

Sankofa: de la deconstrucción colonial a la reconstrucción sociocultural a través de las lenguas en Costa de Marfil

*Sankofa: From Colonial Deconstruction to Sociocultural Reconstruction through
Languages in Ivory Coast*

José Manuel Maroto Blanco*
Universidad de Granada
<https://orcid.org/0000-0002-5393-3969>
marotingo@gmail.com

Bi Drombé Djandué
Université Félix Houphouët-Boigny
<https://orcid.org/0000-0001-7143-8753>
bathestyd@yahoo.fr

Recibido: 08/07/2025; Revisado: 06/10/2025; Aceptado: 10/12/2025

Resumen

El artículo examina las políticas coloniales y poscoloniales en Costa de Marfil, destacando tanto la imposición del francés como parte del proyecto colonial de desculturación del sujeto africano, como las políticas poscoloniales que continuaron favoreciendo el francés como única lengua oficial. El trabajo subraya la normalización del denostado *français ivoirien*, el nacimiento del *nouchi* –una lengua híbrida propia del país– y la puesta en valor de las más de 60 lenguas nacionales africanas de Costa de Marfil, como elementos de reconstrucción sociocultural.

Palabras clave: Colonización lingüística, renacimiento africano, Costa de Marfil, decolonialidad, poscolonialismo.

Abstract

The article examines colonial and postcolonial language policies in Côte d'Ivoire, emphasizing both the imposition of French as a tool for the colonial deculturation of the African subject, and the postcolonial policies that perpetuated French as the sole official language. The study highlights the normalization of the stigmatized *français ivoirien*, the emergence of *nouchi* –a hybrid language native to the country– and the valorization of Côte d'Ivoire's of the 60-odd national African languages as pivotal elements in the sociocultural reconstruction process.

Keywords: Linguistic colonization, African renaissance, Côte d'Ivoire, decoloniality, postcolonialism.

*Autor de correspondencia / *Corresponding author.*

1. INTRODUCCIÓN

El estudio del colonialismo europeo en África al sur del Sahara exige una comprensión amplia del proceso colonizador. Este proceso no solo implicó una relación de dominio estructural y económico por el cual una nación «piratea, viola y hambrea» a otra para obtener beneficios económicos (FANON, 2018: 45), sino que también abarcó una aculturación extensiva. Esta aculturación se apoyó en la imposición de una jerarquía racial en la que el colonizador blanco –y todo lo que representa– apareció como «un modelo presupuesto de humanidad ideal» (MIGNOLO, 2007: 41), lo que incluyó una cosmovisión de su mundo y una manera de expresarlo. Esto, además, implicó la imposición de un relato sobre el propio proceso de colonización (OSTERHAMMEL y JANSEN: 2019). Se trató, no solo de una interpretación benevolente del periodo histórico de la colonización, sino de interiorizar los discursos coloniales de jerarquización de las poblaciones nativas y el condicionamiento de la visión que esa sociedad tiene de sí misma a través de una serie de discursos que conforman la «biblioteca colonial» (MUDIMBE, 1994). Esto dio lugar a una relación problemática entre la sociedad colonizada y la metrópoli que se caracterizó por diversas estrategias de resistencia y colaboración políticas y culturales.

En 1893, Costa de Marfil fue declarada oficialmente colonia francesa. Durante casi 70 años de colonización, el sistema colonial se consolidó progresivamente desde la costa hacia el interior en el mal llamado proceso de *pacification* –pese a las numerosas operaciones militares que narra Gabriel Angoulvant (1916) o el carácter represivo que muestra Henry Charles-Lavauzelle (1904/2018)–. Uno de los principales objetivos de la colonización francesa fue implantar su cultura en la élite local, perpetuando *ad vitam aeternam* su dominación política e ideológica. La imposición de la lengua francesa fue crucial en este proceso, convirtiéndose en el vehículo de transmisión de una ideología que beneficiaba al proyecto colonizador. Ahora el negro «se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga la lengua francesa» (FANON, 1952/2009: 49).

Este proceso de colonialidad lingüística buscó tanto que los africanos participaran en el *effort colonial* (BOUKARI-YABARA y DELTOMBE, 2022: 74-75), como su «empobrecimiento existencial [...], la negación de la palabra y, por consiguiente, la negación misma de la existencia del otro» (OCAMPO, 2023: 270-271). En el contexto marfileño, en el que se cuenta con unas 60 lenguas divididas en cuatro grandes familias en las cuales destacan el *agni-baoulé* (grupo *Kwa*); *mandigue / dioula* (grupo Mandé); *bété* (grupo *Krou*) y *senoufo* (grupo *Gur/voltaico*) (N'CHO, 2018), la escuela colonial, desconectada de la realidad africana y concebida como un proyecto político de deformación del africano, más que como una acción positiva (KI-ZERBO, 1990) tuvo un papel fundamental como aparato ideológico de Francia.



Figura 1. Mapa de las cuatro grandes familias lingüísticas en Costa de Marfil.
Disponible en <https://goo.su/YqBEdVO>

Tal fue el éxito colonial, que no solo se define Costa de Marfil, en tanto que neocolonia, como francoparlante (THIONG'O, 2015: 30), sino que hasta finales del siglo pasado los manuales escolares utilizados en el país contaban con el mismo programa que los de la metrópoli. Sin embargo, desde la década de los 80, las autoridades marfileñas emprendieron una política de adaptación de los libros de texto de todas las disciplinas escolares a las realidades endógenas, dentro de un vasto movimiento cultural de retorno a las fuentes en el que las lenguas nacionales han desempeñado un papel fundamental. Ello coincidiendo con el desarrollo de la lengua franca nacional, el *nouchi*, y la puesta en valor de otras culturas y lenguas que, por su carácter nativo marfileño y/o anticolonial están configurando un nuevo paisaje en el que las lenguas se sitúan como vehículos de reconstrucción social y cultural de la sociedad marfileña. De ahí que, para este trabajo, partamos del concepto filosófico de *Sankofa* que, procedente de la cultura akan, significa literalmente «vuelve» (*san*), «ve» (*ko*) y «coge» (*fa*). Visual y simbólicamente, el *Sankofa* es representado por un pájaro mítico que vuela hacia delante, con la cabeza vuelta hacia atrás y un huevo en el pico.

Sankofa se interpreta aquí como un concepto de justicia restaurativa y transformadora, que implica, como deber moral y cívico, volver la mirada hacia el pasado para reconocer errores y daños cometidos, situando dicho reconocimiento en el centro de todo proceso de transformación (KRAMEN, 2023). Se trata de una práctica de recuperación que supone «una historia contada de nuevo desde

los márgenes percibidos —que son en sí mismos centros—, y no una historia desplegada desde el supuesto centro, egocéntrica en sus presupuestos» (TEMPLE, 2010). En el caso marfileño, aunque el marco francófono y las herencias coloniales resultan innegables, se produce un «rizoma cultural» (DELEUZE y GUATTARI, 2004 [1980]) que busca romper con esta subordinación de origen colonial. Este rizoma lucha por un modelo cultural más horizontal, abierto a múltiples posibilidades y fundado en una concepción inclusiva de la cultura, donde la coexistencia y la pluralidad adquieren una importancia fundamental. En este sentido, Sankofa propone cuestionar las reglas lingüísticas de origen colonial, promoviendo un movimiento dinámico, relacional y en constante reconstrucción.

La idea fundamental de este trabajo es realizar un recorrido histórico poniendo en el centro del relato el poder de la lengua y los aparatos ideológicos en torno a las políticas lingüísticas. Por un lado, y siguiendo a Coseriu (1981), diferenciamos el concepto de lengua «histórica», como fundamental en la construcción de la identidad, para establecer redes de comunicación que constituyen al grupo que la emplea, con una función ligada al almacenamiento y transmisión de experiencias y que muestran la pertenencia al propio grupo; y el «habla» que, dentro de cada lengua, fija identidades excluyentes dentro de dicho grupo. Por otro lado, consideramos que los proyectos colonial y poscolonial en Costa de Marfil pusieron en el centro la cuestión lingüística, de la misma manera que las respuestas de la sociedad civil y algunos gobiernos ante la realidad hegemónica del francés ha variado a lo largo del tiempo.

De esta manera, partimos de la siguiente hipótesis: ha existido un proceso que trató de destruir las culturas marfileñas a través de la imposición de la lengua francesa y de un marco de pensamiento racista y colonial, sobreviviendo más allá del periodo poscolonial. Sin embargo, la puesta en valor de la manera nativa de hablar el francés, de las variedades híbridas del francés y de las lenguas autóctonas, ha participado, y lo sigue haciendo, en un proceso de resignificación histórica, funcionando como expresiones culturales de resistencia y de reconstrucción del sujeto marfileño. Este fenómeno es fundamental para entender el pasado y el presente de Costa de Marfil.

2. LA POLÍTICA COLONIAL EN CONTRA DE LAS LENGUAS-CULTURAS NATIVAS

El decreto de junio de 1895 creó el gobierno general del África Occidental Francesa con Saint Louis de capital, y los posteriores decretos de 1902 y 1904 reorganizaron el territorio, colocando a Dakar como capital de las posesiones francesas en África. Salvo los habitantes de cuatro comunas de Senegal (Dakar, Gorée, Rufisque y Saint-Louis) que tenían el derecho de elegir un diputado, un consejo general y consejeros municipales, —y que tras la Ley Blaise Diagne de 1916 eran ciudadanos franceses— todos los indígenas eran «sujetos franceses» (*sujets français*), y como tales, no disponían de ningún derecho. Se regían por el *régime* o *code de l'indigénat*, un conjunto de textos que, sin respetar los principios

generales del derecho francés, hacían del colonizado una persona sin derechos o con derechos parciales. Su existencia se relaciona con prácticas relacionadas con la injusticia y la humillación, permitiendo actos tan viles como el propio trabajo forzado e incluso autorizando sanciones colectivas. Una «monstruosidad jurídica» y pilar esencial de las políticas represivas (MERLE, 2004: 139).

Costa de Marfil, cuyo nombre responde al abundante marfil que atestiguan los primeros comerciantes portugueses¹ ya desde el SIGLO XV, se considera, pese a los contactos y acuerdos previos de funcionarios franceses durante el SIGLO XIX, que es en 1893 cuando se erige como colonia francesa (Reader, 1998). Tal fue la importancia de la institución educativa que, seis años antes de esta fecha, en 1887, se abrió la primera escuela en la localidad de Elima a petición del comerciante francés Arthur Verdier. A ella le seguirían otras escuelas en las localidades costeras de Grand-Lahou, Fresco y Sassandra, que no eran más que humildes construcciones (N'GUESSAN, 2008: 180). Ya en diciembre de 1897, el gobernador Louis Mouffet elaboró un programa de escuelas elementales en la colonia. De acuerdo a Sosso (1984: 46), las asignaturas estaban ligadas al aprendizaje de moral y civismo, la escritura y la lengua francesa, el cálculo y el sistema métrico, la historia y la geografía y ciertas nociones de agricultura, trabajo manual, etc., en 30 horas por semana y que no tenía más objetivo que formar futuros cuadros de la administración que estuviesen al servicio de Francia, con nociones en francés y matemáticas y cierto sentido de identidad y reconocimiento con el colonizador.

