



El recurso a la interculturalidad crítica para subsanar crisis identitarias en regiones étnica y culturalmente híbridas. Una alternativa oportuna para África subsahariana*

<https://doi.org/10.22395/csye.v13n25a6>

Goualo Lazare Flan

Universidad de Guadalajara, México

lazareflan@hotmail.com

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

RESUMEN

El artículo se propone reflexionar acerca de la interculturalidad crítica como alternativa oportuna a crisis identitarias nacidas de la gestión de la diversidad etnocultural dentro de los procesos de construcción identitaria poscolonial de países de África subsahariana. Constituye una investigación cualitativa sustentada en el método de estudio de caso, que se sirve del análisis documental en la recolección de datos y la inducción analítica en el procesamiento de la información. La investigación resalta que en el caso de África subsahariana, dominada mayoritariamente por los pueblos bantús cuya cosmovivencia construida antes de la invasión colonial se sostuvo en el paradigma de la horizontalidad, resulta pertinente recurrir a la interculturalidad crítica, porque implica la revalorización de una civilización propiciada por la resignificación de los más autóctonos orígenes culturales e idiosincrasias identitarias.

Palabras clave: África subsahariana; diversidad cultural; identidad cultural; interculturalidad crítica; política pública.

Cómo citar: Flan, G. L. (2024). El recurso a la interculturalidad crítica para subsanar crisis identitarias en regiones étnica y culturalmente híbridas. Una alternativa oportuna para África subsahariana. *Ciencias Sociales y Educación*, 13(25), 1-24. <https://doi.org/10.22395/csye.v13n25a6>

Recibido: 25 de agosto de 2022.

Aprobado: 7 de septiembre de 2023.

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

Copyright © 2024. *Ciencias Sociales y Educación* es una publicación de acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CCBY-NC-ND 4.0).

Turning to Critical Interculturality to Make up for Identity Crises in Hybrid Ethnic and Cultural Regions. A Timely Alternative for Sub-Saharan Africa

ABSTRACT

This article aims to reflect about critical interculturality as a timely alternative to identity crises stemming from ethno-cultural diversity management in post-colonial identity construction processes in Sub-Saharan African countries. It reports a qualitative research work in the form of a case study, collecting data by means of a documentary analysis, and processing information by means of analytic induction. The analysis highlighted that for Sub-Saharan Africa, largely dominated by Bantu peoples, whose pre-colonial worldview was rooted in a paradigm of horizontality, critical interculturality is particularly pertinent. This is so because the proposed approach involves reevaluating a civilization fostered by the reinterpretation of its most autochthonous cultural origins and identity idiosyncrasies.

Keywords: Sub-Saharan Africa; cultural diversity; cultural identity; critical interculturality; public policy.

O recurso à interculturalidade crítica para abordar crises identitárias em regiões etnicamente e culturalmente híbridas: uma alternativa oportuna para a África Subsaariana

RESUMO

Este artigo reflete sobre a interculturalidade crítica como uma alternativa oportuna para lidar com crises identitárias decorrentes da gestão da diversidade etnocultural nos processos de construção identitária pós-colonial dos países da África Subsaariana. A pesquisa é qualitativa, empregando o método de estudo de caso, análise documental para coleta de dados e indução analítica para o processamento das informações. A investigação destaca que, na África Subsaariana, amplamente dominada por povos bantos, cuja cosmovisão pré-colonial era fundamentada em um paradigma de horizontalidade, é particularmente relevante a interculturalidade crítica. Essa abordagem envolve a revalorização de uma civilização promovida pela ressignificação de suas origens culturais mais autênticas e idiosincrasias identitárias.

Palavras-chave: África Subsaariana; diversidade cultural; identidade cultural; interculturalidade crítica; política pública.

Introducción

Antes de la invasión colonial, la gestión de la diversidad etnocultural en África subsahariana, particularmente en los pueblos bantús, fue enmarcada dentro de una cosmovivencia anclada en la teoría de las fuerzas vitales (Tempels, 2009; Burgos, 2012; Flan, 2023a). Dicha cosmovivencia promovía la unidad en el respeto de la diferencia, la diversidad y el pluralismo favorables a la interconexión cultural permeada por una horizontalidad que privilegiaba el diálogo y la comunicación entre pueblos, culturas y saberes en beneficio de la convivencia pacífica (Flan, 2023a). No obstante, con el advenimiento de la colonización occidental, esta realidad fue desdibujada y entorpecida por los modelos de homogenización identitaria establecidos en un continente (segmentado en Estados creados de la nada) que vivió la colonización en la asimilación de sus enormes diversidades etnoculturales. Después de la colonización, la persistencia e intensificación de la etnicidad y la solidaridad étnica como formas de alineamiento y división social dentro de estos Estados-nación inventados arbitrariamente —en desatención a las realidades antropológicas de los pueblos originarios (Rossantanga-Rignault, 2012)—, hizo de la gestión de la diversidad etnocultural una problemática sumida, en la mayoría de los casos, en crisis identitarias que repercutieron en los procesos de construcción poscolonial (Flan, 2022a; 2023b; 2023c).

Ante esa situación, se propone la alternativa de un giro decolonial asumido por la interculturalidad crítica. Es decir, una descolonización del ser y del saber, un desprendimiento de la colonialidad del poder y de su imaginario imperial (Mignolo, 2007; 2013) encarnado por un paradigma de construcción identitaria sustentado en una horizontalidad que aboga por el reconocimiento y la convivencia de las diversidades etnoculturales (Walsh, 2010; Amariles, 2019; Tubino y Flores, 2020; Medina y Huamán, 2019). La interculturalidad crítica asume en ese sentido, aquí, el reconocimiento de la mayor autoconciencia y autovaloración de voces y culturas excluidas e invisibilizadas mediante los discursos hegemónicos (Wences, 2021), desde un proceso que remite al diálogo fecundo y mutuamente enriquecedor establecido en condiciones simétricas entre diversas culturas (Walsh, 2010; 2012; Comboni y Juárez, 2016); esto es, un diálogo enmarcado en una relación equivalente y horizontal donde se reconoce la condición cultural de igualdad de oportunidades entre las diversidades culturales (Cruz, 2013; Saldaña, 2022).

Esta investigación pretende reflexionar la propuesta referida a partir de un análisis que permite develar la horizontalidad como substancia de la cosmovivencia bantú construida antes de la invasión colonial y resaltar la pertinencia de su revaloración y resignificación como civilización autóctona sostenida por la interculturalidad crítica. El trabajo constituye una investigación cualitativa que se sustenta en el método de estudio de caso y se sirve del análisis documental

en la recolección de datos y la inducción analítica en el procesamiento de la información. Consta de tres apartados. El primero establece la discusión sobre la gestión de la diversidad etnocultural antes de la invasión colonial a partir del debate acerca de la cosmovivencia bantú; el segundo centra el análisis en la horizontalidad como sustancia de la cosmovivencia bantú, para luego develar la confluencia entre dicha sustancia y la que alimenta la interculturalidad crítica; y el tercero sostiene la pertinencia del recurso a la interculturalidad crítica como revaloración y resignificación de una civilización autóctona para subsanar problemas de gestión de la diversidad etnocultural, en el caso de África subsahariana.

