

CUESTIONES CULTURALES, IDENTITARIAS Y SEPARATISTAS EN ESPAÑA Y COSTA DE MARFIL: EL CASO DE LOS VASCOS Y DE LOS *DIULA*

N'Guessan Estelle KOUAME

Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

kouamesteller2@gmail.com

Resumen: Este artículo muestra cómo los pueblos vasco y *diula*, respectivamente oriundos de España y de Costa de Marfil, usaron sus culturas, en algún momento de la historia, por para satisfacer ambiciones separatistas, con el pretexto de una búsqueda identitaria. Sin embargo, a lo largo de los años, terminaron renunciando a sus objetivos iniciales, a fin de adoptar un enfoque subliminal para la integración colectiva. Queremos demostrar que, la cultura es un dinámico agente de producción de identidades, así como un factor de construcción de un Estado separatista.

Palabras clave: España y Costa de Marfil, Cultura, Vasco y *diula*, Producción identitaria, Separatismo

CULTURAL, IDENTITY AND SEPARATIST ISSUES IN SPAIN AND IVORY COAST: THE CASE STUDY OF BASQUES AND *DIULA* PEOPLE

Abstract: This article shows how the Basque and *diula* peoples, respectively natives of Spain and Ivory Coast used their cultures at some point in history, to satisfy separatist ambitions, under the pretext of the quest for identity. However, over the years, they eventually gave up their initial objectives, to adopt a subliminal approach for collective integration. We would like to demonstrate that culture is a dynamic agent of identity production as well as a factor in the construction of a separatist State.

Keywords: Keywords: Spain and Ivory Coast, Culture, Basque and *diula*, Identity production, Separatism

Introducción

La cuestión de cultura es presente y compleja en casi todos los países del mundo. Su mala interpretación pone en duda la identidad de una parte de la población. Al sentirse diferente de los demás por no compartir con ellos la misma cultura o rechazada por hablar una lengua practicada también por pueblos procedentes de otros países, se resolvió a separarse de los suyos creando un espacio donde se construyeron nuevas identidades. Así pues, la cultura, seña de identidad de un pueblo, puede transformarse en una herramienta de construcción de un Estado separatista o de exclusión social. Tal es el caso de la cultura de los vascos, oriundos de España y la de los *Mandé-nord* o *mandé* del norte comúnmente llamados *diula*, provenientes de Costa de Marfil. Por tanto, nos preguntamos: ¿Cómo las culturas vasca y *diula* fueron usadas como medios de producción de identidades ¿Cómo la instrumentalización de estas culturas puede ocasionar la creación de un Estado

separatista? ¿cuáles son sus impactos sobre el destino de los Estados naciones? Probablemente, los vascos y los *diula* son dos pueblos distintos y singulares que se diferencian de los demás por sus culturas. Ello los empujó a reivindicar sus identidades perdidas. Visiblemente esta concepción provocó disturbios respectivamente en España y en Costa de Marfil, los cuales ocasionaron la construcción de Estados autónomos. En ellos, fueron integrados a los que comparten la misma ideología y desintegrados a los «extranjeros» con el objetivo de crear un hogar de resistencia contra sus enemigos, uniformizar el pensamiento y autogobernarse. Partiendo de estas hipótesis, queremos demostrar que, la cultura es un dinámico agente de producción de identidades, así como un factor de integración, desintegración y construcción de un Estado separatista. Allende las similitudes entre los objetivos de los vascos y *diula*, es de notar que los métodos y el contenido de las reivindicaciones no se presentaban todavía de la misma manera en España y en Costa de Marfil, lo que muestra que hay también una diferencia entre ambas formas de lucha. Esto nos ha llevado a optar por el método comparativo (C. Vigour, 2005) al que hemos añadido la corriente instrumentalista (J. Ylsi y M. Oliveros, 2019) y la teoría constructivista social de Lev Vygotski y Jean Piaget (M. Payer, 2005) para un mejor análisis de la problemática que nos ocupa. Para alcanzar nuestro objetivo, nos apoyaremos en tres ejes de reflexión. El primero presentará los campos de estudio, España y Costa de Marfil inscribiendo el tema en una perspectiva histórica. El segundo indagará sobre las culturas vasca y *diula* como instrumentos de producción de identidades. El tercero enfatizará en las mismas culturas como factores de construcción de Estados separatista desde fines del siglo XIX hasta el XXI.

I. Presentación sociopolítica de los campos de estudio: España y Costa de Marfil

A fin de comprender mejor el tema, hemos considerado necesario presentar a España y a Costa de Marfil con especial acento en los pueblos vascos y *diula*.