El papel de la escuela formaba parte de la respuesta a una pregunta: ¿cómo administrar y explotar los territorios de manera sostenible? Se va optando, por un lado, por un modelo ligeramente más indirecto que descargue a la metrópoli de responsabilidades haciendo que el colonizado ayude al *effort colonial*. Los intereses franceses giraban en torno a la consolidación y aumento del poder colonial que permitiera una explotación económica del territorio. Para ello, la lengua francesa jugó un papel fundamental. Si bien, de acuerdo a Maurice Delafosse (1904: 123), en Costa de Marfil había un total de 60 lenguas, estas se concebían al margen del mundo moderno y como signo de «gran debilidad del espíritu y consideradas ineptas para la enseñanza y la expresión de la economía moderna». Imbuido en el pensamiento racista de autores influyentes como Arthur Gobineau (1853), que establecía una correspondencia entre la jerarquía de las razas y sus respectivas lenguas, las conquistas coloniales de Francia en África y Asia reforzaban la idea de la superioridad del francés sobre otras lenguas (BOUTIN y N'GUESSAN, 2013: 123),

1 En 1469, El navegante portugués, nacido en Lagos, Soeiro da Costa, desembarcó en lo que hoy es Grand-Bassam, probablemente siendo el primer europeo en llegar a lo que hoy conocemos como Costa de Marfil. De hecho, los portugueses bautizaron la zona como *Costa do Marfim* debido a la abundancia de marfil, muypreciado en Europa y Asia. Posteriormente, los portugueses fundaron lugares como *Santo André* (hoy Sassandra) y *São Pedro* (hoy San-Pédro). Y si bien no establecieron colonias permanentes el idioma portugués ha dejado numerosos préstamos léxicos en lenguas como el *agni* o el *dida* (hablado en zonas del occidente y centro de la parte meridional de Costa de Marfil). A los préstamos léxicos, comunes en ámbitos como la religión, la gastronomía o actividades económicas como la metalurgia, hay que añadir numerosos topónimos en la zona costera occidental como *Angré* (*angra*, traducido al español como ensenada o bahía pequeña), *Fresco* (*fresco*) o los ya mencionados San-Pédro y Sassandra (Koffi, 2010).

y el discurso colonial hablaba de África y sus poblaciones en clave de salvajismo e incultura, con una imagen peyorativa de sus lenguas, ágrafas e incapaces de reflejar conceptos modernos (ABOA ABIA, 2008: 164).

Además de la clasificación de Delafosse (1903) que fijó en grandes familias lingüísticas a los pueblos marfileños, se llevaron a cabo representaciones –una suerte de *politique des races*– según la actitud de las determinadas etnias para con el poder colonial. Así, en un inicio, el sudoeste, zona rica en café, cacao, madera o aceite de palma, contaría con poblaciones «primitivas» debido a su rechazo a la penetración capitalista e imperial, frente a unos norteos, atraídos por el poder colonial para poner en cultivo las tierras más ricas de la mitad sur del país y para el desarrollo urbano del Sur (creando los *dioulabougou* o barrios de norteos, en donde se hablaba el *dioula*), puestos en valor por Francia como «buenos musulmanes» o «buenos salvajes» y considerados por los sureños como «alógenos».

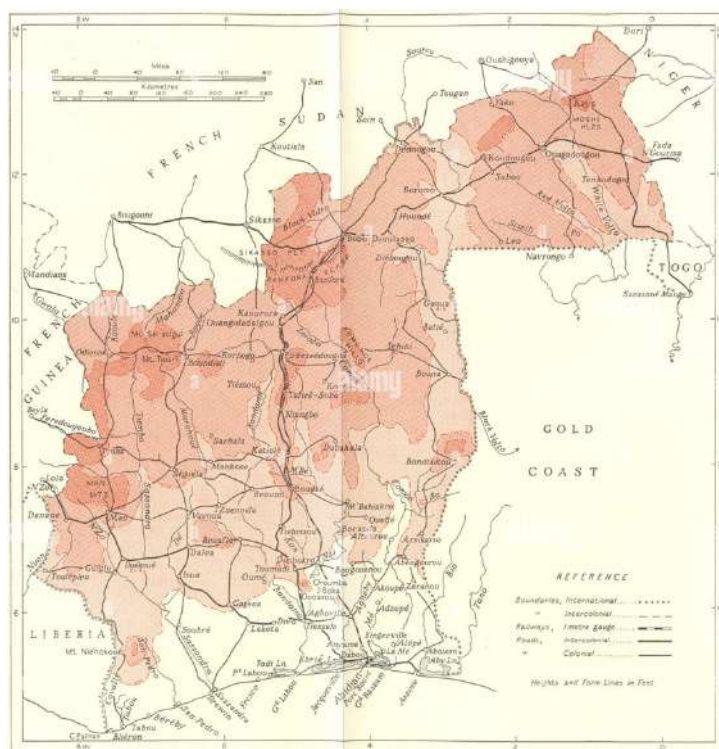


Figura 2. Mapa de 1944 de Costa de Marfil. Una parte de Alto Volta (actual Burkina Faso) formaba parte del mismo ente administrativo que Costa de Marfil.

Disponibile en <https://goo.su/7pGNqcf>

Los *bété* aparecieron como la representación por excelencia de todo lo negativo de la sociedad colonial (DOZON, 1985); los *krou*, al sudoeste, como sociedades anárquicas que necesitaban de la tutela de otros grupos mientras que los *agni* y las poblaciones laguneras comenzaron a ser aliados de Francia y sus primeros interlocutores (grupo akan). Los *baoulé* (grupo akan), pese a sus resistencias iniciales, acabaron colaborando con el poder colonial y sus tierras pasaron a estar en el centro de gravedad de la economía de plantación y se conformó una representación ligada a su organización centralizada y sus capacidades para gobernar sobre otros grupos y hacerlo bien, lo que se tradujo en un ascenso social de sus élites en el periodo previo a la independencia (BANEGAS, 2007).

Dentro de estas representaciones de inferioridad, funcionarios coloniales como el teniente H. Paulhiac (1905: 407) no dudarían en afirmar, no solo que la lengua francesa es el medio más seguro para hacer penetrar el «progreso» en las colonias, sino que en ella «residirá nuestra fuerza, así como será, más tarde, la base de nuestra influencia indestructible en los países que habremos moldeado a nuestra imagen». O como aseguraba el que fuera director de la *École Coloniale* conocida como «la Colo», Georges Hardy (1917), al colonizado había que educarlo desde la infancia para que «su mente se forme según nuestras intenciones» (Citado en BOUTIN, 2002: 29), imponiendo en la «enseñanza una preparación para los modos de existencia que nos parecen deseables para los indígenas» (Hardy, 1917: 350). Otro argumento lo presentaba en 1923 Albert Sarraut, ministro de Colonias quien hablará del problema de que las élites acaben educándose en países extranjeros y volvieran como propagandistas. Él mismo afirmaría que estos futuros Estados permanecerían penetrados por «la lengua, la tradición, las lecciones, el recuerdo y el alma misma de Francia» (citado en BOUKARI-YABARA y DELTOMBE, 2022: 76).

Según el profesor Bernard Mouralis (1984), la enseñanza en las posesiones francesas de África podría dividirse en tres etapas. Una primera cuyo inicio podemos remontarlo a 1855, cuando el gobernador Louis Faidherbe funda la *École des Otages*, destinada a los hijos de personalidades nativas en Senegal hasta 1903, y en el que una característica es el peso de los misioneros en la gestión de la educación. Hasta ese momento, el poder colonial se centraría en un número muy reducido de personas. En la segunda etapa, entre 1903 y 1944, las políticas se vuelven más precisas y coherentes en un contexto de expansión, centralización y explotación más intensa del continente. Ante la necesidad de agrandar el aparato administrativo, se necesitó la formación de indígenas para formar cuadros subalternos, entre el colonizador y el resto de población africana. La última etapa, tras la II Guerra Mundial y la independencia, se caracterizará por una expansión de escuelas, alumnado y refuerzo del francés como lengua vehicular.

Será sobre todo en el medio escolar y el mundo laboral donde el francés se difundirá, primero en el sur, y luego por el resto del país. El francés era hablado por los *indigènes* en los lugares de trabajo, el ejército y la escuela. Los *petits colons* o les *petits blancs*, intermediarios franceses que estaban en contacto más directo con los africanos, empezaron a desarrollar una variedad de francés rudimentario al que se llamó *petit-nègre*, que para el pensamiento racista y colonial de la época estaba adaptado a la mentalidad de los negros. La propia expresión *parler petit*

nègre ya apareció en el diccionario Robert de la Langue Française de 1877 como un francés rudimentario hablado por los habitantes de las colonias (UGARTE, 2012) y, dentro de los debates sobre el peligro de la degradación del francés en boca de africanos y afrodescendientes –de acuerdo a personalidades como el positivista Georges Deherme (1908), el francés no era accesible al negro–, ya era objeto de ridiculización y estigmatización en las posesiones francesas en el Caribe, en donde llegaron a tener prohibido hablarlo y, cuando lo hablaban, era considerado una muestra de inferioridad intelectual (RIESZ, 2007: 165).

Esto irá en línea de lo afirmado por Delafosse (1904: 263-264), que «hay que emplear solo las formas más simples de las palabras, pero, sobre todo, hay que usar solo las palabras que los negros puedan entender», siendo esta la época en la que en Costa de Marfil datan las primeras formas vehiculares del francés, (*petit nègre*, francés colonial o *petit français*). Esta supuesta inferioridad del negro y su plasmación en la educación lingüística colonial se refleja en la afirmación de Hardy (1917: 193-194):

En composición francesa, exigimos, ante todo, frases cortas, exactas, precisiones justas, y luchamos ferozmente contra el abuso de las imágenes, el lenguaje oscuro, la grandilocuencia y las palabras que no significan nada.

Debido a la tardía colonización de Costa de Marfil, desde 1900 hasta 1944, el aprendizaje del francés era aún rudimentario y ligado a la economía de explotación económica. De acuerdo con N'Guessan (2008), existían tres niveles de escuelas. En primer lugar, se contaba con las *écoles de village*, en el que lo teórico estaba excluido y su función era formar auxiliares subalternos. Eran dirigidas por educadores negros que ya sabían nociones mínimas de la lengua francesa y enseñaban «a los niños los primeros rudimentos de la lengua francesa» (GANIAGE, 1968: 319). En segundo lugar, se contaba con las *écoles regionales*. En ellas se iniciaba al alumnado en determinados campos como agricultura, albañilería, costura, etc. Por último, estaban las *écoles urbaines*. Con el mismo programa que en la metrópoli, desde 1908 estaban abiertas para los hijos de los jefes, funcionarios y empleados del comercio. La primera «escuela urbana» se construyó en Grand Bassam, primera capital de la colonia, seguida de las de Bingerville y Abidjan (N'GUESSAN, 2008).

