marfileñas gozan de una notable vitalidad: aproximadamente la mitad de la población habla al menos dos lenguas nacionales y cerca del 88 % de las interacciones en los espacios comerciales se llevan a cabo en una de estas lenguas (Védaste, 2012).

No obstante, el francés continúa siendo el idioma oficial de Costa de Marfil. Su introducción en el país (y en varios otros de África) se remonta al período colonial (1893-1960). La adopción del francés como lengua oficial fue parte de un largo proceso iniciado desde los primeros momentos de la colonización francesa, con el objetivo de expandir la lengua a través de las instituciones educativas. Desde una perspectiva histórica, la difusión del francés respondía a la necesidad de capacitar a la mano de obra local para agilizar y facilitar la explotación de los recursos naturales y agrícolas en beneficio del control colonial. Desde una perspectiva político-ideológica, para los colonizadores, la lengua francesa representaba el medio por el cual los colonizados accederían a la “civilización”. De este modo, el francés logró enraizarse en detrimento de las lenguas locales, para convertirse tanto en lengua vehicular como en lengua vernácula (N’Guessan, 2007, 2008).

Esta doble funcionalidad del francés dio lugar al surgimiento de diversas variedades lingüísticas resultado de los procesos de adaptación y asimilación de la lengua colonial —oficializada tras la independencia— a las realidades lingüísticas híbridas locales. En Costa de Marfil existen tres variedades principales de francés: el francés académico, el francés popular (que funciona como

una especie de *pidgin*) y el *nouchi* (un *argot* frecuentemente utilizado por los jóvenes). Esta última variedad combina el francés con lenguas locales y extranjeras, como fruto del encuentro y mestizaje lingüísticos entre ellas.

**Tabla 5.** Lenguas marfileñas con más de cien mil hablantes

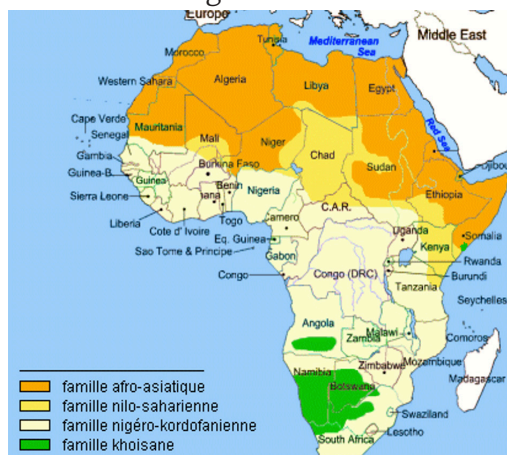
Lenguas	Hablantes	Porcentaje de la población	Grupos sociolingüísticos
Baoulé	4 645 000	19.5 %	Kwa
Dioula	4 217 000	17.7 %	Mandé
Senoufo	2 129 000	9.9 %	Gur
Yacouba	1 490 000	6.2 %	Mandé
Agni	1 444 000	6 %	Kwa
Bété	730 000	3 %	Kru
Akié	642 000	2.6 %	Kwa
Gouro	580 000	2.4 %	Kru
Guéré	495 000	1.7 %	Kru
Koulango	372 000	1.5 %	Gur
Mahou	348 000	1.4 %	Mandé
Akan	346 000	1.4 %	Kwa
Dida	336 000	1.2 %	Kru
Lobi	270 000	1.1 %	Gur
Abbey	268 000	1.1 %	Akan
Wobé	265 000	1.1 %	Kru
Soninké	185 000	0.7 %	Mandé
Ébrié	152 000	0.6 %	Kwa
Adioukrou	140 000	0.5 %	Kwa
Nzéma	113 000	0.4 %	Kwa

**Fuente:** Elaboración propia con base en datos de [Leclerc \(2017\)](#).

En cuanto a la religión, es importante señalar que Costa de Marfil presenta una gran diversidad de prácticas religiosas. Según datos del Instituto Nacional de Estadística ([INS, 2015](#)), analizados por [Myre \(2015\)](#), las religiones predominantes son el islam, con el 42 % de la población, y el cristianismo, con el 34 %, que incluye el catolicismo, el protestantismo evangélico y otras ramas asociadas. A estas dos religiones mayoritarias se suma un porcentaje considerable de personas que se consideran “sin religión” (generalmente catalogados como deístas, agnósticos o ateos),

representando el 19 % de la población. El animismo, que agrupa las religiones tradicionales africanas, constituye el 4 %, mientras que otras religiones, no incluidas en las categorías anteriores, abarcan el 1 %. En la [Tabla 6](#) se presentan estos datos con mayor precisión.