1.1 España y el pueblo vasco

Ubicada en suroeste de Europa, España ocupa el 85% de la Península Ibérica, con el castellano o español como lengua oficial. En la Edad Media, el país estaba dividido en pequeños Estados autónomos tales como Castilla, Aragón, Cataluña y País vasco. Cada uno tenía sus fueros¹. Pero, con la unificación del territorio, debían unirse con el Estado de Castilla, por lo que sus fueros fueron suprimidos. Así fue cómo surgieron los nacionalismos catalán y vasco en el siglo XVII. Pues, España estaba confrontada con estos Estados reivindicadores de sus autonomías porque se consideraban diferentes de los españoles por tener su propia cultura. Como la protesta catalana, la vasca se intensificó en el siglo XX, bajo la Restauración de la Monarquía de los Borbones (1874-1931) cuando el rey Alfonso XIII se negó a otorgar a los vascos su autonomía. De ahí, el nacimiento de movimientos de emancipación como el Partido Nacionalista Vasco (PNV), fundado por Sabino Arana el 31 de julio de 1895. Sufrieron los vascos persecución hasta que los republicanos llegaron al poder el 14 de abril de 1931. La constitución de la República promulgada en 1931, les había otorgado su autonomía con la aprobación de su primer estatuto en plena guerra civil

¹ Los fueros son privilegios, una especie de constitución o derechos particulares como la exención de impuestos y la autonomía política y local.

(1936-1939), denominado Estatuto de Autonomía del País Vasco. Esto participó en el proceso de democratización de España iniciado por el régimen. Esta medida positiva concedió más libertad y derecho a los autonomistas para que disfrutaran de su cultura y realizaran su sueño, el de independizarse del Estado español. Sin embargo, este sueño fue quebrantado por la victoria de los nacionalistas acaudillados por Francisco Franco sobre los republicanos, liderados por Manuel Azaña durante la contienda civil (1936-1939), la cual victoria fue sancionada por el advenimiento del franquismo (1939-1975), un régimen dictatorial basado en un partido único. Atado a su política de unidad y de reconstrucción nacional, Franco se opuso categóricamente a la autonomía de los vascos porque los consideraba secesionistas. Por lo tanto, prohibió toda forma de expresión de la identidad cultural de esta «raza inferior» a quien se le impidió hablar su lengua en la escuela como lo demuestra el testimonio del presidente del gobierno vasco, Iñigo Urkullu, traducido por M. Fortier (2017): « À l'école, si on parlait euskara on était puni. Je l'ai vécu moi-même. »² De hecho, expresarse en euskera o vasco en la España de la época era un delito castigado con penas de encarcelamiento o de condenación a la muerte. En la mente de Franco, la homogeneización de la cultura entorno a una lengua única, el castellano, permitiría la unificación territorial y garantizaría la cohesión social. Naturalmente, este comportamiento resultaba en la desaparición de los vascos, estos «seres impuros» resultante de la «inmigración» (J. Intxausti, 1992, p. 170). Fue una de las razones por las que los vascos, sintiéndose marginados, amenazaban por desestabilizar el Estado franquista y separarse de ello. En cierta medida, los vascos y su relación con los Estados conservadores españoles presentan algunas características análogas con los *diula* de Costa de Marfil.

1.2. Costa de Marfil y el pueblo *diula*

Costa de Marfil se sitúa en África Occidental. Tiene cuatro grupos lingüísticos, de las cuales se destaca los *mandé* del norte, al cual pertenecen los *diula*³ (Refworld, 2005). Este pueblo ocupa sociológica y lingüísticamente una posición privilegiada en relación con los demás por ser su lengua el segundo más hablado tras el francés, lengua oficial (J. Leclerc, 2018). Se habla el *diula* en casi todo el territorio marfileño por necesidades comerciales y comunicacionales. Por consiguiente, se lo califica de lengua vehicular. Dirigida por Félix Houphouët-Boigny de 1960 a 1993, Costa de Marfil era un país con un partido único, el *Parti Démocratique de Côte d'Ivoire* (Partido Democrático de Costa de Marfil) o PDCI. El presidente instauró en ella un régimen dictatorial. Durante su gobernación, el país conoció un periodo de paz y de cohesión hasta 1990, fecha del advenimiento del multipartidismo, promovido por su principal adversario político, Laurent Koudou Gbagbo, fundador del *Front Populaire Ivoirien* (Frente Popular Marfileño) o FPI. La lucha entre los dos políticos provocó un momento de crisis sociopolítica durante el cual, se observaron las primicias del

² «En la escuela, si hablábamos euskera, éramos castigados. Lo viví yo mismo.» Nuestra traducción.