Y pese a que en 1910 Costa de Marfil solo contaba con 30 escuelas frente a las 260 que había en ese periodo en la vecina colonia británica de *Gold Coast* (ABOA, 2008), o que en 1914 las estadísticas oficiales hablaban de solo 20.000 alumnos en todo el conjunto del AOF (GANIAGE, 1968: 320), aprender francés era ya sin duda un capital poderoso para las poblaciones locales. A través de este proceso de colonización lingüística, el francés se convertiría en una suerte de *néo-valeur* frente a las lenguas africanas que pasarían a ser una especie de *non-valeur* (ALEXANDRE, 1971). Esto provocará que «muchos indígenas se felicitan de entrar directamente en contacto con la administración colonial, sin la ayuda de intérpretes dudosos» y consideren una «humillación» un sistema de aprendizaje exclusivo en lengua local. Además, la imposición del francés hará que los idiomas locales sean considerados *patois* (expresión peyorativa que significa «hablar con las manos»)

(HARDY, 1937: 437). Tal y como afirmaba Kourouma en *Esperando el voto de las fieras*, «un pupitre en el aula de la escuela rural: era el honor supremo que podía ofrecerse a un negrito de la época colonial» (1998: 113).

Ello iba a ser definitorio de una nueva *classe de collaborateurs* que, por interés, utilizarían la lengua del colonizador. Al ser los colonos poco numerosos, el gobernador decidió apoyarse en ciertos jefes locales, convirtiéndolos en auxiliares de la colonización. Surgirían también los intérpretes coloniales como nueva élite definida por su dominio del francés. Esto dará acceso al «mundo moderno» edificando nuevas barreras sociales alejadas de las tradiciones africanas. Estos, capacitados en francés y lenguas nativas, así como en escritura para redactar actas diplomáticas y enviar correspondencia, harán de enlace con los jefes tradicionales. Su «fidelidad» y «devoción» al colonizador era recompensada (CHAILLEY, 1953: 19-20). Por otro lado, los comerciantes empezarán a usarla para tratar con el poder, estar cerca de él o incluso por representarlo (CALVET, 1974). Otras figuras fueron las de los *boys* (desde el servicio doméstico hasta tareas de apoyo administrativas), los *plantons* (tareas administrativas) o los propios soldados africanos que, desde 1857 con la creación de la figura de los *tirailleurs sénégalais*, eran empleados por Francia en las diferentes contiendas –famosos fueron por su papel en la I y II Guerra Mundial– y que, pese a que Faidherbe consideró una de las ventajas de estos soldados era que «apenas aprecian el peligro y tienen el sistema nervioso muy poco desarrollado» (BOUKARI-YABARA y DELTOMBE, 2022: 71), fueron empleados como profesores por sus conocimientos –generalmente no muy buenos– de la lengua francesa. Los mejor «asimilados» acabaron gozando del título de *évolués*, prueba de la supuesta misión civilizadora de Francia. Sin duda, la penetración del francés comenzó por el sur, a hijos de personas nativas influyentes, tuvo más éxito en los incipientes núcleos urbanos que crecieron al albor de la acción colonial pero también alcanzaron zonas rurales, respondiendo siempre a esa estrategia de dominación francesa.

De hecho, el propio George Hardy asegurará en *La politique coloniale et le partage de la terre aux XIXe et XXe siècles* (1937: 389-393) que la educación del indígena, guiada por el poder colonial, era «una obra en todos los aspectos indispensable» para el progreso general de las *sociétés-pupilles* (sociedades tuteladas), su adaptación a las exigencias de la acción colonizadora y su «mejora de su estilo de vida», expresión de moda para justificar las supuestas bondades de la acción colonizadora. Defendió una educación diferenciada a las élites –que deben adaptarse a la nueva situación colonial en las que sean «capaces de secundar la autoridad colonial»– y la de unas masas que deben aprender nociones simples, «comprender las intenciones de la potencia colonizadora y proporcionarles los medios para mejorar su existencia». Para él, a finales de los años 30, enseñar la lengua francesa iba de la mano de «organizar una colaboración inteligente»; establecerá una relación entre la expansión de la lengua francesa y la influencia moral de Francia en África, superando unas lenguas africanas que «no pueden comunicar más que las ideas del entorno original; les resulta difícil convertirse en instrumentos de progreso».

Pese al aprendizaje del francés, los marfileños no pudieron tener derecho a

crear asociaciones hasta el 20 de marzo de 1937, cuando a través de dos decretos promulgados por el *Front Populaire* se autorizó. Nacerían asociaciones como la *Association de Défense des intérêts des Autochtones de la Côte d'Ivoire* (ADIACI) o, en 1939, la *Union fraternelle des originaires de Côte d'Ivoire* (UFOCI). Pese a que algunas de ellas eran de base étnica, reflejo de un mundo «indígena» modernizado, acabaron funcionando como espacios de reivindicación nacionalista –dentro de los límites coloniales– e importantes en el proceso de toma de conciencia y de emancipación de los marfileños. Una de sus primeras demandas será que los *Côte d'Ivoiriens*, como se les llamaba en la época, ocuparan los puestos de la administración frente a los senegaleses o dahometanos (benineses), que representaban más de un tercio. Se considerará el nacimiento de las primeras violencias xenófobas contra los benineses en 1958 (DEA y FOUSSENY, 2022).

El 5 de enero de 1939, una circular permitía, pese al interés en consolidar el francés en las colonias, el uso de lenguas africanas en casos puntuales que tuvieran utilidad, pero fue una experiencia muy corta y la multiplicidad de idiomas fue utilizado como argumento para reforzar el francés (N'GUESSAN, 2008: 181). Desde el 30 de enero hasta el 8 de febrero de 1945, en las postrimerías de la II Guerra Mundial y en un clima de crítica al imperialismo francés por parte de Estados Unidos y la URSS, tuvo lugar la Conferencia de Brazzaville, celebrada en dicha ciudad, capital del África Ecuatorial Francesa y organizada por el *Comité Français de la Libération National* (CFLN). Con el objetivo de determinar el rol que tendría el Imperio Colonial Francés, y dentro de la lógica de promocionar un colonialismo más moderno y eficaz (GAMBLE, 2010). Una renovación que no pasaba en ningún caso por la descolonización tal y como expresó el senador asimilacionista antillano Raphaël Saller en aquella Conferencia, en la misma línea que De Gaulle que concebía el lazo entre África y Francia como «definitivo»:

«Los fines de la obra de civilización realizada por Francia en sus colonias descartan toda idea de autonomía, toda posibilidad de evolución fuera del bloque francés del Imperio; la eventual constitución, incluso remota, de autogobierno en las colonias debe ser descartada» (SENGAT-KUO, 1956: 90).

La apuesta por la ideología de la misión civilizadora, que implicaba por parte francesa un supuesto acompañamiento a los africanos hacia una «civilización superior», llevaba aparejado consolidar y potenciar la lengua francesa (DRESCH, 1946). Así, en el discurso de clausura de la Conferencia de Brazzaville, el Comisario de las Colonias, René Plevén (1944: 129), lo expresaba de esta manera:

Por otra parte, al tomar una posición muy firme para que el francés sea, en los territorios coloniales franceses de África, la única lengua pedagógica autorizada, la Conferencia subrayó que nuestra lengua debía convertirse para los africanos franceses, cuyos idiomas hablados son dispares, en la lengua vehicular común a todas las partes de nuestra África y en la vía de acceso a la cultura moderna [...] (ligada también a) «crear así un entorno lo más amplio posible para el reclutamiento de una élite.

El 22 de agosto de 1945, tras la contienda mundial, en las escuelas aparecerá la frase *défense de parler les dialectes dans l'enceinte de l'école réservée au français* (Prohibido hablar dialectos dentro del recinto escolar, reservado para el francés) y nacerá *le symbole* (el símbolo), un trozo de madera, una caja de sardinas vacía, un cráneo de animal, etc., atado al cuello que se aplicaba como castigo para quien se expresara en su idioma autóctono: un castigo para quien hablara en su lengua en detrimento del francés. Se convirtió en una pesadilla para el escolar africano, que podía ser denunciado incluso por otro compañero de clase (N'GUESSAN, 2008: 184). El autor marfileño Bernard Dadié hablará de cómo favorecía un aprendizaje del francés sin razonamiento, por miedo, de memoria y de manera obligada.

¡Es una pesadilla! Impide reír, vivir en la escuela, porque siempre se piensa en él. Uno solo busca y vigila al portador del símbolo. ¿Dónde está? ¿No está con aquel? ¿Con ese otro? El símbolo parece estar bajo el taparrabos, en el bolsillo de cada alumno. Se miran con ojos sospechosos. ¡El símbolo ha envenenado el entorno, ha viciado el aire, ha helado los corazones! [...] Debido a este símbolo, para los alumnos era un gran placer alejarse de la escuela tan pronto como se anunciaba la salida (DADIÉ, 2003/1956: 114-116).

Tan solo unos meses más tarde, entre el 18 y 21 de octubre de 1946, tendrá lugar el Congreso de Bamako, uno de los hitos en la evolución política de las colonias francesas en África. En este caso, la participación fue africana y el objetivo fue la fundación del *Rassemblement Démocratique Africain* (RDA) como organización que aspiraba a reunir a los partidos anticolonialistas. Fue precisamente el marfileño Félix Houphouët-Boigny el presidente de esta federación. Debido a su carácter interterritorial dentro del espacio francófono, el francés fue la lengua de comunicación empleada y nunca se planteó el uso de otra, africana, para las comunicaciones o como proyecto de reivindicación inmediata. Las cuestiones políticas monopolizaron sus demandas. El mayor elemento cultural lo marca la elección de Bamako, cuna del imperio de Sundiata Keita y que rompía con la Dakar «europea» que monopolizaba el poder colonial francés en África. Con el paso de los años, el RDA acabó alineándose con los intereses franceses y muchos de los afiliados acabaron abandonando la federación (KIPRÉ, 2004).

Aun así, las tasas de escolarización siguieron siendo muy bajas, si bien es cierto que, de acuerdo con Louis Papy (1954), la evolución irá en aumento durante los próximos años, antes de la independencia. Por ejemplo, de 1951 a 1954, la tasa de escolarización pasaría del 7 al 15%, mostrando que la extensión de la escuela fue de la mano de la consolidación colonial.

3. EL ESTATUS PRIVILEGIADO DEL FRANCÉS TRAS LAS INDEPENDENCIAS

El 7 de agosto de 1960, Félix Houphouët-Boigny declaró la independencia de Costa de Marfil con una lectura en la que, dirigiéndose a sus compatriotas, manifestaba:

Has luchado, pero no inútilmente, pues hoy conoces tu victoria.
La necesidad de dignidad que llevabas en ti, por fin está satisfecha.
Eres libre, y, con orgullo, entras en la gran familia de las naciones. [...]
En virtud de los derechos innegables que tiene todo pueblo de disponer de sí mismo, en este bendito día del 7 de agosto de 1960, proclamo solemnemente la independencia de Costa de Marfil.
¡Viva Costa de Marfil!