Gestión de la diversidad etnocultural antes de la invasión colonial: el debate acerca de la cosmovivencia bantú

¿Cuál fue el manejo dado a la gestión de la diversidad etnocultural en África subsahariana antes de la colonización occidental? ¿Bajo qué cosmovivencia esta región de África gestionó antes de la invasión colonial las diversidades etnoculturales con las que contaba?

La respuesta a esas interrogantes implica abordar la dimensión de la diversidad etnocultural que caracterizó esta región del mundo a partir de la siguiente pregunta: ¿cuál fue la dimensión de la diversidad etnocultural que caracterizó al continente africano en general?

De acuerdo con Grimes (2000), de las 6.800 lenguas que se hablan en el mundo, África condensa el 30 %, ocupando así el segundo lugar del *ranking* detrás de Asia con el 32 %; posteriormente el Pacífico se posiciona en el tercer lugar con el 19 %, América el cuarto lugar con el 15 % y Europa el quinto lugar con el 3 % (Grimes, 2000; Crystal, 1995). En el caso de África, se trata de una enorme diversidad etnocultural que fue agrupada por lingüistas occidentales como Heine y Nurse (2000), Grimes (2000), entre otros, en cuatro grandes familias etnolingüísticas fundacionales: la familia camito-semítica o afroasiática, ubicada en el norte del continente; la familia nigero-congoleña o kordofana, ubicada en el oeste, centro, sur y sureste de África subsahariana; la familia nilosahariana, ubicada en el Sahara, parte de África central y oriental; y la familia koisán, ubicada en el suroeste del continente (Childs, 2003; Duarte y Paula, 2016).

Cabe resaltar que cada familia etnolingüística está compuesta por subfamilias dentro de las cuales existen diversos grupos étnicos. De tal forma que, las familias etnolingüísticas se colocan como componentes macro al interior de las cuales encontramos a subfamilias etnolingüísticas como componentes meso, y dentro de estos últimos encontramos a grupos étnicos como componentes micro (Flan, 2022a). A modo ilustrativo, los grupos étnicos Baoulé y Agni, originarios

de países como Costa de Marfil y Ghana, pertenecen a la subfamilia Akan, misma que incluye la gran familia etnolingüística nigerocongoleña. Es importante resaltar que la familia nigerocongoleña resalta como la más importante de las familias etnolingüísticas de África por contar con más de 1.600 lenguas y alrededor de 400 millones de hablantes en el continente (Greenberg, 1966; Heine y Nurse, 2000; Grimes, 2000). De ahí que se posiciona como la familia etnolingüística con mayor número de lenguas del planeta (Bendor y Rhonda, 1989; Grimes, 2000). El cuadro que se presenta a continuación aporta detalles cuantitativos de las lenguas de las familias etnolingüísticas africanas.

Tabla 1. Número de lenguas de las familias etnolingüísticas africanas.

<i>Familia etnolingüística</i>	<i>Número de lenguas</i>
Nigerocongoleña	1.650
Afroasiática	entre 200 a 300
Nilosahariana	80
Koisán	entre 30 a 40

Fuente: elaboración propia a partir de datos de Duarte y Paula (2016).

Además, en términos de presencia geográfica y ocupación geoespacial, la familia nigerocongoleña se extiende prácticamente a toda África subsahariana, porque parte desde Senegal en África occidental hasta Kenia en África oriental y cubre la mayor parte de África central y meridional, a excepción de una pequeña parte del suroeste donde se encuentra establecida la familia etnolingüística koisán. El mapa que se presenta a continuación permite visualizar lo anterior con mayor precisión.

Figura 1. Espacios geográficos ocupados por las familias etnolingüísticas africanas



Fuente: Freelang (s. f.).

Lo anterior proporciona elementos para entender, hasta aquí, que la diversidad etnocultural en África ha sido tan enorme que se ha colocado como rasgo connatural y transversal al continente (Flan, 2023a). De tal forma que, para dar cuenta de la gestión de esta enorme diversidad etnocultural antes de la invasión colonial, y así entender la cosmovivencia establecida ante la importante diversidad etnocultural que ha caracterizado a África, conviene centrar el análisis en la familia etnolingüística nigerocongoleña por dos razones esenciales: una, por ser mayoritaria en términos de lenguas y hablantes dentro del continente, y dos, por ser la familia con mayor transversalidad geoespacial en el continente. Con base en ello, se pretende entender, desde una lógica de extrapolación fundamentada en la representatividad, la cosmovivencia en África subsahariana antes de la invasión colonial.

Además, lo interesante es que los grupos étnicos que incluyen la familia nigerocongoleña se conocen como pueblos bantús precisamente a partir marcadores culturales propios a la etnicidad como las lenguas, las costumbres y otros rasgos ontológicos esenciales. Esto es aún más interesante porque, con base en la gran presencia geográfica y ocupación geoespacial, así como la transversalidad de dicha familia etnolingüística en África subsahariana, resalta que la casi totalidad de los grupos étnicos de África subsahariana son de origen bantú (Greenberg, 1966; Heine y Nurse, 2000). De suerte que, siendo la etnicidad una variable clave a considerar aquí, para su aprehensión conceptual, cobra relevancia la concepción constructivista de Barth (1976) y Levine (1999), desde la cual se postula la etnicidad como sistema de clasificación diferencial entre unidades básicas de las organizaciones sociales o comunitarias (en este caso, los grupos étnicos) dentro de procesos de interacción. Esta clasificación o diacrítica social, conocida también en Tajfel (1984) como categorización social, se asienta en la existencia de fronteras sociales que marcan diferencias culturales notorias en las conductas, los hábitos y las costumbres de los grupos étnicos a la luz de los intercambios e interacciones que mantienen entre sí, así como con otros grupos.

Se trata de diferencias culturales definidas y seleccionadas de forma (inter) subjetiva como significativas por los propios grupos étnicos para clasificarse a sí mismos y ser clasificados por otros grupos en el marco de las interacciones sociales establecidas (Barth, 1976). De ahí que se desprenden dos categorías esenciales en el proceso de identificación y diferenciación étnica de los grupos, y con ello, de la identidad étnica. Por una parte, la *auto adscripción*, que refiere a la identidad construida al interior de un grupo étnico determinado; esto es, la forma en que el grupo y sus integrantes se ven y se consideran a sí mismos a nivel identitario. Y, por otra parte, la *adscripción* que alude a la identificación de un grupo determinado por otros grupos; es decir, la forma en que otros grupos

ven y consideran a un grupo determinado a nivel identitario (Barth, 1976; Geertz, 2003; Giménez, 2006; Flan, 2019).