³ «(...) El término “djula” o “diula” significa, en lengua *Senúfo*, “comerciante” (...) También designa a un pequeño grupo étnico del Nordeste”. “Principalmente musulmanes” y “tradicionalmente comerciantes”, los *Diulas* de Costa de Marfil, al igual que los *Bambaras*, *Mahous*, *Mandingue* y *Malinké* pertenecen al grupo *Mandé* (...) El término “diula” es “el más utilizado para referirse a personas de varios grupos étnicos en el norte de Costa de Marfil, incluidos los *Malinké* y los *Senúfo*, que no pertenecen al grupo étnico *Diula* pero que a veces hablan una forma familiar del idioma (...) “la forma simplificada del idioma *Diula* es ampliamente utilizada por muchos marfileños independientemente de su origen” (...)» (Refworld, 2005). Nuestra traducción

nacimiento de identidades culturales (A. Koné, 2003). Desde entonces, la mayoría de la población, se preguntaba sobre su identidad. La situación se deterioró con la aparición del concepto de *Ivoirité*, ideología cultural instrumentalizada por Henri Konan Bédié, sucesor de Houphouët-Boigny (1993-1999). Esta ideología afectó especialmente a los *diula*, fácilmente identificables por su lengua y religión (Africultures, 2003). A imagen de los vascos, se estimaban estigmatizados. Para tomarse la justicia por su mano y restaurar su identidad, de connivencia con algunos políticos opositores, conspiraron contra el gobierno Bédié planificando un golpe de Estado que ocasionó la caída de este y del PDCI (A. Vidjannangni, 2011, p. 64). Tras la transición dirigida por el General Guéi Robert (1999-2000), Laurent Gbagbo tomó el poder (2000-2010). El reinado de este fue salpicado de intentos de golpe de Estado y de alborotos: después de la elección presidencial de octubre de 2010, estalló una guerra en el país (2010-2011). Opuso los partidarios de Gbagbo a los de Alassane Ouattara, líder del partido *Rassemblement Démocratique des Républicains* (Agrupación Democrática de los Republicanos) o RDR y actual presidente del país. Así pues, como España, Costa de Marfil conoció periodos de tensiones engendrados sin duda alguna por su cultura usada como un instrumento de producción de identidades.

2. Las culturas vasca y *diula*, instrumentos de producción de identidades

En la construcción de la historia de España y la de Costa de Marfil, las culturas vasca y *diula* fueron usadas como marcadores innegables de producción de identidades.

2.1 La cultura vasca y la producción identitaria

La represión franquista acentuó los clivajes culturales y el proceso de nacionalismo en España, lo que provocó un repliegue identitario. Ello desembocó en una guerra entre los vascos y los castellanos. Se puede considerar los atentados perpetrados por la juventud disidente del PNV, ETA (Euskadi ta Azkatasuna⁴) como símbolo de este repliegue identitario. El movimiento concebía la violencia política como un arma para reconquistar su identidad confiscada. Así pues, el terrorismo fue instrumentalizado como amenaza contra quienes querían «asesinar» la cultura vasca. En consecuencia, se atribuyó a los vascos, una identidad terrorista. Mientras los nacionalistas extremistas vascos manifestaban violentamente contra el Estado franquista, las autoridades vascas seguían promoviendo su cultura construyendo escuelas para difundir su ideología y su tradición. En ellas, eran matriculados los niños, futuros élites y dirigentes de la futura «nación vasca». Además, proyectaban formar a historiadores, principales vehículos de la difusión de su cultura. Esto formaba parte de sus objetivos, el de crear un Estado independiente y producir a través de su cultura una identidad regional y separatista, necesaria para la socialización de los hombres, la identificación de los niños y la salvaguardia de su identidad cultural (L. Joly, 2004, p. 79). A fin de preservar la cultura vasca, los poderes públicos valoraban a los intelectuales y artistas vascos como José María Iparraguirre, Jon Mirande y Bernardo Atxaga, los que contribuyeron a dar a conocer la identidad política y lingüística vasca a escala nacional e internacional. Pues, se distinguían de

⁴ «Euskadi ta Azkatasuna». significa «País Vasco y libertad» en euskera.

los españoles realizando algunas obras escritas en euskera para que se las publicaran en todo el mundo (J. Intxausti, 1992, p. 75). Indudablemente, gracias a esta labor, lograron restaurar en parte su cultura que estaba sufriendo discriminación. Con esta riqueza artística o cultural, contribuyeron lo mejor que podían, a la emergencia de la región desde una perspectiva económica. Por consiguiente, se les achacó una identidad económica. Este signo de identidad, particularizaba a los vascos, los cuales trataban a España como una nación pobre que quería «robar» su riqueza cuando se negaba a concederles su independencia. A las identidades susodichas, se añadió la religiosa (J. De la Granja et al., 2011, p. 96). En efecto, intimidados por «el catolicismo franquista», los vascos se sirvieron de «la verdadera religión católica» o del catolicismo romano con el propósito de mostrar al mundo, la particularidad y el grado de su fe católica. Esta reivindicación de una identidad religiosa participó en la construcción de la personalidad de este pueblo que se consideraba elegido por Dios para cumplir con una misión redentora.

¿Es el caso de Costa de Marfil similar al de España? O ¿Cómo los *diula*, por medio de su cultura llegaron a construirse identidades al igual que los vascos?