Sin embargo, el francés, lejos de cumplir un rol secundario frente a las lenguas nativas, se va a elevar al rango de lengua oficial. La I Constitución de Costa de Marfil consagrará una bandera (de tres bandas verticales como la francesa), un himno (*L'Abidjanaise*, inspirada en *La Marseillaise*) y, en su primer artículo (1960, 3 de noviembre), asegurará que «la lengua oficial es el francés». Sin ninguna mención a las lenguas nacionales –pese a que en ciertos medios de comunicación y en determinados espacios como un juicio, la gente que no sabía hablar francés podía expresarse en su lengua (ABOA ABIA, 2008a)–, se consagrará la dominación legal de la lengua francesa en todas las esferas de la vida institucional. Con respecto a las lenguas nacionales, se llevó a cabo, en palabras de Zakaria Yago (2014), una *politique linguistique par défaut* (política lingüística por defecto), es decir, no aplicar una política activa de defensa de las lenguas nativas.

Fueron varios los motivos por los que se defendió el uso exclusivo del francés como lengua oficial. En primer lugar, para las élites marfileñas, la lengua de Molière se consideraba de vital importancia para las relaciones internacionales. Ya Houphouët-Boigny, cinco años antes de la independencia, apostó por la creación de una comunidad franco-africana en igualdad con Francia. Además, como señaló Duponchel (1974), se consideró fundamental para establecer relaciones con los países de la zona en un momento en el que la ideología panafricana tenía mucho peso. Y es que, pese a que Houphouët-Boigny fue un defensor de la balcanización de África, tal y como denunció el presidente de la vecina Ghana, Kwame Nkrumah (1963/2010), desde Costa de Marfil se aspiró a liderar el «desarrollo» en África y poder seguir aprovechándose de la mano de obra de otros países vecinos. Se defenderá utilizar «este vehículo universal [...] para abrírnos a todas las civilizaciones, partiendo obviamente de nuestra 'esencia marfileña'» desde esa visión utilitarista (*Fraternité-Matin*, febrero de 1971. Citado en TURCOTTE, 1981: 66).

En segundo lugar, se consideró, siguiendo la línea de los discursos coloniales, que adoptando el francés se alcanzaría más rápido el nivel de «desarrollo» de los países del Norte, tanto a nivel externo como interno (KUBE, 2005). Por un lado, durante la poscolonialidad, el francés siguió siendo un elemento de promoción social, una barrera social y ninguna élite iba a dejar que sus hijos perdieran esta oportunidad de ascenso, lo que implicaría, además, una barrera de primer orden a las mujeres (ABOA, 2008). Por otro lado, en Costa de Marfil no habría ningún idioma nacional que se impusiese como en Senegal o en Malí con el caso del wolof y el bámbara respectivamente (ABOA, 2009). La búsqueda de la cohesión interna es expresada por el presidente de la Asamblea nacional, Philippe Yacé, en la tribuna de las NNUU en Nueva York el 26 de abril de 1976, diría tal y como recoge el *Fraternité-Matin*:

Sin embargo, debo decir la verdad en cuanto a mi país: la adopción del francés, conforme al artículo de nuestra Constitución, ha sido sin duda uno de los factores de unidad que han favorecido el feliz y rápido éxito de la obra de construcción nacional que Su Excelencia, el presidente Félix Houphouët-Boigny, había hecho uno de los primeros temas de su acción. El francés, libremente aceptado por nosotros, ha sido un factor de cohesión dentro de Costa de Marfil, donde ha favorecido la unificación de nuestras cerca de cien etnias.

Durante este periodo se vive un proceso muy interesante desde el punto de vista lingüístico y nacional en Costa de Marfil. Por un lado, se asiste a una *nativisation* del francés (CHAUDENSON, 2004), en donde, como asegura Boutin (2004), poco a poco la manera de hablar el francés, que era percibida por el interlocutor con sus faltas y como elemento a corregir, cada vez va siendo olvidado y se legitiman las características específicas y su diferenciación con el francés «metropolitano» o *standard*, hasta ser reivindicadas como elemento de pertenencia a la comunidad marfileña. Denominado *français ivoirien* (francés marfileño), su denominación desbancará a las formas peyorativas como el *français populaire africain*, el *français de Moussa*, el *français façon* o el solo utilizado en espacios abiertamente racistas como *français petit nègre*. Y pese a este proceso de *ivoirisation*, la educación formal seguirá siendo en francés estándar (BOUTIN y N'GUESSAN, 2013: 126). Autores como Malick Fall (1967) afirmarán que esa manera consciente de hablar el francés sin seguir las normas dictadas será una suerte de sabotaje colectivo que, desde la época colonial, se llevaba a cabo para deslegitimar la acción del «blanco» en el continente africano.

Sin embargo, el francés era en aquel periodo el que definía al país y describía su situación. Desde su nombre, Costa de Marfil, mantenido de aquel que le otorgaron los primeros comerciantes europeos debido a la abundancia de este producto, frente a países vecinos como Ghana, que cambiaron su antigua denominación de *Gold Coast* como reflejo de su independencia. Así mismo, su geografía estaba marcada por localidades que expresaban el definitivo lazo con la metrópoli, y contraponiéndose a las que, por ejemplo, acaban con los sufijos *-kro*, *-dougou* o *-fla/fra* (pueblo en baulé, dioula y gouro respectivamente). Casos de Port Bouet, capital de la colonia desde 1934 (nombre en honor a Bouet-Willaumez, que fue el primer explorador en firmar tratados con pueblos locales de Assinie, Grand Bassam y Dabou en la primera mitad del SIGLO XX); Treichville (en honor al primer administrador francés en Costa de Marfil, Marcel Treich-Laplène) o Bingerville, capital de 1909 a 1934 (en honor al primer gobernador, 1893-1895, Louis-Gustave Binger) (CHAILLEY, 1953). Una nomenclatura que quedó al margen del proceso de africanización.

Costa de Marfil no dudó en presumir de vivir un *miracle ivoirien* durante los años 60 y 70, que no correspondía sino a un crecimiento económico sostenido en el mantenimiento de la economía colonial de exportación de monocultivos (cacao y café). O situarse como la *façade de l'Occident* que, como plantearon Chauveau y Dozon (1985), no dejaba de ser un juicio a un proceso de occidentalización, de crecimiento económico en base a presupuestos coloniales y capitalistas, poniendo en el centro las plantaciones de cacao y café, consecuencia de las políticas impuestas

por los colonizadores, que siguen un esquema Centro-periferia entre Occidente y Costa de Marfil y un esquema desigual dentro del país que seguirá nutriéndose de la mano de obra de personas venidas de los países septentrionales. Es también reflejo de una conciencia nacional «sin contenido, frágil» (FANON, 1961/2018:117)

Con todo, Costa de Marfil no fue ajena al proceso de africanización en el continente. En un contexto de efervescencia de movimientos como el marxismo, el panafricanismo, la «autenticidad» de Mobutu o el *High Life* ghanés, surgió, de la mano del joven intelectual Niangoran Porquet, el concepto de *ivoirité*. Nada que ver a cómo se entiende hoy, como un nacionalismo excluyente para las poblaciones del Norte del país y como una «receta de la guerra civil» (GAULME, 2001). Apareció en una publicación de Pierre Niava (1974) haciendo alusión a Porquet y su movimiento de liberación intelectual que planteaba una afirmación de la identidad marfileña partiendo de la multiplicidad de aportes de todas sus culturas. Ilustrativo es que el propio Porquet era hijo de una madre malinké (del norte) y de un padre *n'zima* de Grand-Bassam (del sur). En definitiva, vivir la *ivoirité* era sinónimo de paz, diálogo y unión en la diversidad.

Imbuido en este contexto, a inicios de los 70 hubo presiones en favor de las lenguas locales. Kouassi Atin, director del *Institut de Linguistique Appliquée* (ILA) de la Universidad de Abidjan, defenderá en Coloquios en Dakar (1975) y Yaoundé (1976) la introducción de cuatro lenguas nacionales en el sistema educativo marfileño (BOUTIN y N'GUESSAN, 2013). Pero no fue hasta agosto de 1977, con la reforma de la enseñanza, cuando se introdujeron las lenguas marfileñas. El artículo 67 planteaba que «la introducción de las lenguas nacionales en la enseñanza oficial debe ser concebida como un factor de unidad nacional y de revalorización del patrimonio cultural marfileño», y el artículo 68 encargaría la tarea al ILA (*Journal Officiel de la République de Côte d'Ivoire*, 1977: 2265). Otra cuestión de fondo residía en que, en estas fechas, el 80% del alumnado abandonaba la escuela, y el *Ministère de l'Éducation Nationale* apostaba por un aprendizaje en lenguas locales para frenar esta sangría (Yago: 2014). Finalmente, no se llevó a la práctica esta reforma, bajo el pretexto de que debilitaría la cohesión de la nación (ABOA, 2008).

En el ámbito universitario e intelectual, aún con una pesada carga heredada de la impuesta cultura francesa, surgieron iniciativas de puesta en valor de lo marfileño y relectura de la situación histórica del país. Así, en 1972 se fundó el que más tarde se conocería como *Groupe de recherche sur la tradition orale* (GRTO), en donde la tradición oral ocuparía un lugar preeminente, comenzando un trabajo de transcripción de cuentos, proverbios, música tradicional publicada a través de la revista *Bissa* y encontrando la oposición en aquel momento del embajador de Francia, Raphael-Leygues (KADI, 2017: 238). En el ámbito literario, a las críticas precoces de obras como *Un nègre à Paris* (1959), *Paris à la loupe* (1963) de Bernard Dadié o *Kocumbo l'étudiant noir* (1960) de su compatriota Aké Loba, desmitificando el mito de Occidente y del inmigrante como héroe a través del desencanto del viaje a Europa (KADI, 2011), se le unirían otras como *Les Soleils des Indépendances* (1970) de Ahmadou Kourouma, en donde se pone de manifiesto la continuidad de las lógicas coloniales de los gobiernos africanos tras las independencias y el desencanto de la situación poscolonial. Apuntando directamente a la figura de

Félix Houphouët-Boigny, aliado estratégico de Francia en África, su obra sería catalogada como peligrosa y revolucionaria por el citado embajador francés. Se ponía de manifiesto el poder crítico de la literatura en francés en el espacio marfileño.

En la década de los 80, se dio un salto cualitativo a las experiencias literarias de crítica y reconstrucción del sujeto marfileño. Amadou Koné haría uso de conceptos en *malinké/dioula* en la obra *Sous le pouvoir des blakoros* (2015[1980]). Su crítica al sistema corrupto poscolonial que atenta contra la mayoría (*blakoroya*) y a los individuos que se benefician de ello (*blakoros*), presentes en los espacios rurales, pero más abundantes en la ciudad, bautizada como *blakorodougou*. Sin duda se trató de una puesta en valor del *dioula* para articular una crítica contemporánea. Y en la misma línea, pero apoyándose ahora en la cosmogonía del pueblo *agni*, publicó el mismo año de 1980 la pieza *Le respect des morts*, mediado por vocablos en *agni* que aparecen y dan consistencia a una mirada tradicional del mundo que entra en conflicto con los dictados de una ideología de origen occidental, comandada por las ideas de «progreso» y «modernidad», que trata de poner en cuestión los cimientos de la civilización nativa. De esta manera, la obra nos muestra cómo el gobierno trató de construir un embalse en aquella tierra y ello supuso para las personas del pueblo, no solo abandonar el espacio físico, sino también a sus antepasados que ocupan dicha tierra. Inspirado en el programa *Aménagement de la Vallée du Bandama* (AVB), que fue lanzado en los años 70 y uno de sus grandes proyectos fue la construcción de la presa hidro-eléctrica de Kossou, que preveía la inundación de numerosos pueblos akan de la región (BABO, 2013), esta obra plantea el debate entre tradición y modernidad en Costa de Marfil, entre los *Famounsouhoo* (exclamación *agni* que podría traducirse como «grandes dioses») y los *N'ghanhi mô* (los hombres del gobierno).