Por otra parte, entender la cosmovivencia bantú en África subsahariana antes de la invasión colonial para dar cuenta de la forma en que se gestionó la enorme diversidad etnocultural característica del continente africano, lleva a considerar una obra clásica, pero de referencia “obligada” dentro de la literatura sobre la filosofía africana (Malibabo, 2006; Susaeta, 2010; Kakmeni; s. f). Se trata del libro del misionero belga Placide Tempels, denominado *La philosophie bantoue*, publicado en 1945¹. Texto que, según Connell (2006), aunque reviste de cierta extrañeza, mantuvo alta influencia como punto de partida de controversias agudas sobre la cultura y la filosofía en África. Influencia que llevó a autores como Diagne (2000) a conceder a Tempels como uno de los primeros europeos en reconocer a un pueblo africano el privilegio de un sistema filosófico desarrollado.

Placide Tempels formaba parte de las órdenes misioneras católicas enviadas al Congo como resultado de la conquista colonial europea —belga, en este caso— a finales del siglo XIX para convertir a los nativos (despreciados, denigrados, etiquetados de salvajes y primitivos) como parte del proceso de cambio cultural y de fe, en atención a los lineamientos de la asimilación instituidos por la colonización occidental. Por lo que fue asignado en la región de Katanga, provincia sureña de la actual República Democrática del Congo, donde permaneció durante 29 años.

Sin duda, fueron las posturas asumidas por Tempels como actor (eclesiástico) de la colonización europea, así como erudito y “etnólogo” occidental, las que comprometieron los hallazgos de su investigación a los ojos de sus detractores académicos africanos, desatando críticas severas en contra de sus reflexiones. En realidad, la pregunta era: ¿cómo un misionero occidental que vino a concretar y consolidar la colonización europea a partir de la religión podría realizar un estudio “objetivo” acerca de la filosofía y cosmovivencia del colonizado? Aunque fuera el caso, ¿un tal estudio no tramaría una agenda oculta, como, por ejemplo, la de conocer mejor para dominar?

El estudio del misionero Placide Tempels, aunque dio cuenta de la existencia de una filosofía implícita africana (Connell, 2006) o de una *weltanschauung* africana (Hountondji, 1977), fue agudamente criticado por académicos africanos en cuya primera fila encontramos a Paulin Hountondji, Fabien Eboussi y Marcien Towa, entre otros (Diakité, 2007). Entre las principales posturas en contra de la investigación de Tempels se encuentra el cuestionamiento que planteaba las intenciones colonialistas subyacentes de un estudio hecho por Occidente y para

¹ Dicho libro ha tenido varias ediciones. En este artículo, haremos uso de la edición de 2009

Occidente, de cara a entender la esencia ontológica de la filosofía bantú (pueblo transversal a África subsahariana) para afianzar una sujeción y dominación que permitieran cumplir ágilmente con las necesidades del colonialismo occidental en África (Hountondji, 1977; Rosemann, 1998; Eboussi, 1968; Towa, 1979). Este cuestionamiento fue también compartido por Kodjo-Grandvaux (2022), para quien la obra de Tempels constituye un manual colonial que presenta la cosmovivencia de los pueblos bantús con el fin de adaptar mejor la herramienta colonial de coerción y evangelización.

Para Hountondji (1977), uno de los problemas de dicho libro era que no se dirigía a los africanos, ni tampoco estaba hecho para ellos, sino que los potenciales destinatarios de dicho texto eran particularmente dos categorías de europeos: colonizadores y misioneros, para que conocieran mejor al colonizado y ajustaran consecuentemente la herramienta colonial (Kodjo-Grandvaux (2022) ante un pueblo africano dotado de una cosmovivencia mucho más sofisticada de lo que se pensaba (Tempels, 2009). La indignación de Hountondji radicaba en la intención de Occidente de presentar a los africanos la cosmovivencia africana, definir la *weltanschauung* africana desde una perspectiva *etic*, presentando el sistema de pensamiento africano desde la narrativa occidental. ¿Por qué razón? Pues por la simple razón de que los pueblos bantús no serían capaces de hacerlo por sí mismos; esto es, no podrían desde una mirada *emic* explicar su propia filosofía, sino que era Occidente el que, a través de sus misioneros, estaba llamado a dirigir y juzgar a los negro-africanos, porque supuestamente los había conocido más a ellos que ellos a sí mismos, que tenía esta capacidad de hacerlo (Tempels, 2009; Kakmeni, s. f.; Susaeta, 2010; Kodjo-Grandvaux, 2022).

Esta indignación de Paul Hountondji lo llevó a acuñar junto con su coterráneo Marcien Towa el concepto de *etnofilosofía* para criticar la práctica filosófica de Tempels de cara a relatar la cosmovisión de grupos sociales limitándose a una simple descripción y reconstrucción conjetural de su sistema de pensamiento, entorpeciendo así la esencia de la disciplina de la filosofía, sustentada en demostrar y asumir una postura propia. La investigación de Tempels aparecía a los ojos de Hountondji (1977) y de Towa (1979) como un trabajo enmarcado dentro de la etnofilosofía en tanto como disciplina híbrida ubicada entre la etnología y la filosofía; esto es, como una especie de mezcla de ambas disciplinas que no asume enteramente ni la etnología ni la filosofía (Towa, 1979). De tal modo que, la etnofilosofía vista desde la mirada de Hountondji (1977) y Towa (1979) aparece como el estudio de la lógica de las representaciones colectivas y el pensamiento de sociedades dominadas por la historia oral (Towa, 1979). Esta enmarcación del trabajo de Tempels dentro de la etnofilosofía respondía en realidad a una lógica despectiva destinada a menospreciar una investigación criticada por estudiar el

sistema de pensamiento de los pueblos bantús a partir de una simple descripción carente del rigor metodológico establecido por la disciplina de la filosofía.

A pesar de todas las controversias y críticas, duras en la mayoría de los casos, realizadas al escrito de Tempels, resalta como bien se lo reconoce su principal detractor Paulin Hountondji que:

La [referida] obra abrió el camino para todos los intentos posteriores de reconstruir, a través de la interpretación de las costumbres y tradiciones, los proverbios, las instituciones y diversos datos de la vida cultural de los pueblos africanos, una *weltanschauung* particular, una cosmovisión específica, común a todos los africanos, no afectada por la historia y el cambio y, además, filosófica. (Hountondji, 1977, p. 14)

Así, a primera vista, la relevancia del escrito de Tempels reside en la necesidad para el misionero de reparar la imagen del negro africano² tachada de mentalidad primitiva (Lévy-Bruhl, 1957); esto es, rehabilitar el negro africano y su cultura del menosprecio que habían sido víctimas (Kakmeni, s. f.), mostrando que la cosmovisión de los africanos no se reducía, como se pensaba, a esta mentalidad primitiva indiferente a toda regla de lógica elemental, insensible a la contradicción e impermeable a las lecciones de la experiencia, sino que, descansaba más bien en un sistema razonado del universo, diferente de hecho del sistema de pensamiento occidental, y que, por tanto, merecía valorarse también como sistema filosófico de pensamiento.