2.2. La cultura *diula* y la producción identitaria

Los *diula* ocupan una posición privilegiada en comparación con los demás pueblos locales por ser su idioma, el *diula* generador de riqueza, lo que confiere a los *diula* una identidad económica. Los portadores de la cultura *diula*, tienen una identidad «dudosa»: fijándonos en la historia, son inmigrantes ya que proceden de países limítrofes tales como Burkina Faso, Guinea Conakry y Mali como es el caso de muchos otros pueblos a ejemplos de los *baoulé* y *bété*, provenientes respectivamente del Ghana y del Liberia. Es en este sentido que Houphouët-Boigny, citado por S. Bredeloup (2003, p. 6) afirmó: « Dans ce pays, nous sommes tous des étrangers »⁵. Desde este momento, nació una lucha identitaria, la que más tarde dio a luz al concepto de *Ivoirité*⁶, al cual hemos aludido anteriormente. Este concepto se basa en la « distinction entre les Ivoiriens dits de souche et les Ivoiriens dits d'origine douteuse ou de circonstance »⁷. (J. Leclerc, 2018). El propio autor añadió: « Il correspond à un discours identitaire ivoirien un peu réducteur, car il promeut une hostilité à l'encontre des étrangers et des Ivoiriens musulmans du Nord. »⁸. El concepto fue interpretado por K. H. Bédié (1999), aspirante a la elección presidencial de octubre de 1995 como un documento de identidad nacional que debía poseer todo ciudadano marfileño, por una parte. Y por la otra, se sirvió de ello para justificar su postura ideológica y legitimar su poder político. En el entendimiento de los *diula*, la intención de este último era no solo excluirlos de la nación sino también eliminar a Alassane Ouattara, su adversario del juego político por ser un natural burkinabé. Asimismo, el mismo concepto recuperado por Gbagbo, tocó a los *diula* (A. Antil, 2009, p. 13), quienes al igual

⁵ «En este país, somos todos extranjeros.» Nuestra traducción

⁶ La instrumentalización política de la *Ivoirité*, fue al origen de la división de Costa de Marfil en dos bloques antagonistas en 2002: el bloque gubernamental en el sur y el disidente en el norte que se enfrentaron en una guerra sangrienta de 2010 a 2011.

⁷ «Distinción entre los llamados marfileños de origen y marfileños de origen dudoso o de circunstancia.» Nuestra traducción

⁸ «Corresponde a un discurso identitario marfileño un poco reductor, porque promueve una hostilidad contra extranjeros y marfileños musulmanes del norte.» Nuestra traducción

que los vascos, eran vistos como extranjeros en su propio país. También, la especificidad de la búsqueda ardiente de identidades es perceptible a través de la práctica del Islam. Esta etiqueta religiosa que sirve para identificar y categorizar a los nordistas era percibida por sus detractores como un proceso de islamización de Costa de Marfil y un camino hacia el terrorismo. Por consiguiente, los tacharon de terroristas, aunque su modo operatorio se diferenciaba del de los terroristas vascos: si los primeros recurrieron a la guerra asimétrica para hacerse entender, los segundos privilegiaron el combate simétrico o convencional. La diferenciación identitaria «nosotros los marfileños» y «ellos los extranjeros» llevó a los «extremistas» *diula* a construirse por un lado, una identidad regional y separatista fuera de un «Estado débil y exclusivo». Y por el otro, una identidad bélica en la medida en que estaban listos para derramar su sangre cueste lo que cueste en guisa de su liberación de las manos de sus rivales: «L'idée sécessionniste fait son chemin. Puisque les sudistes ne veulent pas de nous (...) Au besoin, le Burkina nous aidera. Et, s'il le faut, nous mourrons jusqu'au dernier »⁹ (V. Hugué, 2000). Este discurso marcial nos lleva a reflexionar sobre la cultura como factor de construcción de un Estado separatista.

3. Las culturas vasca y *diula*, factores de construcción de Estados separatistas

La búsqueda de identidades emprendidas por los vascos y los *diula* engendró lógicamente la voluntad de crear Estados separatistas cuyas culturas eran percibidas a la vez como factores de integración y desintegración social.

3.1 Los vascos y la problemática del separatismo

La política de integración social puesta en marcha por las autoridades vascas consiste en priorizar la cultura vasca; lo que constituye un hándicap para los no vascos. Conformarse a esta cultura era una condición indispensable para integrar el País Vasco. De este modo, pensaban los vascos construir un Estado separatista y homogéneo desde una perspectiva cultural en el norte de España. Esto es perceptible a través de estas palabras de Sabino Arana, citadas por P. Moa:

Agrupémonos todos bajo la misma bandera, fundemos sociedades puramente vascongadas, escribamos periódicos vascongados, creemos teatros vascongados y escuelas vascongadas, y hasta instituciones benéficas vascongadas. Que (...) hable nuestra boca, escriban nuestras manos, piensen nuestras inteligencias y sientan nuestros corazones, sea vascongado