Una de las obras pioneras más importantes en el espacio marfileño y que plantea un nuevo paradigma literario no solo por su contenido político sino por la forma que adapta, fue *Naufragés de l'intelligence* (2000/1980) de Jean Marie Adé Adiaffi. En este momento se inauguró un género literario *-n'zassa-* en el que se mezclan de manera armoniosa la epopeya, la poesía y la prosa *-«un vrai patchwork littéraire»* (KOLA, 2006: 37) – y en donde cobra importancia la figura del *griot*-escritor, las marcas culturales de la cultura *akan* o el uso del *nouchi*, lengua local, lengua hablada y lengua híbrida propia de Costa de Marfil de la que hablaremos en el próximo epígrafe. De la misma manera, la obra puede leerse en clave de novela o ensayo, convirtiéndose en un trabajo que nos ilustra la situación de los países independientes. En ella se plantea el genocidio cultural y religioso, el choque colonial y las nuevas cadenas neocoloniales como nuevas formas de esclavitud.

Tres años después, en 1983, verá la luz la primera *Anthologie de la littérature ivoirienne* (DAGÓ, KONÉ y MLANHIRI) que, pese a que *«il ne s'agit pas d'analyser la conscience nationale ivoirienne (mais) de constater qu'une littérature nationale est en train de naître en Côte d'Ivoire»*, se erige como reflejo de la vitalidad en la investigación sobre la literatura africana y la necesidad de construir una conciencia nacional que no esté atada a la herencia colonial. Tan solo diez años más tarde, la obra de

Le fils-de-la-femme-mâle (1993) de Maurice Bandaman –galardonado con el *Grand prix littéraire d'Afrique noire* de 1993–, haría protagonista a la cosmogonía *akan* con la aparición de bla-yassoua, la «femme-mâle» o mujer andrógina, la leyenda de Ablah Pokou, fundadora del pueblo *baoulé*, o la historia de la descolonización marfileña a través de la marcha de las mujeres de Grand Bassam de 1949 para exigir la liberación de políticos apresados por las fuerzas coloniales francesas. De estilo oral e hiperbólico, denuncia cómo se ha pasado de las *mains blanches* a las *mains noires* (KOLA, 2006: 41-42). De igual manera, *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998) de Ahmadou Kourouma también conjugará no solo un fondo crítico a través de la crítica a la continuidad colonial de las violencias, del poder en África y la existencia de la *Françafrique*², sino que lo conectará con la oralidad que le imprime a la escritura y el lugar que le otorga a la lengua *malinké*.

4. EL FRANCÉS EN CONTACTO CON LAS LENGUAS DEL SUSTRATO: REIVINDICACIÓN Y AFIRMACIÓN DE UNA IDENTIDAD SOCIOLINGÜÍSTICA

Si bien desde los años 70 no cesa la evolución del francés marfileño, no fue hasta finales de esta misma década y la de los 80 cuando apareció el *nouchi*, marcando un punto de inflexión en la historia y dinámica de las lenguas en Costa de Marfil. Lenguaje originario del hampa abiyanés y nacido como código utilizado por delincuentes para comunicarse entre sí a expensas del gran público y las fuerzas de seguridad, este argot se ha extendido a la juventud marfileña hasta ser utilizado hoy por buena parte de la población, incluyendo a políticos y medios de comunicación; se trata en realidad de una apropiación y adaptación consciente y voluntaria del francés que genera cierto sentimiento de orgullo en el marfileño (ABIA, 2009: 2).

Partiendo del francés como base sintáctica y morfológica, el *nouchi* se caracteriza por poseer un vocabulario híbrido, lo cual hace de él un puente de encuentro entre la lengua oficial del país, las lenguas autóctonas y las lenguas extranjeras (YAO, 2013). Con respecto a las lenguas nacionales, el *dioula* (que es también la manera genérica de considerar a los grupos del norte de Costa de Marfil,

² La *Françafrique*, es un término con fondo peyorativo usado para referirse a la relación de dominación neocolonial que Francia mantiene con sus excolonias a través de mecanismos económicos, culturales y políticos; siendo sus principales herramientas el franco CFA, las operaciones militares y las políticas culturales. Es un sistema cada vez más denunciado y combatido por las nuevas generaciones de africanos, con figuras tan destacadas como las de Kémi Séba, Nathalie Yamb o Franklin Nyamsi muy presentes en las redes sociales. Pese a los intentos de Francia por mantener una relación cercana con sus excolonias, crece el rechazo a la antigua metrópoli. Para muchos, la *Françafrique* no ha sido la asociación de hermanamiento que pretendía, sino la extensión del antiguo control colonial. Este rechazo se ha vuelto más evidente en los últimos años; varios países han sufrido golpes de Estado tras los que los golpistas denuncian la influencia francesa y rompen relaciones con París. Ocurrió en Malí en 2021, en Burkina Faso en 2022 y en Níger en 2023. En estos países, la denuncia de la *Françafrique* ha alcanzado un alto nivel, tomando medidas contundentes como la institucionalización de las lenguas nacionales como oficiales, mientras que el francés queda relegado al rango de lengua de trabajo.

de mayoría musulmana) y el *baoulé* son las que más aportan al léxico *nouchi*³. El *dioula* debido a varios factores: se trata de una lengua ampliamente hablada en varios países de la zona (Guinea Conakry, Mali, Burkina Faso, Sierra Leona, etc.), incluyendo el norte de Costa de Marfil. Se considera la incapacidad de localizarla en un mapa debido a que se habla en todo el país (DUMESTRE, 1971) –una suerte de koiné de las lenguas mandingas o malinké popular–, siendo la lengua franca de las zonas de comercio de toda Costa de Marfil, hablada por más de la mitad de la población (KONATÉ, 2016) y cuya expansión responde a las migraciones desde la época colonial que hicieron del norte del país y del Alto Volta (actual Burkina Faso), un reservorio de mano de obra para las zonas más productivas del sur (GUSSOU, 2008). Estas migraciones masivas dieron como resultado que, a finales del siglo XX, el 61,90% de los mandingas se encontraban en las ciudades, y generalmente en las periferias y siendo la etnia con mayor tasa de urbanización (N'GUESSAN, 2006: 183). Y en el caso del *baoulé*, por ser la etnia mayoritaria, en el centro-sur del país, en donde se hallan las ciudades tradicionalmente más pobladas como Abidjan o Bouaké.

Sobre el nombre de *nouchi* hay muchas teorías. Lafage habla de que ya en 1977 su origen está en dos palabras del *dioula*: *nún* (*nez/nariz*) y *chíi* (*poil/pelo*), como sinónimo de *voyou* (matón). El autor Atsé N'Cho (2018) está en línea de Lafage porque esto concuerda con que en las famosas películas del Oeste –los *Western*–, los bandidos eran llamados *Noussis*. Y *nouchi* sería una palabra para designar a los jóvenes de la calle. Otras versiones apuntan a que nace de una palabra del *soussou*, etnia proveniente de Guinea Conakry, y que nacería en el barrio popular de Adjamé, en donde se encuentra una amplia comunidad. Frente a ella, otra teoría plantea que *nouchi* vendría de la deformación de *nous ici-là* para designar *chez nous* (nuestra casa) o *notre façon de parler à nous* (nuestra propia manera de hablar).

El agotamiento del milagro marfileño a finales de la década de 1970 y la crisis que de ello se deriva a principios de los años 1980 constituyen el terreno fértil para la evolución del *nouchi* en una capital económica cada vez más moderna (DJANDUÉ, 2019: 433). Hay que entender el nacimiento del *nouchi* en contextos de fuerte migración –en este periodo en Abidjan hasta el 45% de la población no poseía la nacionalidad marfileña (LAFAGE, 1996) – con jóvenes que no van a la escuela o han ido muy poco y que poseen lenguas maternas muy diferentes. A ello hay que añadir que, a la coexistencia de las lenguas locales, el francés ha sido sacralizado como lengua nacional mientras que ninguna lengua nativa se había impuesto en la totalidad del país. El francés, pese a que hablarlo correctamente es

3 El *dioula* y el *baoulé*, en particular, lo siguen siendo aún más no solo por el importante número de sus locutores naturales en la población marfileña, sino también por su uso habitual en los mercados y el transporte, y más generalmente en lo que al *dioula* atañe, en el sector informal. Por algo estas son las dos lenguas marfileñas más presentes en el argot *nouchi*, pero también en el *français populaire ivoirien*. Referente a este segundo registro del francés en Costa de Marfil, por ejemplo, Djandué (2022) ha demostrado que muchos nombres de alimentos o recetas que utilizan a diario los marfileños, independientemente de su procedencia geográfica en el país, provienen del *baoulé* (*kédjénou*, *placali*, *kongodé*, *kplo*, *adjovan*, *gnangnan*, *gouagouassou*, *alloko*, *djoungblé*, *kôpê* o *akpi*, etc.) o del *dioula* (*baka*, *wonmi*, *djèguè*, *lafri*, *sounmara*, *tomi*, *bandji*, etc.).

símbolo de ascenso social, se usaba en espacios informales siendo cada vez más aceptado socialmente con sus diferencias frente al *standard* (ATSÉ N'CHO, 2018: 6-7). Ha sido, por tanto, un idioma que ha ido rompiendo los *cleavages* étnicos y sociales y al que a los jóvenes les ha permitido tener un elemento identificativo. Si bien a veces no quedaba claro si había consciencia de hablar *nouchi* o francés marfileño, sí que hay consciencia de que se hablaba algo propio (N'GUESSAN, 2008: 185-186) y su popularización fue tal que, ya a finales de siglo, en la diáspora, los marfileños introducirán en el lenguaje, al verse, palabras en *nouchi* para remarcar su *ivoirité* (CALVET, 1997: 33).

Hubo que esperar la década de los 90, con la restauración del multipartidismo y la libertad de expresión recuperada, para que el *nouchi*, convirtiéndose en el lenguaje de toda una juventud, y no solo ligada al mundo de la delincuencia, comenzara a tomar su velocidad de crucero. Se favorecerá en los medios de comunicación (radio o televisión) e incluso a principios de SIGLO XXI, los políticos comenzaron a utilizarlo. Valga como ejemplo de ello el presidente del PDCI quien diría *Plus de flôkô, les Refondateurs vont fraya* (No habrá más mentiras, el régimen de los *Refondateurs* va a huir» (ATSÉ N'CHO, 2018: 10-11). En los años 1990, el *nouchi* encontró un vector de vulgarización y legitimación en la música marfileña: el *zouglou*, pero también el rap, el reggae y, una década más tarde, el *coupé-décalé*.