Tempels buscaba, entre otros propósitos, sostener que Occidente no había sido capaz de percibir la filosofía implícita africana cuyo contenido descansa esencialmente en la teoría de las fuerzas vitales (Tempels, 2009). El análisis de la esencia ontológica de la identidad de los pueblos bantús permitió a este misionero, convertido en el terreno de la realidad africana en etnofilósofo (Houtoundji, 1977), dar cuenta de que los pueblos bantús tenían una concepción dinámica del ser, comparado con los pueblos occidentales que tenían más bien una noción estática del mismo. Sostuvo Tempels (2009) que para el negro africano todo ser es fuerza vital, no solo por poseerla como atributo o cualidad, sino por ser parte de su esencia. Así, dentro de la concepción bantú del ser, la fuerza vital se torna inseparablemente ligada al ser como propiedad y característica permanente y dinámica. En palabras del autor:

Para los bantús, la fuerza no es un accidente, es incluso más que un accidente necesario, es la esencia del ser. Para ellos la fuerza vital es el ser tal como ese en

² Autores como Towa (1979) y Mbiti (1972), vieron en la obra de Tempels, la intención de subsanar errores del imperialismo cultural occidental (Susaeta, 2010) sostenidos científicamente por teóricos de la Ilustración, como Hegel, Gabineau y Lévy-Bruhl, entre muchos otros, a partir del desarrollo de prejuicios racistas y de discriminación racial que condujeron infortunadamente a la inferiorización del negro-africano, a la negación de su ser como ente dotado de razón, por tanto, a la justificación y normalización de su esclavización y colonización.

su realidad, realizado y capaz de una realización más intensa. [...] Para los bantús, el ser es lo que es fuerza.

El ser es la fuerza, la fuerza es el ser. [Para los occidentales] nuestra noción del ser es "lo que ES", la suya [de los bantús] es "la fuerza que es". Donde nosotros [los occidentales] pensamos en el concepto "ser", ellos [los bantús] utilizan el concepto "fuerza". Donde nosotros [los occidentales] vemos seres concretos, ellos [los bantús] ven fuerzas concretas. Donde nosotros [los occidentales] diríamos que los seres se diferencian por su esencia o naturaleza, los bantús dirían que las fuerzas se diferencian por su esencia o su naturaleza.

Según ellos, existe la fuerza divina y las fuerzas celestes y terrestres, las fuerzas humanas, animales, vegetales e incluso las materiales o minerales. Y consideran a todos estos seres como fuerzas específicamente diferentes y numéricamente distintas.

Es porque todo ser es fuerza, y es sólo como fuerza, que esta categoría fuerza abarca necesariamente a todos los seres: Dios, los hombres vivos y muertos, los animales, las plantas, los minerales. Al ser fuerza, todos esos seres aparecen para los bantús como fuerzas. (Tempels, 2009, pp. 33-34)

Se desprende de lo anterior la importante dimensión filosófica y particularmente metafísica empleada para explicar lo que Connell (2006) llama la filosofía implícita africana; pero, además, resaltan en dichas líneas elementos transversales dentro de la esencia de la reflexión de Tempels que conviene subrayar. Por un lado, Tempels resalta la existencia de un sistema filosófico de pensamiento africano a partir de la ontología, la psicología y la ética subyacentes a los comportamientos y al lenguaje de los pueblos bantús, el cual posiciona al ser africano y su cosmovisión del ser como totalmente diferente en lo ontológico (Cuende, 2008). A partir de una hermenéutica de la vivencia bantú, el autor devela que las categorías metafísicas de los pueblos bantús se reflejan en sus lenguas y sus culturas como canales para entender la ontología africana.

El núcleo central de la argumentación de Tempels parte de que la metafísica bantú de la fuerza vital constituye el valor fundamental de su ser y la esencia de la existencia de los pueblos bantú. Desde el punto de vista ontológico, la filosofía bantú considera al ser como fuerza vital dinámica y cambiante, por tanto, susceptible de aumentar o disminuir, fortalecerse o debilitarse. Con base en esta fuerza vital, cada ser participa de forma interconectada con sus pares en un sistema de fuerzas interactivas donde se crea una conexión entre lo espiritual y lo material. La contribución de cada ser, en este contexto, radica en su capacidad de percibir en lo natural el sentido de lo trascendente y la entrega amorosa como acompañamiento a toda su obra (Cuende, 2008). De ahí que se teje una unidad formal entre las dimensiones espiritual y material, asentada en una interrelación infalible entre la vida individual, social, cultural y religiosa del ser.

Sin duda, estamos ante una visión comunitaria, unitaria y global identitaria fuertemente anclada en las nociones de individuo, clan, etnia, familia, religión, cultura, antepasados o ancestros (Mballa, 2020). En este telón de fondo, el ser bantú destaca por una doble dimensión: relacional y cultural. A partir de la dimensión relacional, se construye desde las relaciones con los demás (Rosemann, 1998; Burgos, 2012), y desde la dimensión cultural, se constituye con base en los acontecimientos conducidos por sus prácticas, costumbres y tradiciones.

En suma, puede retenerse de las reflexiones de Tempels acerca de la *weltanschauung* africana que cada ser bantú está dotado de una fuerza vital con la cual participa de forma interconectada dentro de un sistema de fuerzas interactivas donde el actuar de una fuerza vital en particular genera necesariamente un efecto causal en las demás fuerzas individuales dentro del sistema. En esta dinámica sistémica, cada actor dotado de fuerza vital convertida por su vez en poder vital busca penetrar el núcleo del sistema con el propósito de reforzarlo y consolidarlo. Se trata de un proceso donde la cultura, la religión y la lengua juegan un papel en el reforzamiento del sistema y la consolidación de la vida social ante los retos, problemas y adversidades que enfrenta la sociedad. De manera tal que se manifiesta una relación dialógica entre pueblo y cultura para encontrar respuestas a las necesidades de la comunidad (Acedo y Gomila, 2014).

La *weltanschauung* africana así descrita por Tempels se enmarca en la visión de pensar el otro a partir de las exigencias de la dialéctica existente entre identidad y diferencia. Porque, en su esencia, el ser africano (aprehendido desde la experiencia de los pueblos bantús) tiende a asimilarse e identificarse con el otro, en el marco de la diversidad y el respeto a la diferencia. En palabras de Rosemann (1998), "el ser africano concibe su propia existencia como ligada a la del otro y entrelazada con ella" (p. 293). Esto es, "en el contexto africano [en general], sobre todo en el contexto de las lenguas bantús [en particular] suele afirmarse que la persona se hace persona a través de los demás: yo soy porque nosotros somos" (Burgos, 2012, p. 5; Martín, 2018). Este modo de pensar y de ser del sujeto africano caracterizó finalmente toda una cosmovivencia propia de los pueblos bantús, que Tempels se dio a la tarea (ardua, por las críticas fuertes recibidas) de develar al mundo científico.