**Figura 2.** Las grandes familias etnolingüísticas de África



**Fuente:** Freelang (s. f.).

**Tabla 6.** Religiones profesadas en Costa de Marfil

Rango	Religiones	Porcentaje
1	Islam	42 %
2	Cristianismo (catolicismo, protestantismo y religiones afines)	34 %
3	Sin religión (deísmo, agnosticismo, ateísmo)	19 %
4	Animismo	4 %
5	Otras religiones	1 %

**Fuente:** Elaboración propia a partir de datos del [INS \(2015; 2022\)](#).

Es importante señalar que los datos anteriores corresponden a la población total de Costa de Marfil —es decir, incluyen tanto a los autóctonos como a los alóctonos—. Sin embargo, al desglosar los datos por grupos, la tendencia varía. Por ejemplo, cuando se considera únicamente a la población autóctona marfileña, el [INS \(2015\)](#) revela que el cristianismo es la religión predominante, con un 39 % frente al 30 % del islam. En contraste, si se analiza solo a la población extranjera, el islam representa el 72 %, mientras que el cristianismo alcanza el 18 %. Esto indica que la población extranjera en Costa de Marfil es mayoritariamente musulmana.

En resumen, el análisis de la realidad etnológica de Costa de Marfil revela que su sociedad es fundamentalmente diversa y heterogénea, compuesta por cuatro grandes subfamilias socio-lingüísticas que albergan alrededor de 70 grupos étnicos y lenguas nacionales. Esta diversidad se ve enriquecida por una variedad considerable de prácticas religiosas, costumbres y culturas. Con el tiempo, a esta sociedad híbrida se le sumó una significativa y diversa población extranjera. La gestión de esta compleja diversidad etnocultural ha resultado problemática, ya que los modelos identitarios de nación implementados, tanto cívicos como étnicos, han mostrado importantes limitaciones (Flan, 2023a, 2023b). Así, el caso de Costa de Marfil invita a enfocar la reflexión hacia nuevos paradigmas de construcción identitaria capaces de subsanar o prevenir crisis relacionadas con la gestión de la diversidad etnocultural, tanto en ese país como en muchos otros del sur global, como Ruanda, Myanmar, Pakistán, Brasil y Sri Lanka, entre otros.

En Ruanda, el genocidio contra los tutsis en 1994 fue impulsado por un nacionalismo étnico exacerbado, promovido por sectores del gobierno hutu. Este trágico evento dejó no solo profundas cicatrices en la sociedad ruandesa, sino que también complejizó el proceso de reconstrucción del país para la unidad nacional y la superación de las heridas del pasado. En el caso de Myanmar, el nacionalismo étnico-religioso ha sido un factor clave en la persecución y violencia contra la población rohingya, una minoría musulmana históricamente marginada y discriminada por el gobierno y la mayoría budista. Este nacionalismo se basa en una visión excluyente que vincula la identidad nacional de Myanmar con el budismo y la etnia birmana, lo que deja fuera a aquellos que no cumplen con estos criterios como los rohingyas.

En Pakistán, la construcción del Estado como nación musulmana ha derivado en la exclusión de minorías como los cristianos y chiitas en el marco de tensiones étnico-nacionales. El nacionalismo pakistaní, en su forma dominante, ha estado profundamente influenciado por una ideología islámica que ha dejado poco espacio para una identidad pluralista que reconozca y celebre la diversidad étnica y religiosa del país. Por ello, las tensiones entre las identidades musulmana, étnica y nacional han sido un desafío constante para Pakistán, creando un clima de inestabilidad política y social. Esta situación subraya cómo las definiciones excluyentes de identidad nacional pueden influir en la cohesión nacional y la convivencia pacífica, mientras que las luchas de los grupos minoritarios por sus derechos siguen siendo un importante tema en la política del país.

En cuanto a Brasil, diversos movimientos afrodescendientes e indígenas han cuestionado el discurso oficial del mestizaje al considerar que invisibiliza sus identidades étnicas y sus reivindicaciones históricas. La crítica a este discurso ha impulsado un mayor reconocimiento de la diversidad cultural y étnica del país, fomentando un debate sobre cómo construir una nación realmente inclusiva que reconozca tanto la pluralidad de identidades como las injusticias históricas que aún persisten. Finalmente, en Sri Lanka, el nacionalismo cingalés-budista ha sido un elemento central en el conflicto con la minoría tamil, lo que derivó en una guerra prolongada que duró de 1983 al 2009, con profundas raíces étnico-nacionales. Las tensiones derivadas del nacionalismo cingalés-budista y las cuestiones étnico-nacionales siguen siendo sensibles en Sri Lanka. El país

enfrenta enormes desafíos para lograr una verdadera reconciliación en la cual se reconozca la pluralidad y las diversas identidades dentro de la nación. La memoria histórica, la justicia transicional y la reparación siguen siendo temas cruciales para garantizar la paz y la estabilidad de manera sostenida en ese país.