P. Moa (2004, p. 91)

Esta política de uniformización cultural y de reivindicación identitaria muestra que la cultura vasca era discriminatoria y exclusiva. Así pues, el sentimiento de ser español en esta parte de España era mínimo:

⁹ «La idea secesionista está ganando terreno. Puesto que los sureños no nos quieren (...) Si es necesario, Burkina nos ayudará. Y, si es necesario, moriremos hasta el último.» Nuestra traducción

[...] allí no podíamos hablar con nadie porque la gente de aquel pueblo decía *chacurra* donde nosotros decíamos perro, o decía *Egunon* donde decíamos buenos días. Es decir que hablaban vasco, una lengua que me parecía imposible de entender incluso para los naturales del país.

B. Atxaga (2000)

Desde entonces, comunicar en euskera, era sinónimo de pertenencia a la familia vasca. Quien no habla esta lengua, vehículo y expresión suprema de la cultura vasca era considerado un enemigo y forzado a exiliarse. Opinaban los nacionalistas que estos podrían ponerse al servicio del Estado central traicionando a su «nuevo país». La cuestión cultural que abarca la lingüística en este contexto, se volvió un argumento para excluir a los españoles de la región (M. Aizpuru, 2014). En búsqueda de argumentos por la desintegración de los extranjeros y la construcción de una nación separatista, los vascos asociaron su cultura con la raza y la nacionalidad (B. Tejerina Montaña, 1992, p. 105). También, la comparaban con un pasaporte para quienes querían asentarse en el País Vasco. Cabe señalar que «La idea de pureza de sangre se reflejaba también por la posesión de nombres vascos (*apellidismo*)» (L. Joly, 2004, p. 74). De esta manera, querían evitar el contagio de la sangre vasca con la de los extranjeros a lo menos, temían que el cruzamiento de razas borrara la raza vasca. Procuraban que sus hijos, futuros guardianes de la herencia cultural vasca llevaran sangre limpiamente vasca. Estábamos pues, frente a «un sistema político que defiende el derecho de la raza vasca a regirse y gobernarse a sí misma, según sus propias leyes y con absoluta independencia de toda otra raza» (E de. Ibero, 1957, p. 33). De este modo, la búsqueda radical de una identidad cultural por medio de una tradición opresiva y desintegradora, convirtió el nacionalismo vasco en un movimiento extremista y racista. Para escapar de esta política de limpieza de sangre, un sinnúmero de extranjeros o considerados como tales huyeron de la región para establecerse en otras como Andalucía y Madrid. Algunos de ellos se orientaban desesperadamente hacia otros horizontes como Francia y Portugal, donde esperaban encontrar un aire de paz. Es evidente que esta política de discriminación y superioridad racial fragiliza a España, creando una inestabilidad en ella. Pues, en vez de constituir un vector de cohesión social, prenda de diversidad cultural, estabilidad política y desarrollo económico, la cultura vasca se transformó en una herramienta de xenofobia y exclusión social. Ello retrasó el desarrollo de la región y aisló a España cada vez más del concierto de las naciones europeas.

Sin embargo, como si se hubieran dado cuenta de que el ostracismo no resuelve ningún problema sino que destruye las sociedades, los vascos abandonaron la vía del separatismo y optaron por la reconciliación nacional tras la promulgación de la Constitución de 1978 (A. Elorza, 2001). A partir de este instante, los textos constitucionales concedieron al País Vasco su estatuto de comunidad autónoma. Gracias a esta medida, entró en la historia de la reconstrucción de España en calidad de Estado moderno (A. Elorza, 2001). Es imprescindible subrayar que los vascos acabaron por aceptar el contacto de su cultura con la de los extranjeros como los franceses. Ello hizo emerger el mestizaje cultural, paso primordial hacia la inserción social. Esta forma de reflexionar coincidió con la visión de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) que consiste

en promover la diversidad cultural. Dicha acción favoreció el proceso de reintegración del País Vasco en el mundo democrático en general y en el Estado español en particular, por un lado. Y por el otro, la de las demás nacionalidades incluso los castellanos en la Comunidad Autónoma Vasca (CAV). De este modo, el PNV rompió con su proyecto separatista y la idea de aislamiento nacional e internacional (J.P. Fusi, 2000). Abandonó oficialmente las tesis racistas y el deseo de buscar una nueva identidad (J. Tourbeaux y B. Valdes, 2014, p. 75). Y se tornaba en un partido social-democrático. Este acto democrático fue saludado por la comunidad internacional. A partir de esta interacción resultante de un diálogo entre comunidades, se llevó a cabo acciones que buscaban el desarrollo de España. Se trataba pues de fortalecer una iniciativa participativa con la cultura, entendida como un medio de integración social. ¿La dialéctica: integración/desintegración y la creación de un Estado separatista experimentadas por los vascos podrían constituir un modelo para los *diula* de Costa de Marfil?