De todo lo anterior, es importante hacer precisiones de forma como de fondo. En la forma, el texto de Tempels presenta un sesgo metodológico. Sus reflexiones acerca de la *weltanschauung* africana presentan una limitación de unilateralidad a través de la cual los argumentos destacan como narrativa exclusivamente occidental. Esto es, es Occidente quien presenta unilateralmente a los africanos la cosmovisión africana, desde una perspectiva y narrativa esencialmente *etic*. Ideal hubiera sido una literatura integrada, que tomara en cuenta la perspectiva

de los eruditos y académicos africanos locales en la discusión sobre la cosmovisión africana, haciendo así del negro africano un interlocutor, un sujeto de discusión posible, y evitando pasarlo por “un rostro sin voz que se intenta descifrar, en sí” (Hountondji, 1977, p. 15).

En el fondo, las reflexiones de Tempels acerca de la *weltanschauung* africana revisten por lo menos de una dosis de objetividad, a pesar de suscitar enormes discusiones acerca de las intenciones reales de su investigación. Una cosa es el contenido de una investigación y otra es su intención. Si la intención de la investigación de Tempels fue rebatida no solo por todo el peso colonial que cargaba, sino también por construirse desde una narrativa unilateral y exclusivamente occidental acerca de la cosmovisión africana, hay que reconocer en dicho trabajo una dosis de pertinencia avalada de hecho por muchos de los críticos de Tempels en cuya primera fila encontramos a Hountondji (1977), Eboussi (1968) y Towa (1979), entre otros.

La pertinencia de las reflexiones de Tempels se explica por su influencia en otros estudios que se asentaron y se movieron en los ejes argumentativos establecidos por el misionero belga. Fue el caso del sacerdote ruandés Alexis Kagamé, quien en su escrito *La philosophie bantu-rwandaise de l'êre*, publicado en 1955, concretó su adhesión a la idea de la existencia de una filosofía africana con “la intención de reconstruir las categorías fundamentales de un auténtico pensamiento bantú” (Kakmeni, s. f.; pp. 15-16). Esto es, el escrito de Kagamé aparecía una década después de la publicación de la obra de Tempels, de acuerdo con Hountondji (1977) “como intento de un nativo africano bantú de controlar el fundamento de la teoría expuesta por el excelente misionero [Tempels]” (p. 22). Por otro lado, la *weltanschauung* africana develada por Tempels fue recuperada dentro del espíritu filosófico de la *negritud* (senegalesa) como espina dorsal de la construcción y afirmación de la identidad cultural y nacional post independentista. En efecto, el sistema de pensamiento y la cosmovisión del ser africano (develado desde los pueblos bantús) podría servir, de acuerdo con Senghor (1964), a la reconstrucción de la historia de las memorias colectivas de África subsahariana entorpecida y frustrada por el colonialismo occidental (Susaeta, 2010). Por lo que Léopold Sédar Senghor, primer presidente de la República de Senegal después de la independencia de la década de 1960 se propuso recuperar ese sustrato de la cosmovisión bantú para reconstruir los fundamentos identitarios del Estado senegalés en lo particular, y África subsahariana en general, restaurando por un lado la historia de las memorias colectivas de las sociedades africanas, y por otro, reposicionando sus valores culturales e identitarios.

Cosmovivencia bantú: sustancia y confluencia con la interculturalidad crítica

Si los pueblos bantús abarcan con todos los grupos étnicos que incluyen la familia etnolingüística nigerocongoleña, y que esta destaca a partir de su gran presencia geográfica y ocupación geoespacial por su enorme transversalidad a lo largo y ancho de África subsahariana, puede afirmarse que la cosmovivencia bantú se posiciona también como la cosmovivencia de África subsahariana. El análisis de esta, con base en las reflexiones de Tempels, devela las características de una cosmovivencia (de las fuerzas vitales) asentada en los principios de la unidad en la diversidad, alimentadas por la promoción del pluralismo en la diferencia. Una ontología fundamentada en esencia en la visión de pensar el otro en la diversidad y el respeto a la diferencia. De modo que, en lo idiosincrático, el ser africano subsahariano piensa su propia existencia interconectada con la de los demás (Rosemann, 1998) en un sistema de fuerzas interactuantes donde la persona se hace persona por medio de los demás (Burgos, 2012; Martín, 2018).

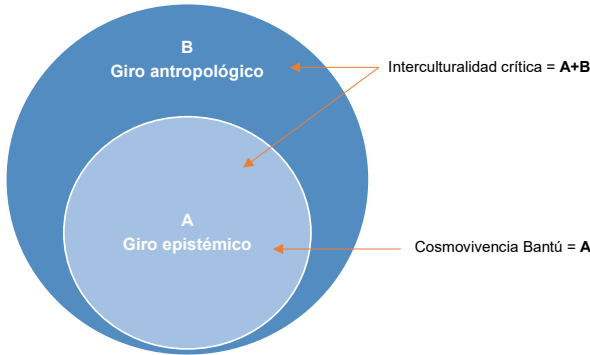
Subyace en este sentido aquí la preeminencia de un modo de vida fundamentado en una interconexión cultural, permeada por una horizontalidad que privilegiaba la convivencia, el respeto y la igualdad sustancial entre las culturas (Cruz, 2013), a partir de un giro epistémico favorable una fronterización flexible (Saldaña, 2022) destinada a construir condiciones de encuentro, de diálogo y de comunicación entre pueblos de diversas culturas (Comboni y Juárez, 2016). Esto habla de una auténtica cosmovivencia construida en África subsahariana antes de la invasión colonial, en cuya manifestación subyace una interculturalidad que en esencia no asumía los postulados de la interculturalidad funcional ni totalmente los de la interculturalidad crítica. Porque, como sucede con la interculturalidad funcional, la cosmovivencia bantú no se reducía a la actitud de abrirse, de aceptar o de incluir al otro sin cuestionar las asimetrías socioculturales y económicas existentes (Tubino, 2011; 2019; Dietz, 2017; Krainer, 2019; Medina y Huamán, 2019). En realidad, la interculturalidad funcional (o neoliberal) suscribe a la coexistencia, la tolerancia y la convivencia entre culturas en un marco de asimetrías y desigualdades culturales, sociales y económicas. Por lo que prevalece en ese contexto de orden neoliberal arraigado en un espectro utópico de la igualdad de oportunidades entre los grupos sociocultural por una promoción del diálogo intercultural que no toca ni combate las causas de la injusticia sociocultural (Dietz, 2017; Tubino, 2019). Dicho de otra forma:

Quando el discurso sobre la interculturalidad sirve —directa o indirectamente— para invisibilizar las crecientes asimetrías sociales, los grandes desniveles culturales internos y todos aquellos problemas que se derivan de una estructura económica y social que excluye sistemáticamente a los sectores subalternizados de nuestras sociedades, entonces es posible decir que se está usando un concepto funcional de interculturalidad pues no cuestiona el sistema post-colonial vigente y facilita su reproducción. (Tubino, 2011, pp. 5-6)

Por otro lado, la cosmovivencia bantú no pretendía ser, como ocurre con la interculturalidad crítica, una alternativa que buscaba revertir situaciones de colonialidad y poscolonialidad atravesadas por historias de sometimiento y subalternización culturales. Tampoco buscaba suprimir las causas de la injusticia colonial enfrentando los poderes hegemónicos, en una lucha entre pueblos y el Estado de cara a reivindicar la autonomía y el reconocimiento de la diversidad cultural de los pueblos desde leyes, instituciones y prácticas (Walsh, 2005a; 2005b; 2010; Fonet-Betancourt, 2006; Dietz, 2017; Krainer, 2019; Tubino y Flores, 2020). Dicho de otra manera, la cosmovivencia bantú no pretendía asumir el giro antropológico de la interculturalidad crítica (Cruz, 2013) anclado en una descolonización y desprendimiento de la colonialidad del poder (Mignolo, 2007; 2013). La cosmovivencia bantú se comprometía esencialmente con un giro epistémico favorable a una interconexión cultural permeada por la horizontalidad como motor de la convivencia, el respeto y la igualdad sustancial entre las culturas.

Desde esa mirada, puede entenderse el giro epistémico como punto de confluencia entre la cosmovivencia bantú y la interculturalidad crítica. Porque, mientras que el primer paradigma de construcción identitaria referido asume principalmente el giro epistémico, el segundo paradigma de construcción identitaria asume por su parte el doble giro epistémico y antropológico.

Figura 2. El giro epistémico como denominador común entre cosmovivencia bantú e interculturalidad crítica



Fuente: elaboración propia.

Así, a pesar de enmarcarse en la época anterior a la invasión colonial, lo interesante es que la cosmovivencia bantú conecta en parte con el paradigma de la interculturalidad crítica presentada y sostenida por autores como Walsh (2005a; 2005b), Dietz (2017), Krainer (2019), Tubino y Flores (2020), entre otros, precisamente en el terreno del giro epistémico que posiciona a la horizontalidad un sustrato esencial y transversal en ambos modelos de construcción identitaria.

Desde ese ángulo, tanto la interculturalidad crítica como la cosmovivencia bantú coinciden en referirse desde el ámbito epistémico a: procesos de relaciones permanentes, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones culturalmente distintas orientadas a generar, construir, propiciar un respeto mutuo, y a un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos por encima de sus diferencias culturales y sociales (Walsh, 2005a, p. 4).

De tal forma que, si bien la interculturalidad crítica y la cosmovivencia bantú se inscribían en contextos diferentes para enfrentar realidades también diferentes, prevalece en ambos paradigmas el denominador común del giro epistémico centrado en una horizontalidad intercultural destinada a igualar, comunicar e incluir diversas culturas y saberes, valorar y proteger la diversidad cultural abogando por el diálogo entre culturas y distintos saberes en un contexto atravesado por una heterogeneidad etnocultural densa. En el particular caso de la cosmovivencia bantú, por ejemplo, la teoría de las fuerzas vitales en la cual se asienta recupera como pilares los principios de la unidad en la diversidad y el respeto a la diferencia cultural dentro de un sistema de fuerzas interactuantes e interconectadas donde la existencia del ser (humano principalmente) y el sentido de su vida (cultural, religiosa, espiritual, social, etc.) aparecen inextricablemente ligados con la de los demás (Rosemann, 1998; Burgos, 2012; Martín, 2018). Esto no quiere decir que, dentro de una cultura, todos sean iguales en todos los ámbitos. Lo son como fuerzas vitales por esencia, pero no lo son necesariamente por las jerarquías existentes en la organización comunitaria que confieren a los mayores o ancianos más autoridad y poder ante los jóvenes, por ejemplo. Por lo que, dentro de cada cultura se habla de una relación vertical o jerárquica entre generaciones que valora la interconexión, la interrelación, la participación y la inclusión; mientras que, entre las culturas y saberes, estamos ante una relación horizontal que iguala no solo las culturas entre sí, sino que también las conecta y las comunica a favor de una convivencia armoniosa en el respecto a la diversidad cultural.

El recurso a la interculturalidad crítica como revalorización y resignificación de los más autóctonos orígenes culturales e idiosincrasias identitarias

Como vimos en líneas anteriores, la gestión de la diversidad etnocultural en los pueblos bantús de África subsahariana antes de la invasión colonial fue enmarcada dentro de una cosmovivencia que logró delinear una auténtica forma de pensar, de ser, de vivir, de actuar y de relacionarse con los demás en esa región del mundo esencialmente enmarcada dentro del giro epistémico, anclado por su parte en la horizontalidad intercultural como principal sustancia y eslabón de la convivencia, el respeto y la igualdad sustancial entre las culturas. Sin embargo, dicha cosmovivencia fue entorpecida durante la colonización occidental

a través de sus modelos de homogeneización identitaria que asimilaron las enormes diversidades etnoculturales africanas. La colonización occidental, al jugar un papel clave en la asimilación forzada, subalternización y deconstrucción de las diversidades étnico-culturales, no logró desdibujar totalmente el hibridismo de las sociedades africanas. Se mantuvieron, aunque desactivadas, las manifestaciones de las diversidades culturales. De modo que, las épocas poscoloniales marcaron una reactivación e intensificación de las diversidades culturales y las solidaridades étnicas como formas de alineamiento y división social de diversos grupos étnicos en torno al devenir político, económico, sociocultural, y sobre todo identitario de los Estados nación africanos. En este último punto, por ejemplo, la etnicidad fue adquiriendo, ante problemas de gestión de la diversidad etnocultural (Flan, 2019; 2022a; 2023a), una dimensión política a raíz de su instrumentalización (Aapengnuo, 2010; Mbodo, 2007) en conflictos de interés nacidos de la difícil gestión identitaria de los Estados pluriculturales africanos. La gestión de la diversidad étnico-cultural devino una problemática sumida, en la mayoría de los casos, en crisis identitarias que incidieron en los procesos de construcción poscolonial de varios países, como Costa de Marfil, Liberia, Ruanda, República Democrática del Congo, Sudán, Burundi, por solo citar estos.