## 5. La interculturalidad crítica como alternativa a la crisis de gestión de la diversidad etnocultural

Los modelos cívicos y étnicos de nación representan dos tipos ideales de construcción identitaria que, en su esencia, se excluyen mutuamente en una perspectiva dicotómica. El modelo cívico se basa en una concepción de nación abierta y liberal, en la que cualquier individuo puede pertenecer a la nación, independientemente de su origen, cultura, etnia, lengua o nacionalidad, como ya fue mencionado. Por otro lado, el modelo étnico se funda en una visión de nación cerrada en la que la pertenencia está limitada a aquellos individuos que cumplen con ciertos particularismos biológicos, estableciendo un vínculo orgánico con los elementos distintivos de la nación. Este último modelo impone un cierre restrictivo que limita la pertenencia a un grupo selecto.

Con base en eso, resalta que la dicotomía ha sido manifiesta en la construcción identitaria marfileña. El análisis de las implicaciones de esa dicotomía dentro de la consolidación dicha identidad arrojó que ha sido sesgado para el Estado marfileño con una estructura atravesada por una heterogeneidad sin precedentes: cambiar intempestivamente de modelo ideal identitario, sobre todo, cuando esto implica un tránsito identitario de extremo a extremo (Flan, 2023a, 2023b). Las consecuencias de esto fueron el entorpecimiento de los integrismos identitarios étnicos y los sentimientos de grupos étnicos que integran la sociedad nacional, objeto de manipulaciones e instrumentalizaciones que generaron categorías sociales estigmatizadas, marginalizadas, invisibilizadas y excluidas a través de fronteras sociales construidas en los procesos de socialización (Flan, 2023b).

Esto es de tal modo que, al darse la comprometida iniciativa de cambiar seguidamente de modelo identitario, no solo fue contraproducente para una nación marfileña densamente mosaica en lo étnico, cultural, lingüístico y religioso, sino que también se posicionó como la antesala para crisis identitarias con impactos enormes en la consolidación identitaria marfileña. De igual forma, fue inconveniente instituirlo dentro de una construcción identitaria sustentada originalmente en un modelo ideal de nación, cuya visión ideológica establece lineamientos bien definidos, agendas particularistas y partidistas de gobiernos en turno que, con el afán de asegurar intereses políticos o materiales, entorpecieron la esencia misma de la construcción identitaria implementada, lo que genera desvíos difíciles de solucionar en un futuro cercano (Flan, 2023a, 2023b).

En suma, la construcción identitaria marfileña ha sido producto de una dicotomía entre modelos cívicos y étnicos de nación a través de la cual el tema identitario se ha colocado como una problemática compleja que ha encaminado cada vez más al país al borde de un abismo identitario.

Se trata, por lo tanto, de un problema que requiere de alternativas que respondan satisfactoriamente a las necesidades de consolidación identitaria del Estado marfileño como garantía de la convivencia pacífica. Las interrogantes que se imponen son entonces: ¿cómo romper con esta dicotomía que ha atravesado la construcción de la identidad marfileña? ¿Cómo ir más allá de dicha dicotomía para superar el problema identitario en Costa de Marfil?

Superar la dicotomía que ha existido históricamente en la construcción identitaria en Costa de Marfil implica concebir una alternativa, una tercera vía, pero no cualquiera. Desde una perspectiva dialéctica, ante una tesis (modelo de nación cívica) y una antítesis (modelo de nación étnica), la propia lógica del pensamiento científico sugiere adoptar, como vía expedita, el camino de la síntesis como una alternativa que busca romper, superar e ir más allá de la contradicción. En este sentido, la propuesta que se formula aquí es que dicha síntesis puede ser asumida plenamente por el modelo intercultural, cuyos planteamientos consideran como punto de partida la realidad multicultural de las sociedades modernas como una factibilidad cultural.

En efecto, desde los periodos colonial y poscolonial, la sociedad marfileña —al igual que africanas en su conjunto— ha experimentado cambios sustanciales en diversos ámbitos de la vida humana, las cuales impactaron significativamente en las realidades culturales de sus sociedades tradicionales. Estas últimas se vieron atrapadas, por una parte, en el laberinto de los efectos de la colonización, de entre los cuales destacan la reconfiguración de los espacios territoriales tras la balcanización del continente, la imposición de la cultura dominante (occidental) y el consecuente desarraigo de la esencia ontológica identitaria local. Por otro lado, estas sociedades tradicionales se vieron también atrapadas en el torbellino de los impactos del sistema-mundo moderno (Wallerstein, 2006), marcado por la globalización de los mercados y los métodos de producción, la presión de la movilidad social, los movimientos migratorios y el flujo de la información y la comunicación.