3.2. Los *diula* y la cuestión del separatismo

La problemática de la integración de los *diula* en la sociedad marfileña estaba en el centro de los debates tanto en el plan nacional como internacional desde 1993 hasta 2011. Era en este periodo de crisis sociopolítica que la identificación onomástica fue vista como un factor esencial para la inserción social. Los *diula* tuvieron la desgracia de ser *diula* y de llevar nombres con consonancia *diula*: « Le porteur d'un nom à résonance dioula (...) est, ipso facto, un étranger, un Ivoirien de circonstance. Que n'entend-on pas à longueur de journée "Vous les Dioula ceci, vous les Dioula cela"? »¹⁰ (F. Grah Mel, 2010, p. 585). Un nordista pondera: « Dans les quartiers populaires d'Abidjan, on rafle à tour de bras les nordistes. A l'heure des contrôles d'identité, il ne fait pas bon se nommer Ouattara ou Coulibaly »¹¹ (V. Hugeux, 2000). Estos pensamientos atestan que los *diula* eran víctimas de una persecución sin precedente. La duda a propósito de su identidad y su pertenencia a la nación marfileña se deben a que llevan nombres similares a los de los naturales de Burkina Faso, Guinea Conakry y Mali. La política de exclusión social promovida por el Estado marfileño condujo a los *diula* a replegarse en el norte de Costa de Marfil donde elaboraron un manifiesto tribal que llevaba el nombre de *Charte du Nord*¹² (Carta del norte). En este documento, enunciador de sus reivindicaciones, los *diula* expresaban su resentimiento y decepción con respecto a los regímenes políticos que se sucedieron en el poder, especialmente el de Bédié y el de Gbagbo (B. Scheuer et al., 2000). Combatían por ser reconocidos como miembros del territorio marfileño, si llega el caso, autoexcluirse de ello creando un Estado separatista en el norte, denominado *République du Grand Nord* (República del Gran Norte):

¹⁰ El portador de un nombre de resonancia diula (...) es, ipso facto, un extranjero, un marfileño de circunstancia. ¿Qué no entendemos durante todo el día? "Vosotros los Diula esto, vosotros los Diula eso". Nuestra traducción

¹¹ «En los barrios populares de Abidjan, se saquean a los norteños con todas las fuerzas. En el momento de los controles de identidad, no es bueno llamarse Ouattara o Coulibaly.» Nuestra traducción

¹² Hubo dos versiones de la Carta del Norte. La primera fue difundida a grande escala bajo la forma de tractos y publicada en diferentes periódicos desde 1991. Y la segunda pareció en 2002 en plena crisis sociopolítica.

La problématique national-régionaliste initiée par la charte du Nord connu, en 1992, un « pic » sécessionniste avec l'appel du chanteur Alpha Blondy en faveur de la « République des peuples du nord de la Côte d'Ivoire [...] ». Car: « Nous ne voulons plus faire partie de la république de Côte d'Ivoire après Houphouët-Boigny » et de manière prémonitrice: « Qui veut la paix prépare la guerre »¹³

C. Sandlar (2005, p. 298)

Como se deduce de esta cita, se incitaban a los nordistas a una rebelión contra la República legalmente establecida. La Carta constituía sin duda alguna, el principio de una sensibilización y movilización política sobre bases regionalistas y nacionalistas con objeto de construir un Estado fuerte que no quería identificarse con el Estado central y formar un grupo homogéneo. La sensibilización se hizo por intermediario de una lengua accesible para todos, el *diula*, con la finalidad de convencer fácilmente a la masa popular y analfabeta a adherir al movimiento nacional-regionalista. A partir de este llamamiento querían los nordistas poner fin a los discursos y comportamientos «racistas», «xenófobos» y «discriminatorios» de que eran víctimas desde 1993, fecha de fallecimiento de Houphouët-Boigny. Dichas víctimas de la exclusión forzada o por voluntad propia se hicieron a su vez excluidores: decidieron vengarse de los que negaron su ideología o no son de sangre *diula* y que residían en la *République du Grand Nord*, reprimiéndolos y echándolos fuera. Para los *diula*, ser de Sangre *diula*, es decir haber nacido de padre y madre *diula*, no es un factor primordial para asentarse en la *République* contrariamente a las palabras de sus detractores cuyo único objetivo es desacreditarlos. En esta condición, hablar de racismo o de limpieza de sangre es un error o un argumento falaz como lo atestigua este fragmento de texto extraído de la Carta del Norte y relativo a la construcción de un Estado separatista: « (...) Pour y parvenir, une seule ligne de conduite, celle que traite notre document, qu'il ne faut nullement assimiler à une quelconque forme d'incitation au racisme »¹⁴ (F. Grah Mel, 2010, p. 588).