En efecto, después de las independencias en la década de 1960, para la mayoría de los países de África subsahariana la gestión de la diversidad etnocultural en esta región se posicionó como un tema sensible, no solo por ser fuente de grandes controversias, sino también por su fuerte instrumentalización desde dentro como desde fuera. Desde dentro, esta cuestión ha sido en ocasiones manipulada por actores políticos locales o gobiernos en turno (Flan, 2023b; 2023c), de cara a afianzar su legitimidad histórica y cultural en cuyo trasfondo subyace la persecución de intereses políticos (control absoluto y permanente del poder) y económicos. Por lo que dichos actores se han remitido a la ardua tarea de reinventar la nación (Akindès, 2011), reconfigurar su identidad y redefinir sus contornos (Flan, 2023b; 2023c) para dar un contenido diferente y, desde luego, polémico a su representación.

Desde fuera, la cuestión de la gestión de la diversidad etnocultural ha sido instrumentalizada por actores internacionales como ex potencias colonizadoras occidentales que se han servido del desorden o caos establecido en torno a la gestión de la diversidad etnocultural para asegurar su (re)posicionamiento geopolítico y estratégico, en la mayoría de los casos, afectada o comprometida por las acciones de gobiernos en turno consideradas contraproducentes para la supervivencia y funcionamiento de su sistema neocolonial sustentado en un capitalismo depredador (Flan, 2022a). La instrumentalización del desorden (Chabal y Daloz, 1999) latente ocasionado, en este caso, por la gestión de la

diversidad etnocultural deviene por tanto una estrategia a la cual han recurrido actores internacionales para alcanzar sus intereses geopolíticos y estratégicos del momento, así como actores locales (grupos de presión), movimientos sociales insurreccionales (Flan, 2022a), partidos de oposición, entre otros, para acceder al poder político o aferrarse a él.

La amplitud y multidimensionalidad de las dificultades de África subsahariana es innegable. Las problemáticas que aquejan esa parte del mundo son tan variadas que sobrepasan evidentemente el problema de la gestión de la diversidad etnocultural. Sin embargo, este último permanece aún en dicha región como se señaló en líneas anteriores, un tema sensible que es fuente de grandes controversias, crisis de identidad, conflictos intercomunitarios y guerras civiles cruentas, entre otras. La mayoría de las sociedades de este continente se encuentra inmersa en enormes fragmentaciones y polarizaciones nacidas de polémicas sobre el devenir identitario de sus respectivos Estados nación (Flan, 2022a; 2023a; 2023b; 2023c). La gestión de la diversidad etnocultural se convierte así en uno de los temas que más divide a nivel interno a los Estados africanos cuyas realidades etnológicas develan heterogeneidades densas en lo étnico, religioso, cultural y social. De ahí la preeminencia del análisis de la construcción identitaria nacional en África por encima de estudios acerca de las realidades económicas o políticas. La realidad identitaria en África se posiciona, en suma, como la variable independiente cuya problematización brinda, desde luego, elementos pertinentes para discutir y aportar alternativas oportunas a dificultades políticas, económicas y sociales, entre otras problemáticas de esa región.

En este orden de ideas, ante el problema de la gestión de la diversidad etnocultural, una de las alternativas que se sostuvo en esta investigación apunta a un giro decolonial asumido por la interculturalidad crítica para deconstruir las bases de la colonialidad, reconstruir y develar las subjetividades, así como las experiencias y saberes subalternizados (Rincón *et al.*, 2015). Es necesario recalcar que la batalla asumida aquí por la interculturalidad se inscribe en el marco de la poscolonialidad atravesada por historias de invisibilización, sometimiento, asimilación y subalternización culturales, por lo que requiere necesariamente de la cobertura de los dos enfoques del paradigma de la interculturalidad crítica, a saber, el giro antropológico para el desprendimiento de la colonialidad del poder y el cuestionamiento de la injusticia sociocultural y el giro epistémico para la horizontalidad intercultural de reconocimiento, convivencia, respeto e igualdad sustancial entre las culturas.

La pregunta que aquí surge es: ¿qué tan oportuno resultaría recurrir a la interculturalidad crítica como alternativa para subsanar problemas de gestión de la diversidad etnocultural en África subsahariana poscolonial? ¿Qué implica dicha alternativa concretamente?

El recurso a la interculturalidad crítica como alternativa oportuna para subsanar problemas de gestión de la diversidad etnocultural en África subsahariana poscolonial constituye el punto clave en el cual se asienta este trabajo que, para llegar a dicha reflexión, se dio a la tarea de analizar la cosmovivencia bantú antes de la invasión colonial para entender los fundamentos que dan cuenta de la confluencia entre esa cosmovivencia bantú y la interculturalidad crítica. Como pudo notarse, la cosmovivencia bantú construida antes de la invasión colonial mantiene una considerable conexión con la interculturalidad crítica, debido a la prevalencia en ambos modelos de un denominador común establecido en torno al giro epistémico, el cual se sirve del parámetro de la horizontalidad intercultural para propiciar el reconocimiento, la convivencia y el diálogo entre culturas y saberes diversos en un contexto atravesado por una heterogeneidad etnocultural. En este sentido, la propuesta del recurso a la interculturalidad crítica para subsanar problemas de gestión de la diversidad etnocultural en África subsahariana poscolonial responde, por un lado, a esa lógica relacional existente entre la cosmovivencia bantú y la interculturalidad crítica. Lógica relacional a partir de la cual la idea de la interculturalidad no aparecería como algo novedoso o inédito dentro de la cosmovivencia o modo de vida del pueblo bantú, sino más bien como una antigua civilización practicada naturalmente antes de la invasión colonial en esa región, para preservar el buen vivir y la convivencia pacífica en el marco del reconocimiento a la diversidad y el pluralismo cultural. Una antigua civilización que desafortunadamente la colonización occidental y sus repercusiones desdibujaron.

Recurrir por lo tanto a una antigua civilización para subsanar la difícil gestión de la diversidad etnocultural a la cual los pueblos bantús de África subsahariana se han enfrentado después de la colonización, y siguen enfrentando hoy en día, aparecería como una alternativa oportuna, ya que implica en realidad una revalorización propiciada por la resignificación de los más autóctonos orígenes culturales e idiosincrasias identitarias. Una revalorización y resignificación que supone transitar de una interculturalidad *tout court* anclada en el mono giro epistémico a una interculturalidad *crítica* fundamentada en el doble giro epistémico y antropológico capaz de revertir no solo situaciones de colonialidad y poscolonialidad marcadas por historias de sometimiento y subalternización culturales, sino también por subsanar las causas de la injusticia (pos) colonial a partir de la reivindicación de la autonomía y el reconocimiento de la diversidad cultural de los pueblos sometidos e invisibilizados.