En consecuencia, las sociedades tradicionales sufrieron desajustes en sus dinámicas culturales y evolucionaron hacia “sociedades modernas” cada vez más multiculturales, lo que las condicionó a reestructurar sus procesos de socialización humana desde la multiculturalidad como paradigma de coexistencia de diversas culturas en un mismo territorio. Esta multiculturalidad inherente a estas sociedades ahora contemporáneas describe el estado de las cosas desde la realidad de la coexistencia de diversas culturas (Diez, 2004; Aguilar y Buraschi, 2012). En este sentido, diagnostica una facticidad cultural que ya no da cuenta de una cultura más o menos homogénea, sino desde la realidad de muchas culturas: un verdadero crisol de culturas.

Si bien se trata de un cambio que ofrece grandes oportunidades para el desarrollo humano, al propiciar la coexistencia de diferencias culturales en un mismo espacio territorial, ocasiona enormes problemas de convivencia atravesados por la lucha por el reconocimiento y los derechos culturales de los pueblos (González, 2002; González Ulloa, 2014). Esta problemática se ha manifestado durante décadas en distintos países del mundo y, particularmente con mayor intensidad,

en Estados Unidos —una de las democracias más reconocidas del mundo—, donde ha adquirido una especial relevancia (Hepburn, 1992; Bloch, 1994). En este contexto, el multiculturalismo ha sido objeto de crecientes cuestionamientos, especialmente en relación con su política de reconocimiento del otro, especialmente de las minorías étnicas en el marco jurídico de la consolidación democrática. Este enfoque ha evidenciado una enorme dificultad para lograr la convivencia participativa entre las diferencias (Cruz, 2013).

Dicha dificultad tiene que ver con al menos dos principales factores: la asimilación subalterna, por un lado, y el racismo cultural, por otro (Aguilar y Buraschi, 2012). El asimilacionismo dentro del multiculturalismo pretende lograr una uniformización cultural desde la cual las minorías étnicas tendrían que adoptar la idiosincrasia identitaria de la sociedad mayoritaria; esto es, las normas, las costumbres, las culturas, los valores, así como los marcadores culturales determinantes de esta. En este contexto, las culturas de origen de las minorías se consideran como un obstáculo a la afirmación de la identidad cultural dominante. Por tanto, se requiere necesariamente asimilarlas en una dinámica de aculturación.

En cuanto al racismo cultural, este se manifiesta como el rechazo discriminante hacia otras culturas, particularmente las minorías étnicas que resisten, de una forma u otra, la asimilación por considerarse radicalmente incompatibles a la idea de homogeneización cultural instituida por la identidad cultural dominante. En este sentido, el racismo cultural se instaura cuando la cultura se “racializa” y se posiciona como un marcador biológico u orgánico, con base en el cual un grupo social se ve discriminado, marginalizado, excluido e invisibilizado.

De lo anterior, se desprende que el multiculturalismo, como modelo de construcción identitaria, no podría subsanar el complejo problema identitario marfileño, ya que el análisis de la dicotomía entre la nación cívica y la nación étnica —a través de la cual ha transitado la construcción identitaria en Costa de Marfil— apunta al manejo entorpecido de las diferencias culturales y a una pluralidad atravesada por la negación e invisibilización de supuestas “minorías” étnicas (Flan, 2023b). Por lo tanto, apostar por el ideal multicultural como alternativa al problema identitario marfileño equivaldría a caer en los errores del pasado (Flan, 2023a, 2023b).

Sin embargo, como característica de las sociedades modernas, la multiculturalidad sirve, a pesar de todo, para visibilizar la riqueza cultural de la humanidad y reconocer que la diversidad cultural forma parte de la condición humana, por lo que conviene nutrirla en el interés de la paz, como punto de partida para una convivencia humana armoniosa. Este diagnóstico y llamado, que nacen de la mutualidad y que invitan a leer las sociedades modernas en clave de pluralidad, son recuperados precisamente por la interculturalidad crítica como paradigma de construcción identitaria, considerada aquí como propuesta capaz de superar la contradicción nacida de la construcción identitaria marfileña. De acuerdo con Fernet-Betancourt (2006), ideólogo de la concepción filosófica de la interculturalidad:

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

El proyecto de la interculturalidad es una iniciativa latinoamericana (Fornet-Betancourt, 2007) que nace a partir de un espacio de reflexión crítica frente a la creciente demanda por el derecho a una diversidad cultural entre los seres del mundo. Su posicionamiento como modelo de construcción identitaria, fundamentado en la filosofía intercultural de la liberación, se inscribe en una lógica de crítica al colonialismo y sus impactos (herencias coloniales) (Mignolo, 2013; Krainer, 2019), así como a la actual globalización neoliberal. Se opone a toda interpretación uniformizante y monocultural del mundo instituida por el pensamiento occidental, y pretende superar los problemas heredados de la colonización (Walsh, 2005, 2007, 2009). Así, como alternativa al modelo occidental de la globalización en un mundo expuesto a los procesos de homogeneización, la filosofía intercultural asume el reconocimiento de la mayor autoconciencia y autovaloración de voces y culturas excluidas e invisibilizadas desde los discursos hegemónicos (Wences, 2021).