En la *République*, la lengua *diula* era usada como una fórmula de desintegración social a quienes no la hablan, no llevan nombres *diula* y no son musulmanes. En la mayoría de los casos, los no *diula* o extranjeros, sintiéndose estigmatizados y sobre todo por miedo a que fueran expulsados o masacrados, dejaron sus bienes y se establecieron en otra parte de Costa de Marfil o en naciones extranjeras como Liberia, Ghana y Francia. Hablar el *diula* y/o ser musulmán en este momento sensible podía salvar la situación: para continuar viviendo en el Estado separatista y preservar su vida, algunas personas sospechadas de sostener el campo adverso, se convirtieron al islam y se esforzaron a aprender el *diula* y/o el árabe. Con todo, a los fanáticos musulmanes y promotores del separatismo, no les gustaban las conversiones tardías porque no confiaban en los «nuevos conversos», percibidos como cómplices y espías. De esta forma, la *République* se transformó en un hogar de integrismo religioso donde se utilizaba el *diula* como una poderosa arma para mantenerse y mantener a los suyos.

¹³ «La problemática nacional-regionalista iniciada por la Carta del Norte conoció, en 1992, un “pico” secesionista con el llamamiento del cantante Alpha Blondy a favor de la “República de los pueblos del norte de Costa de Marfil (...)” Porque: “Ya no queremos formar parte de la República de Costa de Marfil después de Houphouët-Boigny.” y de manera premonitrice: “Quien quiera la paz, que se prepare para la guerra”» Nuestra traducción

¹⁴ «(...) Para lograr esto, una sola línea de conducta, la que trata nuestro documento, que no se debe de ningún modo asimilar a cualquier forma de incitación al racismo.» Nuestra traducción

Lo sorprendente es que, más tarde, los *diula* acabaron por integrar a sus enemigos en el «Estado *diula*» tal vez por necesidad de guerra. Lo único que deseaban los *diula* auténticos, en realidad, era que los «nuevos conversos» adhirieran a su ideología y participaran a su lado, en la lucha por el poder político. Esto es la prueba de que, opuestamente a los vascos, el Estado separatista que ambicionaban construir en los cimientos de su cultura no fue el fruto de una reflexión madura sino el de un pueblo «frustrado» por el comportamiento desintegrador de una franja de la población marfileña. El «nacionalismo» extremista *diula*, en esta circunstancia tenía una triple cara: integración/desintegración/reintegración. Así pues, el repliegue de los *diula* en el norte de Costa de Marfil era una estratagema para conquistar política e ideológicamente el territorio marfileño:

Après avoir longuement tenté de démontrer à quel point les « fils du Grand Nord » sont délaissés, la charte du Nord revendique le pouvoir pour l'un des siens [...] D'emblée, notons que l'ethnicité se présente comme l'expression d'un besoin de pouvoir, d'un désir d'hégémonie politique [...]¹⁵

C. Sandlar (2005)

A la diferencia de los vascos, quienes querían dirigir una parte de España, el norte, los republicanos *diula*, por su parte, deseaban restaurar su imagen y derechos pisoteados así como ocupar todo el territorio marfileño con fines políticos. En definitiva, defendían la causa de su mentor, Alassane Ouattara, la de tomar el poder político. Tras varios años de negociación con sus verdugos, la cual fue arbitrada por la comunidad internacional, reconsideraron su posición. No obstante, esta flexibilidad fue de corta duración. Había que esperar muchos años de lucha armada para que la situación se estabilizara. Así fue como llegaron a alcanzar sus objetivos, dado que, una vez finalizada la guerra post electoral (2010-2011), Ouattara subió al poder. De esta manera, renunciaron a su proyecto separatista reintegrando el país y contribuyendo a su reconstrucción.

Conclusión

Determinados por independizarse del Estado central por ser diferentes de los españoles y reprimidos por las autoridades políticas, los vascos usaban su cultura como un instrumento producción de identidades y de creación de un Estado separatista. Además, sirvió de medio de represión y desintegración social a los que no son vascos. Claro está que esta visión exclusiva desestabilizó a España. La situación se normalizó tras la elaboración de la Constitución de 1978, la cual concedió al País Vasco el estatuto de comunidad autónoma; así fue como los vascos rompieron con sus intereses particulares e integraron España. En lo que concierne a los *diula*, su filosofía identitaria tenía en parte similitudes con la de los vascos: Al sentirse rechazados por una parte de los marfileños, se vieron en la obligación de retirarse en el norte del país donde intentaron construir una nación independista, la *République du Grand Nord*, lugar de construcción de nuevas identidades. En dicha *République*, sufrieron sus

¹⁵ «Después de haber intentado demostrar durante mucho tiempo hasta qué punto los “hijos del Gran Norte” fueron abandonados, la carta del Norte reivindica el poder para uno de los suyos (...) De entrada, notamos que la etnicidad se presenta como la expresión de una necesidad de poder, un deseo de hegemonía política (...)» Nuestra traducción

enemigos una sanción que iba de la persecución a la desintegración. Es evidente que este comportamiento destruyó los fundamentos políticos de Costa de Marfil. Con todo, después de unos años de lucha armada, como los vascos, renunciaron a la guerra e integraron su país a fin de participar en su reconstrucción.