En cuanto al *zouglou*, por un lado, muestra el descontento por la situación política y las desigualdades sociales de una generación de jóvenes que se expresa en *nouchi* y en *français ivoirien*. Se trata de un género musical que se generó en el ambiente precarizado de los campus universitarios marfileños, en el que los grupos cantaban mezclando el francés, las lenguas locales y el *nouchi*, cuya hibridación constituye su marca registrada: francés, lenguas locales, neologismos, inglés, español, árabe, alemán, etc. Desde ese período, el *nouchi* y estos géneros musicales no han dejado de inspirarse mutuamente. No es ciertamente casual que el título con el que el *zouglou* explota internacionalmente sea *Premier gaou* de Magic System (2000). En *nouchi*, un *gaou* es «alguien que no sabe nada, un bufón» (DJANDUÉ, 2019: 433-434). Por otro lado, también el género *coupé-décalé*, *-couper* (engañar en *nouchi*, cortar en francés) y *décaler* (salir corriendo en *nouchi*, aplazar en francés)– que nació en París de la mano de creadores marfileños en la diáspora durante la crisis político militar de 2002, expresará temáticas ligadas al éxito, las relaciones humanas, *la bonne ambiance*, o la actualidad, apareciendo como factor de reposicionamiento en la escala social del poder, desde los ámbitos urbanos (GAWA, 2014).

Al margen, el cine o la prensa han sido también fundamentales para popularizar el *nouchi*. Así en radio o en televisión aparecerán, al albor de la primavera de la prensa en los 90, emisiones como *On se dit les gbè* (Se dicen las verdades) o *Mamie «Gbangban»* (Mujer con carácter fuerte; dominadora), de aclamado éxito; y una de las obras infantiles más aclamadas, validará el *nouchi* como manera de expresarse en la escritura.



Figura 3. Aya de Yopougon. Volumen 7. Contraportada. Diseño de Clément Oubrierie (2022) de la editorial Gallimard.

Ejemplo es el cómic *Aya de Yopougon* (2005), escrita por Marguerite Abouet y dibujada por Clément Oubrierie (ATSE N'CHO, 2018: 6-7) y ambientado en el barrio popular de Yopougon (Abidjan) a finales de los 70. La joven Aya, su protagonista, es un ejemplo de lucha por la emancipación femenina. En sus páginas se utiliza tanto el francés marfileño como el *nouchi*. Recibió en 2006 el premio del Festival Internacional del Cómic de Angulema (Francia).

Sin embargo, en estos años 90 la *ivoirité*, de la mano de Konan Bédié, presidente tras la muerte de Houphouët-Boigny (1993-1999), implicará una nueva definición del pueblo marfileño en base a una manipulación del término, hasta la actualidad. Ahora se construirá de manera exclusiva, escondiendo una suerte de *akanité* o *baoulité* y que se apoya en la tradición de supuesto buen gobierno del grupo *akan* y, particularmente de la etnia *baoulé* (desde los 40 en los primeros sindicatos como el SAA, Félix Houphouët-Boigny fue una figura clave). Su discurso girará en torno a la sospecha de no ser marfileñas gentes de los grupos del norte, con etnias transfronterizas, llamados generalmente *dioula* pese a su diversidad, y generalmente musulmanas (DOZON, 2000). Esto servirá para entender la negación de la *marfiliñeidad* de Alassane Ouattara, candidato a presidente y, desde el 11 de abril de 2011 hasta la actualidad, quinto presidente de la República (Babo, 2013: 106) frente a un Houphouët-Boigny o Bédié, que no dudaron en reivindicar la historia del pueblo *baoulé* en sus memorias *Mes premiers combats* (1993) o hablar de los orígenes del pueblo *baoulé* allá en la huida de la Reina Pokou desde Kumassi, capital de los Ashanti (También del grupo *akan*, en la vecina Ghana), en el siglo XII, sin poner en riesgo el sentido de autoctonía de su pueblo.

5. SIGLO XXI: NUEVAS POLÍTICAS Y HORIZONTES SOCIOLINGÜÍSTICOS

La segunda Constitución, adoptada por referéndum el 23 de julio de 2000 y llevada por la ley N°2000-513 del 1 de agosto de 2000 bajo el gobierno de Robert Gueï mantiene el francés como lengua oficial. Sin embargo, habrá una mejora con respecto a las lenguas marfileñas. De esta manera, su artículo 29 (Título II, del Estado y la soberanía), no solo nombrará por primera vez las lenguas nacionales, sino que abrirá la posibilidad de fijar a través de leyes «las condiciones de promoción y desarrollo de las lenguas nacionales» (Constitution de la Côte d'Ivoire, 2000: 5). No será hasta el año siguiente, cuando el próximo presidente, Laurent Gbagbo, planteará en enero la necesidad de que el curso escolar 2001-2002 deba comenzar a inspirarse en las raíces de las propias comunidades. De esta manera se comprometió con el *Projet d'Ecole Intégrée* (Proyecto de Escuela Integrada, PEI) de alfabetización en 10 lenguas marfileñas: baoulé, akyé, agni, abidji, mahou, guéré, yacouba, koulango, sénoufo y bété, que serán enseñadas bajo el proyecto piloto en zonas rurales (DADI, 2022, citado en BROU-DIALLO, 2011).

Su objetivo, instalándose en zonas rurales, fue el de mejorar la cobertura escolar. Y es que la cobertura escolar rondaba el 75% en los primeros siete años del periodo 2001-2007. La diferencia entre el mundo rural y urbano muestra una brecha enorme. De esta manera, el PEI intentará, a través de un bilingüismo de transición, con enseñanza completamente en lengua local en el primer año del curso preparatorio (CP1) y aprendizaje oral del francés, hasta ir combinando las dos en todas las materias, hacer del derecho a la educación una realidad en las zonas rurales (MONNEY, 2012).

El ILA será uno de los colaboradores de este proyecto piloto, del cual ya tenía experiencia previa como hemos visto. Incluso otras iniciativas más informales se estuvieron llevando a cabo con anterioridad. Por ejemplo, desde 1993, en el *Centre Scolaire intégré* de Niéré (CSIN) en Kolia, (subprefectura de Boundiali, en la zona septentrional, junto a la frontera con Mali), se llevaba a cabo una experiencia educativa bilingüe en *senoufo* o *dioula* y en francés, en colaboración con la ONG *Savane Développement* (BLI, 2020).

La III Constitución de Costa de Marfil (2016) ha ido en la misma línea de asegurar el francés como lengua oficial (art. 48) y asegurar las condiciones para la promoción y el desarrollo de las lenguas nacionales (art. 101). Durante este siglo, la tasa de analfabetismo ha pasado del 51% en 2002 a 43,8 y 43,7 en 2015 y 2019 respectivamente, mostrando un estancamiento y una situación aún muy mejorable (Portail Officiel du Gouvernement de Cote d'Ivoire, 2022). Hoy en día, tan solo 37 son las escuelas (22 para el proyecto PEI y otra 15 para otro proyecto, denominado *École et langue nationale*, ELAN) que forman parte de la iniciativa, sin contar con los recursos necesarios en materiales didácticos o profesorado, así como la falta de una pedagogía adaptada para la enseñanza bilingüe. En esta tarea está involucrado el ILA, con la elaboración de manuales escolares y el desarrollo de producciones literarias que garanticen su carácter cultural. Todavía queda mucho trabajo por hacer (DADI, 2022: 181).

Se trata, por así decirlo, de una enseñanza bilingüe no totalmente asumida todavía. Además, como suele lamentarlo el escritor Yaō Ngetă, más que promover y empoderar las lenguas autóctonas por sí mismas, estas se están utilizando como palanca para el desarrollo del francés; partiendo del supuesto de que los niños que saben mejor sus lenguas nativas también mejor rinden en las disciplinas escolares tradicionales como son las matemáticas o la misma lengua francesa. Por algo los referentes literarios más actuales siguen haciendo del francés la lengua utilizada para vehicular discurso crítico. Por ejemplo, Gauz nos regala obras como *Debout-Payé* (2014) –*Prix des libraires Gilbert Joseph*– sobre la resiliencia de la diáspora; *Camarade Papa* (2018) –*Grand Prix littéraire d’Afrique Noire*– sobre los primeros pasos de la historia colonial francesa en Costa de Marfil, o el más reciente *Cocoiāns (Naissance d’une nation chocolat)* (2022) en la que se viaja a través de la historia colonial y poscolonial haciendo hincapié en la relación subordinada de Costa de Marfil con el cacao, ya que lo exporta sin transformarlo en el verdadero maná, el chocolate.

En la opinión de Yaō Ngetă (2021), para quien «la literatura de expresión es una literatura periférica» (citado por DJANDUÉ y DJADJI, 2022: 142), una manera muy potente de criticar y romper las cadenas invisibles que nos inhiben décadas después de las independencias sería recuperar nuestras lenguas autóctonas e introducirlas también en una tradición escrita sostenible a través, entre otros medios, de la literatura: «la lengua es como un alimento que necesita condimentos. Hay que sacarles el jugo a nuestras lenguas mediante la literatura» (citado por DJANDUÉ y DJADJI, 2022: 141). Tanto y cuanto que el citado escritor, autor de la obra trilingüe *Bosoqɛ/Bola de fuego/Boule de feu* (agni-español-francés), está protagonizando el nacimiento de una literatura marfileña de pura cepa.

Traduciendo de Djandué y Beira (2023: 114-115), entre las muchas iniciativas existentes en Costa de Marfil para promover las lenguas locales, *Bosoqɛ...* representa una propuesta original, una obra pionera. Al trabajar por el advenimiento de una literatura agni expresada en lengua agni, Yaō Ngetă está allanando el camino para una literatura marfileña directamente expresada en lenguas marfileñas. Así que, con *Bosoqɛ...* se da el salto de la búsqueda a la plena afirmación de la identidad sociolingüística marfileña. Ya no se trata simplemente de «torcerle el cuello al francés» mezclándolo con alguna que otra lengua nativa de Costa de Marfil a imagen de Amadou Koné, Ahmadou Kourouma o Jean Marie Adé Adiaffi, sino de mostrar y demostrar que nuestras lenguas no están condenadas a vegetar eternamente en los «bajíos» de la tradición oral. Capaces de expresar también las mismas ideas que otros idiomas y dotadas de los recursos necesarios para significar el mundo y la vida en toda su complejidad, incumbe a todos los marfileños elevarlas a la dignidad de lenguas modernas. Se debe trascender el uso de las lenguas locales, más allá de las traducciones de proverbios y cuentos o en las vitrinas de los ya de por sí, escasos museos marfileños.

6. CONCLUSIONES

En las casi siete décadas de colonización francesa, de 1893 a 1960, se llevó a cabo en Costa de Marfil una progresiva imposición de la lengua francesa que tuvo como objetivo hacer que el sujeto africano de la colonia fuera, por un lado, partícipe del *effort colonial* y, por otro, acabar con sus diversas culturas, reflejo del proyecto deshumanizador que acompañó a la colonización. Para ello, se contó con un cada vez más importante sistema de educación cuyos intereses fueron de la mano de los de la metrópoli y ayudaron a que el idioma francés se convirtiera en un instrumento de ascenso social. La independencia de Costa de Marfil en 1960 no cambió el estatus de la lengua francesa. En la primera constitución del país aparecerá como lengua oficial y ello se debió, no solo a que era un capital cultural y de distinción para las élites, sino a que era considerado imprescindible en el proyecto de homogeneización nacional, en la búsqueda de «progreso» y en el desarrollo de unas prósperas relaciones internacionales. No solo el primer presidente Félix Houphouët-Boigny le otorgó un estatus privilegiado al francés, sino que sus sucesores continuarán los pasos del «padre de la nación», haciendo de Costa de Marfil el más francófono de los países francófonos de la región.