Más allá de esta realidad contextual reaccionaria, la relevancia de la interculturalidad crítica como propuesta expedita de construcción identitaria en naciones con un complejo mosaico de diversos pueblos reside en que va más allá de la multiculturalidad. En efecto, la interculturalidad crítica reconoce a la multiculturalidad tanto como condición y punto de partida para su proyecto de transformación de la diversidad de las culturas en un ideal de mediación y de diálogo intercultural, en el marco de una humanidad lograda a partir de un mundo de justicia e igualdad de oportunidades (Comboni y Juárez, 2016). De este modo, en tanto filosofía ontológica de construcción identitaria, la interculturalidad crítica se concibe como un proceso que remite a un diálogo fecundo y mutuamente enriquecedor entre diversas culturas, establecido en condiciones de simetría (Walsh, 2005, 2009; Comboni y Juárez, 2016). Es decir, debe ser un diálogo enmarcado en una relación equivalente y horizontal, a partir de la cual se reconoce la condición cultural de igualdad de oportunidades frente a otros (Villanueva Barreto, 2021; Saldaña, 2022), buscando la comprensión y el respeto de las diferencias en un proceso de construcciones mutuas desde un espacio diferencial reorganizado y acondicionado que, a pesar de estar permeado por tensiones, logra superarlas a través de acuerdos dialógicos.

De esta forma, dentro del proyecto de la interculturalidad crítica, subyace un doble giro decolonial (Mignolo, 2013; Flan, 2024) sustentado en la descolonización del ser y del saber. Esto implica, por un lado, un giro antropológico enfocado en el desprendimiento de la colonialidad del poder y de su imaginario imperial (Mignolo, 2013; Flan, 2024), así como en el cuestionamiento de la injusticia sociocultural; y, por otro lado, un giro epistémico anclado en la fronterización flexible

(Saldaña, 2022), destinado a comunicar y construir puentes entre las culturas, es decir, a propiciar una interconexión cultural basada en una horizontalidad favorable a la convivencia, el respeto y la igualdad sustancial entre culturas (Cruz, 2013).

En el caso marfileño en particular, y en África subsahariana en general, el recurso a la interculturalidad crítica se presenta como una revalorización y resignificación de los más autóctonos orígenes culturales y de las idiosincrasias identitarias propias (Flan, 2024). Si bien la interculturalidad crítica se fundamenta en un doble giro decolonial —por un lado, por el giro antropológico y, por otro, el giro epistémico—, resulta significativo destacar que, antes de la invasión colonial occidental, el giro epistémico ya se manifestaba en las sociedades subsaharianas a través de la teoría de las fuerzas vitales (Tempels, 2009; Flan, 2023c, 2024). Esta cosmovivencia, basada en la interconexión cultural y permeada por una horizontalidad como motor de la convivencia, el respeto y la igualdad sustancial entre culturas, constituía el sustrato fundamental de la cosmovivencia de las sociedades de África subsahariana conocidas como pueblos bantúes (Tempels, 2009; Flan, 2024).

Por tanto, la propuesta de la interculturalidad crítica como alternativa, frente a las complejas crisis de gestión de la diversidad que han afectado el proceso de construcción nacional de Costa de Marfil, responde a la lógica relacional existente entre la cosmovivencia bantú y dicho paradigma identitario. Desde esta perspectiva, la implementación de la interculturalidad en África subsahariana no aparecería como una innovación exógena, sino como la recuperación de una antigua civilización ya practicada en la región antes de la invasión colonial. Este proceso implica transitar de una interculturalidad *tout court*, anclada en el único giro epistémico, hacia una interculturalidad crítica, sustentada en el doble giro epistémico y antropológico (Flan, 2024).

## 6. Conclusiones

A pesar de que Costa de Marfil se caracteriza por ser un Estado inherentemente heterogéneo en lo etnocultural, los modelos de construcción identitaria implementados en el país no han sido solo de corte occidental, sino que también estuvieron enmarcados en una lógica de reproducción social de la colonialidad del poder, fundamentada en la dominación, aculturación y subalternización de diversos saberes y culturas autóctonas. Tanto el modelo étnico como el modelo cívico de nación generaron, en su compleja y dicotómica implementación, enormes crisis en la gestión de la diversidad etnocultural, debido a su incompatibilidad con las estructuras etnológicas marfileñas y a su deficiente ejecución, en beneficio de agendas particulares e intereses políticos de los gobiernos de turno. Esta situación refleja que los modelos identitarios heredados de Occidente han resultado insuficientes en la consolidación identitaria de los países del sur, cuyas sociedades están permeadas por una heterogeneidad etnocultural sin precedentes. Esta realidad subraya la necesidad de pensar en modelos adecuados de construcción identitaria, concebidos desde el sur y alineados con sus demandas, necesidades y realidades etnológicas.