Referencias bibliográficas

- Africultures (2003). L'ivoirité, ou les dérives d'un discours identitaire. Entretien de Soeuf Elbadawi avec Sidiki Kaba. [En línea], Consultado le 10-11-2021, URL: <http://africultures.com/livoirite-ou-les-derives-dun-discours-identitaire-3121/>
- Aizpuru, M. (2014). Nacionalismo vasco, separatismo y regionalismo en el consejo nacional del movimiento. *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, (164), 87-113.
- Antil, A. (2009). Mobilisations identitaires dans l'Afrique Contemporaine. La question d'autochtonie, Ifri, Paris.
- Atxaga, B. (2000). Andaluces en el País vasco, Declaración de Guillermo, *El Semanal*. [En línea], Consultado el 20-11-2021, URL: <file:///c:/users/hp//bernado%20atxga.pdf>
- Bédié, K. H. (1999). Les chemins de ma vie: entretiens avec Éric Laurent, Plon, Paris.
- Bredeloup, S. (2003). La Côte d'Ivoire ou l'étrange destin de l'étranger. *Revue européenne des migrations internationales*, 19, (2), 85-113.
- De La Granja J. et al. (2011). Breve historia de la Euskadi, de los fueros a la autonomía, Editorial Debate, Barcelona.
- Elorza A. (2001). La nation basque: du mythe à l'histoire. *Les Temps Modernes*, (614), 81-96.
- Fortier M. (2017). À défaut d'indépendance, le Pays basque espagnol revendique, "l'autonomie", *Le devoir*. [En línea], Consultado le 28-11-2021, URL: <https://www.ledevoir.com/monde/europe/511685/a-defaut-d-independance-le-pays-basque-revendique-l-autonomie>
- Fusi J. P. (2000). España. La evolución de la identidad nacional, Ediciones Temas de Hoy, Madrid.
- Grah Mel, F. (2010). Félix Houphouët-Boigny. La fin et la suite, Editions du CERAP Karthala, Paris.
- Hugeux V. (2000). La Côte d'Ivoire perd le Nord, *L'Express*. [En línea], Consultado le 05-05-2021, URL: https://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/la-cote-d-ivoire-perd-le-nord_493155.html
- Ibero E. de. (1957). A mi Vasco, Editorial Vasca Ekin, Buenos Aires.
- Intxausti J. (1992). Euskara. La langue des basques, Elkar, San Sebastián.
- Joly L. (2004). La cause basque et l'euskara. *Mots. Langue(s) et nationalisme(s)*, (74), 73-90.
- Koné A. (2003). Houphouët Boigny et la crise ivoirienne, Editions Karthala, Paris.
- Leclerc J. (2018). Côte d'Ivoire. L'aménagement linguistique dans le monde, Québec, Université Laval, CEFAN. Consultado le 15-08-2021 [En línea], URL <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/cotiv.htm>.
- Moa P. (2004). Una historia chocante: Los nacionalismos vasco y catalán en la historia contemporánea de España, Ediciones Encuentro, Madrid.
- Payer M. (2005). Teoría del constructivismo social de Lev Vygotsky en comparación con la teoría Jean Piaget, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

- Refworld (2005). Côte d'Ivoire: information sur le peuple dioula, et notamment sur ses caractéristiques physiques, culturelles, socioéconomiques et langagières. [En ligne], Consulté le 28/11/2021, URL: <https://www.refworld.org/docid/440ed6e4b.html>
- Sandler C. (2005). « Le national-régionalisme de la charte du Nord », *Revue Outre-Terre*, (11), 295-307.
- Scheuer B. et al. (2001). Côte d'Ivoire poudrière identitaire. Documentaire, 60 cm, couleur, réalisé dans le cadre de l'ONG Prévention des génocides, ©Focus Research.
- Tejerina Montaña B. (1992). Nacionalismo y lengua. Los procesos de cambio lingüístico en el País Vasco, Siglo XXI, Madrid.
- Tourbeaux J. et VALDES B. (2014). Langue et constructions identitaires au pays basque. *Actes de la recherche en sciences sociales*, (205), 72-89.
- Vidjannangni A. (2011). La complexité de la question identitaire en Côte d'Ivoire. Mémoire de maîtrise en science politique, Rondeau C. (dir.), Service des bibliothèques, Montréal.
- Vigour Cécile. (2005). La comparaison dans les sciences sociales, La Découverte (collection Repères), Paris.
- Ylsi J y Oliveros M. (2019). El instrumentalismo: de la teoría a la práctica. *Revista Internacional de Investigación y Formación Educativa*, (14), 159-164.