Sin embargo, la escasa fuerza del Estado nación en Costa de Marfil ha permitido que, por un lado, el francés no se haya homogeneizado en todo el territorio y que, por otro, las lenguas nativas sigan teniendo una posición fuerte a pesar de la falta de medidas oficiales de promoción y empoderamiento en su favor (DJANDUÉ y ASSEMIEN, 2022). A ello hay que añadir el proceso de *nativisation* del francés, que ha provocado que se acaben aceptando socialmente las deformaciones marfileñas del francés impuesto, convirtiéndolo en una seña de identidad. Además, desde el francés se han seguido vehiculando discursos críticos de la misma manera que ha permitido la incorporación de conceptos y vocablos en lenguas autóctonas. Además, la reconstrucción socio lingüística y cultural del país se ha realizado generalmente al margen de los canales oficiales, a través de iniciativas personales o asociativas, o por los efectos naturales del contacto entre el francés lengua oficial y los idiomas del sustrato. Y pese a que en las comunicaciones interpersonales diarias impera el *français populaire ivoirien*, al que hay que reconocer su anterioridad temporal, el *nouchi*, cada vez más presente en la cotidianidad marfileña (inclusive en los medios de comunicación, producciones culturales y lenguaje político), es el ejemplo paradigmático de reconstrucción social. Y es que se trata de una lengua que desafía la imposición del francés y es un elemento de integración cosmopolita debido a su hibridez congénita, caracterizándose por incorporar directamente en su léxico palabras y expresiones, fundamentalmente, del *dioula* y del *baoulé*⁴.

4 El *nouchi*, debido a su hibridez congénita, se caracteriza por incorporar directamente en su dinámico léxico palabras y expresiones *dioula* (*ya fohi* [no pasa nada], *yé te kouman* [te voy a hablar claro], *il a bori* [ha huido], *dire les gbè* [decir la verdad], *a bana* [se acabó], etc.) o *baoulé* (*ya likefi* [no pasa nada], *fo blè-blè* [despacio], *le djai* [dinero], etc.), entre otras lenguas nativas; en *français populaire ivoirien* lo que suelen hacer los marfileños es expresar las cosas en francés tal como lo harían hablando sus lenguas autóctonas, lo cual genera expresiones como las siguientes: *tu as coupé mon cœur* (literalmente [has cortado mi corazón], significado [me has asustado]); *c'est ma bouche tu cherches* (literalmente [estás buscando mi boca], significado [me estás provocando]), *il a payé ça dans sa main* (literalmente [lo ha

El concepto filosófico de *Sankofa*, pájaro mítico que vuela hacia delante con la cabeza vuelta hacia atrás y un huevo en el pico, da cuenta de una situación de renacimiento sociocultural que puede ser posible gracias a las lenguas autóctonas, la reapropiación del francés y la puesta en valor de las formas híbridas. Si el colonizador francés emprendió una política de represión sistemática y planificada contra las lenguas nativas marfileñas, fue porque sabía muy bien que, siendo la lengua el vehículo por excelencia de la cultura, no hay mejor forma de imponer una manera de entender y expresar el mundo que a través de la imposición de la lengua, en este caso, francesa. Lo hizo desde el sistema de educación formal, y es que hasta los años 1990, los manuales escolares para todas las disciplinas escolares eran los que se utilizaban también en Francia. La «marfileñización» de los mismos hacia finales de la década no acabó con el francés como única y/o principal lengua de enseñanza; solo se decidió darles cabida a las culturas nativas expresándolas en francés estándar. Y pese a la adaptación marfileña del francés impuesto, es necesario para el proceso de reconstrucción sociocultural revitalizar las propias lenguas autóctonas marfileñas y su sustentabilidad a través de la producción literaria, lo cual implica su plena integración en el sistema de educación formal, y no como mera palanca para el desarrollo del francés. Este proceso es fundamental para poner en cuestión los cimientos de las *Françafrique*, en el que la lengua francesa y la cultura ocupan un papel muy importante en la alienación de Costa de Marfil (MAROTO, 2026). Como nos enseña el *Sankofa*, es necesarios volver (*san*), ver (*ko*) y coger (*fa*) para continuar con un proceso de descolonización que aún no ha terminado.

7. REFERENCIAS

- ABOA ABIA, ALAIN L. (2009): La Francophonie ivoirienne. Enjeux politiques et socioculturels, *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, 40/41: 163-178.
- ABOA, ABIA ALAIN. L. (2008): La Côte d'Ivoire et la langue française : les facteurs d'une appropriation, *Revue du LTM*, 8: 1-13.
- ALEXANDRE, PETER (1971): *Multilingualism, Current Trends in Linguistics*, La Haye-Paris, Mouton.
- ABOUEY, MARGUERITE (2005): *Aya de Yopougon*, Gallimard, París.
- ADIAFFI, JEAN-MARIE (2000[1980]): *Les naufragés de l'intelligence*. CEDA.
- ANGOULVANT, GABRIEL (1916): *La pacification de la Côte d'Ivoire, 1908-1915: méthodes et résultats*. Larose, París.
- BABO, ALFRED (2013): *L'«étranger» en Côte d'Ivoire. Crises et controverses autour d'une catégorie sociale*, L'Harmattan, París.
- BANDAMAN, MAURICE (1993): *Le fils-de-la-femme-mâle*. L'Harmattan, París.

comprado en su mano], significado [lo ha comprado con él/ella]), *chercheur de femmes* (literalmente [buscador de mujeres], significado [mujeriego]), etc.

- BANÉGAS, RICHARD (2007): Côte d'Ivoire: les jeunes «se lèvent en hommes». Anticolonialisme et ultranationalisme chez les Jeunes patriotes d'Abidjan, *Les Études du CERI*, 137: 1-52. Disponible en: <https://sciencespo.hal.science/hal-01021625/document>
- BLI, BI T. S. (2022): Le terrain africain à l'épreuve des nouvelles approches pédagogiques: l'exemple du PEI, *Akofena, revue scientifique des sciences du langage, lettres, langues & communication*, 2: 67-82.
- BOUKARI-YABARA, AMZAT; DELTOMBE, THOMAS (2022): Aux origines de la Françafrique: l'idéologie coloniale, en T. Borrel; A. Boukari-Yabara; B. Collombat; T. Deltombe (Eds), *L'empire qui ne veut pas mourir: une histoire de la Françafrique*, Seuil, Paris: 67-77.
- BOUTIN, BÉATRICE AKISSI (2004): *Proposition d'extension du projet PFC au français d'Afrique*. Université Toulouse 2 le Mirail, Toulouse.
- BOUTIN, BÉATRICE AKISSI; N'GUESSAN, JÉRÉMIE. K. (2013): Citoyenneté et politique linguistique en Côte d'Ivoire, *Revue française de linguistique appliquée*, XVIII (2): 121-133.
- CALVET, LOUIS-JEAN (1974): *Linguistique et colonialisme, petit traité de glottophagie*, Payot. Paris.
- CALVET, LOUIS-JEAN (1997): Le nouchi, langue identitaire ivoirienne?, *Diagonales*, 42.
- CHAILLEY, MARCEL (1953): *Les grandes missions françaises en Afrique Occidentale*, IFAM, Dakar.
- CHARLES-LAVAUZELLE, HUGO (1904/2018): *Le pays des Baoulés et sa pacification: d'après un rapport de l'état-major des troupes de l'Afrique Occidentale française*, Hachette Livre BNF, Paris.
- CHAUDENSON, ROBERT (2004): *La créolisation: Théorie, applications, implications*, L'Harmattan, Paris.
- COSERIU, EUGENIO (1981): La socio y la etnolingüística. Sus fundamentos y sus tareas, *Anuario de Letras. Lingüística y Filología*, 19: 5-30.
- DADI, ZIRIGNON F. (2022): Les défis de la promotion et de l'introduction des langues maternelles dans l'enseignement en Côte d'Ivoire, *Akofena, revue scientifique des sciences du langage, lettres, langues & communication*, 2: 179-186. Disponible en: https://www.revue-akofena.com/wp-content/uploads/2022/12/AKOFENA_HS_02_2022_MONOGRAPHIE.pdf
- DADIÉ, BERNARD (2003/1956): *Climbié*, Nouvelles Éditions Ivoiriennes, Abidjan.
- Constitution de la Côte d'Ivoire (1960). Disponible en: <https://mjp.univ-perp.fr/constit/ci1960.htm>
- Constitution de la Côte d'Ivoire (2000): LOI N°2000-513 DU 1er AOÛT 2000. Disponible en: <https://www.unesco.org/education/edurights/media/docs/ea778cb20fbdd7a77fe62ae0c85bbd87c0757abd.pdf>
- Constitution de la Côte d'Ivoire (2016, 9 de novembre): *Journal Officiel de la République de la Côte d'Ivoire*, 16: 129-144. Disponible en: <https://faolex.fao.org/docs/pdf/ivc160760.pdf>
- DAGO, GÉRARD L.; KONÉ, AMADOU; MLANHORO, JOSEPH. (1983): *Anthologie de la littérature ivoirienne*. Editions CEDA, Abidjan.