En este sentido, la interculturalidad crítica cumple con los requisitos necesarios al posicionarse como un paradigma adecuado para la construcción identitaria en contextos como el de Costa de Marfil, donde dicho proceso de construcción de identidad ha fluctuado entre modelos cívicos y étnicos de nación. Más aún, la implementación de la interculturalidad crítica como modelo de construcción identitaria resulta particularmente conveniente y oportuna en los países del sur, ya que permite prevenir crisis derivadas de la gestión de la enorme diversidad etnocultural que caracteriza, de manera inherente, a esta región. De hecho, al basarse en el doble giro decolonial —antropológico y epistémico—, la interculturalidad crítica contribuye a la descolonización tanto del ser como del saber. Es decir, deconstruye la colonialidad del poder y favorece una interconexión horizontal entre culturas y saberes, promoviendo el diálogo, el respeto, la igualdad y una convivencia armoniosa y pacífica.

Para ello, se requiere necesariamente de una voluntad política decidida a implementar políticas públicas interculturales integrales, redistributivas y participativas, de carácter afirmativo y transformador, que comprometan la participación e interacción del ciudadano intercultural con el gobierno para cimentar una especie de obra pública coproducida por el poder público y el público ciudadano (Aguilar y Buraschi, 2012). En otras palabras, se requieren políticas públicas interculturales depuradas de toda concepción etnocéntrica obstinada en homogeneizar a los grupos socioculturales. Mejor dicho, son necesarias políticas que no asuman los finalismos universales de homogeneización ni impongan unilateralmente parámetros de buena vida, invisibilizando otras formas de vivir. Se trata, más bien, de políticas públicas interculturales de triple descentramiento —hacia abajo, hacia arriba y hacia afuera— (Hernández, 2022) que respondan a las exigencias, demandas y necesidades de las diversidades culturales de ser reconocidas como sujetos de derecho desde su diferencia etnocultural.

## Referencias

- Aguilar, M. J. y Buraschi, D. (2012). El desafío de la convivencia intercultural. *Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, 20(38), 27-43.
- Alvear, T. (2008). Los flujos migratorios actuales en África Subsahariana. El predominio de la migración inter-africana sobre la extra-africana. *Real Instituto Elcano*, (50), 1-21. <https://www.files.ethz.ch/isn/94625/WP%2050,%202008.pdf>
- Badi, M. K. (1996). El neocolonialismo en África. Sus formas y manifestaciones. *África América Latina. Cuadernos*, (24), 63-68.
- Badi, M. K. (2012). Política africana de Francia: Rupturas y continuidades del neocolonialismo. *Astrolabio*, (9), 87-117.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- Bloch, A. (1994). Multiculturalismo, teoría posmoderna y redefinición de la identidad nacional norteamericana. *Estudios Sobre Culturas Contemporáneas*, VI(16-17), 59-71.
- Borobia, R. (2004). La hipótesis en estudios cualitativos. El caso de la inducción analítica en una investigación sobre adolescencia. *Revista Pliquen*, (6), 1-12.
- Bouquet, C. (2003). Le poids des étrangers en Côte d'Ivoire. *Annales de Géographie*, 112(630), 115-145. <https://doi.org/10.3406/geo.2003.895>.
- Chauveau, J. P. y Dozon, J. P. (1985). Colonisation, économie de plantation et société en Côte d'Ivoire. *Cahiers ORSTOM, Serie Sciences Humaines*, 21(1), 63-80.
- Chauveau, J. P. y Dozon, J. P. (1987). L'État, l'économie de plantation et les ethnies en Côte d'Ivoire. En E. Terray (Ed.), *L'État contemporain en Afrique* (pp. 221-296). L'Harmattan.
- Comboni, S. y Juárez, J. M. (2016). La interculturalidad como proceso: Un diálogo entre saberes. En O. Contreras y H. Torres (Coords.), *Diversidad social y cultural: transformaciones y continuidades* (pp. 29-59). Consejo Mexicano de las Ciencias Sociales.
- Cruz, E. (2013). Multiculturalismo e interculturalismo: una lectura comparada. *Cuadernos Interculturales*, 11(20), 45-76.
- Diez, M. L. (2004). Reflexiones en torno a la interculturalidad. *Cuadernos de Antropología Social*, (19), 191-213.
- Eberhard, D. M., Simons, G. F. y Fennig, C. D. (2019). *Ethnologue: Languages of the World*. SIL International.

- Flan, G. L. (2022). Construcción de sociedades justas, pacíficas e inclusivas desde las identidades nacionales. Una aportación a la Agenda 2030. *Ciencias Sociales y Educación*, 11(21), 56–81. <https://doi.org/10.22395/csye.v11n21a3>
- Flan, G. L. (2023a). Construcción identitaria en África subsahariana: reflexiones sobre los sesgos de la implementación del modelo cívico-político de nación en Costa de Marfil. *Humana de Sur*, 34(18), 89–111. <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/humaniadelsur/article/view/19424>
- Flan, G. L. (2023b). Avatares de la implementación del modelo étnico-cultural de nación en la construcción identitaria en África subsahariana: un estudio de caso. *Revista humanidades*, 13(2), e53887. <https://doi.org/10.15517/h.v13i2.53887>
- Flan, G. L. (2023c). Gestión de la diversidad etnocultural en la construcción identitaria en África subsahariana. El caso de Costa de Marfil. *Ciencias Sociales y Educación*, 12(23), 211–233. <https://doi.org/10.22395/csye.v12n23a10>
- Flan, G. L. (2024). El recurso a la interculturalidad crítica para subsanar crisis identitarias en regiones étnica y culturalmente híbridas. Una alternativa oportuna para África subsahariana. *Ciencias Sociales y Educación*, 13(25), 1–24. <https://doi.org/10.22395/csye.v13n25a6>
- Fornet-Betancourt, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/la%20interculturalidad%20a%20prueba.pdf>
- Fornet-Betancourt, R. (2007). La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana. *Solar*, (3), 24–40.
- Freelang. (s. f.). *Distribution géographique des famille de langues en Afrique*. [https://www.freelang.com/familles/cartes\\_langues.php#language-map0](https://www.freelang.com/familles/cartes_langues.php#language-map0)
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, 1–25.
- González, M. (2002). Las minorías étnicas en Estados Unidos y México. *Comercio Exterior*, 52(1), 80–90.
- González Ulloa, P. A. (2014). El multiculturalismo en Canadá: la redefinición de las políticas de la inclusión y sus teorías. *Norteamérica*, 9(1), 171–206.
- Hepburn, M. (1992). El problema del multiculturalismo y de la cohesión social en una sociedad democrática: Los Estados Unidos ¿modelo o ejemplo? *Perspectivas*, XXII(1), 84–93.
- Herder, J. (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Ediciones Losada. <https://sites.google.com/site/seminariomarotextos/home/herder>

- Hernández, S. E. (2022). *La interculturalidad en las políticas públicas en México*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Immigration en Côte d'Ivoire: le seuil du tolérable est largement dépassé. (2000). *Politique africaine*, 2(78), 70-74. <https://doi.org/10.3917/polaf.078.0070>
- Institut National de la Statistique. (2015, 21 de agosto). *Informations générales sur la Côte d'Ivoire*. [http://www.ins.ci/n/index.php?option=com\\_content&view=article&id=19&Itemid=27](http://www.ins.ci/n/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=27)
- Institut National de la Statistique. (2022, octubre). *Recensement général de la population et de l'habitat 2021. Résultats généraux et globaux*. <https://www.ins.ci/>
- Keating, M. (1994). Naciones, nacionalismos y Estados. *Revista Internación de Filosofía Política*, (3), 39-59.
- Krainer, A. (2019). Interculturalidad y su aporte para los proyectos de desarrollo. En G. R. Valarezo (Coord.), *Territorio, identidad e interculturalidad* (pp. 25-45). Abya Ayala.
- Lalekou, K. (2014). *L'ontologie de l'ivoirité et de la mexicanité: étude comparative d'une quête d'identité* [Tesis de doctorado no publicada]. Université Félix Houphouët Boigny, Costa de Marfil.
- Leclerc, J. (2017). Côte d'Ivoire. *L'aménagement linguistique dans le monde*. <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/cotiv.htm>
- Lebouath, L. (2023, 8 de mayo). Politique linguistique et construction d'unité nationale en Côte d'Ivoire. *Journal d'ESMA*. <https://esmaparis1.com/2023/05/08/politique-linguistique-et-construction-de-lunite-nationale-en-cote-divoire-les-defis-de-la-gestion-du-plurilinguisme/>
- López, F. (2002). El análisis de contenido como método de investigación. *Revista de Educación*, (4), 167-179.
- Máiz, R. (2004). Per modum unius: más allá de la dicotomía nacionalismo cívico vs nacionalismo étnico. En A. Gurrutxaga (Coord.), *El presente del Estado-nación* (pp. 107-128). Universidad del País Vasco.
- Máiz, R. (2008). *La frontera interior: el lugar de la nación en la teoría de la democracia y el federalismo*. Tres Fronteras Ediciones.
- Mignolo, W. (2013). Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. *Revista de Filosofía*, 74, 7-23.
- Myre, S. (2015, 6 de agosto). Recensement. Le portrait de la Côte d'Ivoire en infographies. *Jeune Afrique*. <http://www.jeuneafrique.com/254607/societe/recensement-portrait-de-cote-divoire-infographies>