- DEA, LÉKPÉA A.; FOUSSENY, SORO D. (2022): Les Associations D'entraide D'indigènes En Côte D'ivoire Coloniale. 1937-1960, *International Journal of Scientific Research and Management (IJSRM)*, 10(10).
- DEHERME, GEORGES (1908): *L'Afrique occidentale française: action politique, action économique, action sociale*. Librairie Blaud, Paris. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k166744b>
- DELAFOSSÉ, MAURICE (1904): *Vocabulaires comparatifs de plus de 60 langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire et dans les régions limitrophes*, E. Leroux, Paris. Disponible en: <https://archive.org/details/vocabulairescom00delagoog/page/n17/mode/2up>
- DELEUZE, GILLES y GUATTARI, FÉLIX (2004[1980]): *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. T.G. Ripoll, Valencia.
- DESALMAND, PAUL (1983): *Histoire de l'éducation en Côte d'Ivoire. Des origines à la conférence de Brazzaville*. Les éditions du CERAP, Abidjan.
- DJANDUÉ, BI DROMBÉ (2019): Cohabitation et collaboration entre le nouchi et le langage SMS en Côte d'Ivoire, *Nzassa*, 1: 431-442.
- DJANDUÉ, BI DROMBÉ (2022). *Le baoulé et le dioula dans le domaine de la restauration en Côte d'Ivoire*. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/362347506_LE_BAOULE_ET_LE_DIOULA_DANS_LE_DOMAINE_DE_LA_RESTAURATION_EN_COTE_D'IVOIRE
- DJANDUÉ, BI DROMBÉ y ASSEMIEN, VIVIANE E. A. (2022): El protagonismo de la mujer en la adquisición de la lengua materna: ¿mito o realidad? *Djiboul*, 5: 256-269.
- DJANDUÉ, BI DROMBÉ ; BÉIRA, EHUA M. M.; OUABI, ÉPSE (2023). *Bosoqɛ/Bola de fuego/Boule de feu de Yaɔ Ngetá: la portée didactique d'une œuvre engagée*, *LIENS, nouvelle série*, 14: 105-115.
- DJANDUÉ, BI DROMBÉ y DJADJI, N'GUETTA E. N. (2022). Autotraducción y creación literaria en Bosoqɛ /Bola de fuego/Boule de feu de Yaɔ Ngetá, *Impossibilia. Revista Internacional de Estudios Literarios*, 24: 134-159.
- DOZON, JEAN-PIERRE (1985): *La Société bété, histoire d'une « ethnie » de Côte d'Ivoire*, Karthala, Paris.
- DOZON, JEAN-PIERRE (2000): La Côte d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethnonationalisme, *Politique africaine*, 2(78): 45-62.
- DRESCH JEAN (1946): Des recommandations de Brazzaville à la Constitution de l'Union française, *Politique étrangère*, 2: 167-178. Disponible en: www.persee.fr/doc/polit_0032-342x_1946_num_11_2_5454
- DUPONCHEL, LAURENT (1974): *Le français en Côte d'Ivoire, au Dahomey et au Togo*, ILA, Abidjan.
- FALL, MALICK (1967): *La Plaie*, Albin Michel, Paris.
- FANON, FRANTZ (1961/2018): *Los condenados de la tierra*, Txalaparta, Navarra.
- FANON, FRANTZ (1952/2009): *Piel negra, máscaras blancas*. Akal, Madrid.
- GAMBLE, HARRY (2010): La crise de l'enseignement en Afrique occidentale française (1944-1950), *Histoire de l'éducation*, 128: 129-162.
- GANIAGE, JEAN (1968): *L'expansion coloniale de la France sous la Troisième République (1871-1914)*, Payot, Paris.

- GAULME, FRANÇOIS (2001): L'«ivoirité», recette de guerre civile, *Études*, 394(3): 292-304.
- GAWA, FRANCK (2014): Le coupé décalé en Côte d'Ivoire: Sens et enjeux d'un succès musical, *African Sociological Review/Revue Africaine de Sociologie*, 18 (1): 112-126.
- GUISSOU, BASILE L. (2008): Réflexions d'un Burkinabè sur la crise en Côte d'Ivoire, en J-B. OUÉDRAOGO; E. SALL (Eds.), *Frontières de la citoyenneté et violence politique en Côte d'Ivoire*, CODESRIA. Dakar: 63-77.
- HARDY, GEORGES (1917): *Une conquête morale: L'enseignement en A.O.F.*, A. Colin, Paris. Disponible en: <https://archive.org/details/uneconquetemoral00hard/page/n7/mode/2up>
- HARDY, GEORGES (1937): *La politique coloniale et le partage de la terre aux XIXe et XXe siècles*, Éditions Albin Michel, Paris.
- HOUPHOUËT-BOIGNY, FÉLIX (1960, 7 de agosto): *Déclaration d'indépendance de la Côte d'Ivoire*. Perspective Monde. Outil pédagogique des grandes tendances mondiales depuis 1945. Disponible en: <https://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMDictionnaire/1999>
- HOUPHOUËT-BOIGNY, FÉLIX y VAUTIER, PAUL (1994): *Mes premiers combats: confidences recueillies par Patrice Vautier*, Nouvelles Éditions Ivoiriennes, Abidjan.
- Journal Officiel de la République de Cote d'Ivoire. Loi du 18 août 1977 no 77-584 (1977, Lunes 21 de noviembre), 50 (nombre especial). Disponible en: http://65.52.131.71/bndgtcp/opac_css/daril/77-584.pdf
- KADI, GERMAIN-ARSÈNE (2011): Un genre émergent en côte d'ivoire : la dualité de la représentation de l'immigration dans la musique zouglou, *Revue de littérature comparée*, 340: 389-400.
- KADI, GERMAIN-ARSÈNE (2017): La recherche en littérature en Côte d'Ivoire depuis 1965: état des lieux et perspectives, *Revue de littérature comparée*, 2 (362): 231-249.
- KIPRÉ, PIERRE (2004): *Congres de Bamako ou la Naissance de la RDA en 1946*, L'Harmattan, Paris.
- KI-ZERBO, JOSEPH (1990): *Educate or perish. Africa's impass and prospects*, UNICEF: Abidjan.
- KOFFI, TOUGBO (2010). *L'élément portugais dans les univers linguistique et onomastique du Golfe de Guinée: étude de cas*. Tesis doctoral. Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3 & Université de Cocody/Abidjan. Disponible en: <https://tel.archivesouvertes.fr/tel-01355697/document>
- KOLA, JEAN-FRANÇOIS (2006): La littérature n'zassa: une lecture postcoloniale du roman ivoirien, *Dalhousie French Studies*, 74/75: 27-46.
- KONATÉ, YAYA (2016): Le dioula véhiculaire: Situation sociolinguistique en Côte d'Ivoire, *Corela*, 14 (1). Disponible en: <https://journals.openedition.org/corela/4586>
- KONÉ, AMADOU (2002[1980]): *Le respect des morts*, Éditions Hatier International, Paris.
- KONÉ, AMADOU. (2015[1980]): *Sous le pouvoir des blakoros I. Traites*, JD Éditions. Abidjan.

- KOUROUMA, AHMADOU (1970): *Les Soleils des Indépendances*. Seuil, París.
- KRAMER, ELI (2023): The Spiritual Exercise of *Sankofa*: Toward a Post-Colonial, Pluralistic, and Intercultural Philosophy, *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*, 7 (1): 1-5. DOI: 10.14394/eidos.jpc.2023.0001
- KUBE, SABINE (2005): *La francophonie vécue en Côte d'Ivoire*, L'Harmattan, París.
- LAFAGE, SUZANNE (1996): La Côte d'Ivoire, une appropriation national du français?, *Cahier Ivoirien de Recherches Linguistiques*, ILA, UNACI, Abidjan.
- MAROTO BLANCO, JOSÉ MANUEL (2026): *Françafrique: una descolonización inacabada*. Ediciones Sílex, Madrid.
- MAROTO BLANCO, JOSÉ MANUEL; DIALLO, KARIDJATOU; DJANDUÉ, BI D. (2022): *Historia de unas letras Nzassa. Trayectoria de la literatura marfileña en lengua española*. Ediciones del Serbal, Barcelona.
- MAROTO BLANCO, JOSÉ MANUEL; DIALLO, KARIDJATOU; DJANDUÉ, BI D. (2024): La literatura marfileña en español. Una historia panafricana y anticolonial a través de un nuevo campo de estudio para el hispanismo, *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic WORLD*, 11 (2): 161-179.
- MERLE, ISABELLE (2004): De la « légalisation » de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question, *Politix*, 17 (66): 137-162.
- MIGNOLO, WALTER (2007): *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona.
- MONNEY, HAPPY ROSALIE L. (2012): *Vers une évaluation du projet école intégrée (enseignement en langue vernaculaire) dans l'enseignement primaire en Côte d'Ivoire: une analyse des performances scolaires d'élèves ivoiriens*. Tesis Doctoral. Université Aix-Marseille.
- MOURALIS, BERNARD (1984): *Littérature et développement: essai sur le statut, la fonction et la représentation de la littérature négro-africaine d'expression française*, Silex/ACCT, París.
- MUDIMBE, VINCENT Y. (1994): *The idea Africa*, Indiana University Press, London.
- NIAVA, PIERRE (1974, 21 de noviembre): De la griotique à l'ivoirité, *Fraternité Matin*.
- NKRUMAH, KWAME (2010/1963): *África debe unirse*, Bellaterra, Barcelona.
- N'GUESSAN, J. KOUADIO (2006), Le nouchi et les rapports dioula-français, *Le français en Afrique. Revue des observatoires du français contemporain en Afrique*, 21: 177-191. Disponible en: https://www.shs-conferences.org/articles/shsconf/pdf/2018/07/shsconf_cmlf2018_13002.pdf
- N'GUESSAN, J. KOUADIO (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: 179-197
- OSTERHAMMEL, Jürgen; JANSEN, JAN C. (2019). *Colonialismo. Historia, formas, efectos*, Siglo XXI, Madrid.
- PAPY, LOUIS (1954). L'enseignement en Côte d'Ivoire, *Cahiers Charles de Foucauld, numéro sur la Côte d'Ivoire (France)*, 35: 32-35.
- PAULHIAC, Henry (1905): *Promenades lointaines. Sahara, Niger, Tombouctou, Touareg*, Plon-Nourrit, París. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1038807.image>

- PLEVEN, RENÉ (1944): *Discurso pronunciado por el Comisario de las Colonias en la sesión pública de cierre de la Conférence Africaine Française del 8 de febrero de 1944*. Disponible en: https://www.cvce.eu/en/obj/closing_address_by_rene_pleven_at_the_brazzaville_conference_8_february_1944-en-14366774-3521-44f5-a986-0ea516edfcc0.html
- Portail Officiel du Gouvernement de Cote d'Ivoire (2022, 5 de septiembre): *Alphabétisation en Côte d'Ivoire: des résultats encourageants*. Disponible en: https://www.gouv.ci/_actualite-article.php?recordID=13966
- READER, JOHN (1998): *Africa: A Biography of the Continent*, Penguin Books, Londres.
- RIESZ, JANOS (2007): *De la littérature coloniale à la littérature africaine. Prétextes-Contextes-Intertextes*, Karthala, París.
- SENGAT-KUO, FRANÇOIS (1955): La France fait son examen de conscience ou «le Fédéralisme sauvera-t-il l'Union Française»?» *Présence Africaine*, 3: 86-95.
- SOSSO, LEONARD (1984): *L'enseignement en Côte d'Ivoire depuis les origines jusqu'en 1954*, tome I, Abidjan.
- TEMPLE, CHISTEL N. (2010): The Emergence of Sankofa Practice in the United States, *Journal of Black Studies*, 41(1): 138-139.
- TOPPÉ, GILBERT (2018): Le nouchi dans les médias en Côte d'Ivoire, *Sciences, Langage et Communication*, 1(1): 1-17.
- TURCOTTE, DENIS (1981): *La Politique linguistique en Afrique francophone. Une étude comparative de la Côte d'Ivoire et de Madagascar*, Les Presses de l'Université Laval, Québec.
- UGARTE, XUS (2012): Parler petit nègre: una pincelada fraseológica y léxica de la visión de la lengua del otro, *Paremia*, 21: 141-150.
- YAGO, ZAKARIA (2014): Les choix de la Côte d'Ivoire en matière de politique Linguistique, *Revue Africaine d'Anthropologie*, Nyansa-Pô, 17: 163-175.
- YAO, KOFFI (2013): «El nouchi: jargon, pidgin o criollo?», *Estudios de Asia y África*, XLVIII (2): 537-556. Disponible en: <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/2114/2112>.