- N'Guessan, K. (2007). Le français: langue coloniale ou langue ivoirienne? *Hérodote, revue de géographie et de géopolitique*, 3(126), 69–85.
- N'Guessan, K. (2008). Le français en Côte d'Ivoire. De l'imposition à l'appropriation décomplexée d'une langue exogène. *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, (40–41), 1–14.
- Prebisch, R. (1976). Crítica al capitalismo periférico. *Revista de la CEPAL*, 6(1), 7–73.
- Prebisch, R. (1981). *Capitalismo periférico. Crisis y transformación*. Fondo de Cultura Económica.
- Renan, E. (1882, 11 de marzo). *Qu'est-ce qu'une nation? Conférence en Soborne*. [http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/Renan\\_-\\_Qu\\_est-ce\\_qu\\_une\\_Nation.pdf](http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/Renan_-_Qu_est-ce_qu_une_Nation.pdf)
- Rousseau, J. (2012). *Du contrat social, ou principes du droit politique*. <https://Www.Rousseauonline.Ch/Pdf/Rousseauonline-0004.Pdf>
- Saldaña, R. (2022). Aproximaciones a la interculturalidad. Una reflexión desde la perspectiva antropológica. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 27(99), 1–11. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e7110521>
- Shaw, E. (1999). A guide to the qualitative research process. Evidence from a small firm study. *Qualitative Market Research. An International Journal*, 2(2), 59–70.
- Silveira, J. (2007). *Nacionalismo cultural y político. La doble cara de un proyecto único: Cataluña* [Tesis de doctorado, Universidad de Barcelona, España]. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=3965>
- Skogseth, G. (2006). Côte d'Ivoire: Ethnicity, Ivoirité and Conflict. *Landinfo*, 1–35. [https://www.landinfo.no/asset/514/1/514\\_1.pdf](https://www.landinfo.no/asset/514/1/514_1.pdf)
- Tapinos, G. (2002). La population étrangère. En G. Tapinos, P. Hugon y P. Vimard (Eds.), *La Côte d'Ivoire à l'aube du XXIe siècle. Défis démographiques et développement durable* (pp. 387–408). Karthala.
- Tempels, P. (2009). *La philosophie bantoue*. Editions de l'Evidence.
- Touré, M. (2000). Immigration en Côte d'Ivoire : la notion de « seuil tolérable » relève de la xénophobie (extracto). *Politique africaine*, 78(2), 75–93. <https://doi.org/10.3917/polaf.078.0075>
- Védaste, K. (2012, 25 de septiembre). Les fondements historiques et sociopolitiques de la crise ivoirienne. *Les enjeux de la transition politique et humanitaire. Le cas de la crise politico-militaire et postélectorale en Côte d'Ivoire*. Institut Numérique. <http://www.institut-numerique.org/chapitre-2-les-fondements-historiques-et-sociopolitiques-de-la-crise-ivoirienne-5061bdeb013f6>

- Verschave, F. X. (1998). *Francafrique. Le crime continu*. Tahin Party.
- Verschave, F. X. (2004). *De la francafrique à la mafrafrique*. Tribord.
- Villanueva Barreto, J. (2021). Raúl Fonet-Betancourt y el proyecto de una transformación intercultural de la filosofía desde el mundo de la vida. *SIWÔ' Revista De Teología/Revista De Estudios Sociorreligiosos*, 14(1), 165-193. <https://doi.org/10.15359/siwo.14-1.7>
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decoloniadidad. *Signo y Pensamiento*, XXIV(46), 39-50.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía*, 19(48), 25-35.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, estado y sociedad. Luchas (De) coloniales de nuestra época*. Ayala Abya.
- Wallerstein, I. (2006). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Siglo XXI Editores.
- Wences, M. I. (2021). Interculturalidad crítica y decolonialidad epistémica. Propuestas desde el pensamiento latinoamericano para un diálogo simétrico. *Methaodos. Revista De Ciencias Sociales*, 9(1), 152-165. <https://doi.org/10.17502/mrcs.v9i1.448>
- Zabalo, J. (2004). ¿Es realmente cívico el nacionalismo catalán y étnico el vasco? *Papers*, (72), 67-85.