La interculturalidad crítica aparece en este sentido, no solamente útil, sino también oportuna, porque responde a la vez a una necesidad y una exigencia de las épocas poscolonial y contemporánea, sobre todo, para aquellas regiones que vivieron la colonización en su expresión más extrema con la asimilación de

sus enormes diversidades etnoculturales, su sojuzgamiento en una colonialidad del poder que negó su existencia, sus saberes y sus culturas. El recurso a la interculturalidad crítica significa operar en dos frentes: primero, posibilitando un giro decolonial (epistémico y antropológico), y por otro lado, permitiendo, en el caso de África subsahariana, recuperar, revalorar y resignificar una civilización anclada en la transformación de la diversidad cultural en un ideal de mediación y de diálogo intercultural en el marco de una humanidad lograda desde un mundo de justicia y de igualdad de oportunidades.

Por otro lado, la propuesta del recurso a la interculturalidad crítica para subsanar problemas de gestión de la diversidad etnocultural en África subsahariana poscolonial responde a la necesidad de recuperar el potencial crítico de la interculturalidad como proyecto ético-político capaz de enfrentar las injusticias socioculturales que minan las construcciones identitarias en varios países del Sur, cuya estructura etnológica se encuentra connaturalmente atravesada por un hibridismo étnico cultural enorme. En este sentido, las aportaciones de la interculturalidad crítica podrían resultar imprescindibles a través de acciones articuladas en torno a políticas públicas redistributivas y participativas de carácter más transformativo que afirmativo. Desde este ángulo, la interculturalidad crítica se convierte en un modelo de liberación fundamentado en una filosofía intercultural (Fornet-Betancourt, 2006) destinada a asumir el reconocimiento de la mayor autoconciencia y autovaloración de voces y culturas excluidas e invisibilizadas desde los discursos hegemónicos (Wences, 2021).

Conclusiones

Entre los temas que más dividen desde dentro a los Estados de África subsahariana se encuentra la cuestión de la gestión de la diversidad etnocultural, porque el continente está atravesado por una heterogeneidad densa en lo étnico, religioso, cultural y social como rasgo connatural. El manejo de esta diversidad etnocultural debe enmarcarse en paradigmas de construcción identitaria que comunican, conectan, valoran y protegen la diversidad cultural y la encaminan hacia un proceso abierto de respeto a la diferencia y a la pluralidad en un escenario pacífico e incluyente, que transforma la diversidad en un ideal de mediación y diálogo intercultural a favor de una humanidad lograda en la justicia e igualdad de oportunidades. En el caso de África subsahariana, se requiere necesariamente un giro decolonial —de corte epistémico y antropológico— que la interculturalidad crítica asumiría plenamente como paradigma de construcción identitaria, para deconstruir la colonialidad del poder y sus corolarios, por un lado, y por otro, (re)construir, reconocer y valorar las culturas y saberes sometidos, entorpecidos e invisibilizados en la época poscolonial. El recurso a la interculturalidad crítica para subsanar crisis identitarias nacidas de

la problemática gestión de la diversidad etnocultural significaría, en este caso, el resurgimiento y reafirmación de una antigua civilización propiciada por el retorno a los más autóctonos orígenes culturales e idiosincrasias identitarias.

Es sin duda un enorme desafío que podría lograrse decididamente a partir de la voluntad política a implementar políticas públicas interculturales integrales, redistributivas y participativas de carácter afirmativo y transformativo que comprometan la participación e interacción del ciudadano intercultural con el gobierno para cimentar una especie de obra pública coproducida por el poder público y el público ciudadano (Aguilar, 2012). Políticas públicas interculturales depuradas de toda concepción etnocéntrica obstinada a homogeneizar a los grupos socioculturales. Es decir, políticas públicas interculturales que no asumen los finalismos universales de homogeneización para imponer unilateralmente los parámetros de buena vida, invisibilizando otras formas de vivir. Sino políticas públicas interculturales de triple descentramiento —hacia abajo, hacia arriba y hacia afuera— que respondan a las exigencias, demandas y necesidades de las diversidades culturales de ser reconocidas como sujeto de derecho desde su diferencia etnocultural. En este sentido, coincidimos con Hernández (2022) en que la implementación de políticas públicas de dimensión intercultural requiere necesariamente anclarse en una serie de parámetros fundamentales: i) deben surgir desde abajo, fuera del ámbito gubernamental; ii) deben hacerse desde un enfoque integrado de derechos humanos, igualdad de género e interculturalidad; iii) no deben responder solamente a la necesidad de incluir a los excluidos, sino transformar ese sistema excluyente para construir otras formas de relación; iv) deben ser integrales, es decir, dirigidas a toda la sociedad, pero con acciones de fortalecimiento intracultural para con los pueblos subordinados; v) deben tener acciones que van más allá del reconocimiento de la diferencia, con la promoción de la diversidad y la convivencia desde diálogos interculturales que comunican y conectan las diversidades culturales, garantizan la distribución equitativa de los recursos y las oportunidades y eliminan los procesos de discriminación y racismo existentes.

Estas disposiciones constituyen algunos de los aspectos esenciales que fundamentarían la implementación de políticas públicas interculturales en el caso de África subsahariana en particular, pero también en diversas regiones del Sur atrapadas desde la era poscolonial en crisis de gestión de la diversidad etnocultural como uno de los mayores problemas que obstaculizan la realización de uno de los mayores desafíos de estos Estados modernos: asumirse como sociedades justas, pacíficas e inclusivas (Flan, 2022b).

Referencias

- Aapengnuo, C. M. (2010, 5 de abril). La mauvaise interprétation des conflits ethniques en Afrique. *Bulletin de la Sécurité Africaine*, (4), 1-6. <https://africacenter.org/fr/publication/la-mauvaise-interpretation-des-conflits-ethniques-en-afrique/>
- Acedo, C. y Gomila, A. (2014). Diversidad étnica, clanes y familia en Ghana. Plataforma económica, social y cultural. En J. Prat i Carós (dir.), *Periferias, fronteras y diálogos: actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español. Tarragona, 2-5 de septiembre de 2014* (pp. 2519-2545). Universitat Rovira i Virgili. <http://dx.doi.org/10.13140/2.1.1038.4641>
- Aguilar, L. F. (2012). *Política pública. Una visión panorámica*. PUNB Bolivia. <https://www.undp.org/es/bolivia/publications/pol%C3%ADtica-p%C3%BAblica-una-visi%C3%B3n-panor%C3%A1mica>
- Amariles, X. (2019). Interculturalidad crítica en América Latina: abriendo caminos. *Revista CoPaLa. Construyendo Paz Latinoamericana*, (8), 227-237. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=668170995015>
- Akindès, F. (2011). La Côte d'Ivoire depuis 1993 : la réinvention risquée d'une nation. En F. Akindès (coord.), *Côte d'Ivoire : la réinvention de soi dans la violence* (pp. 3-38). Codesria.
- Barth, F. (Comp.). (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica.
- Bendor, J. y Rhonda, L. (1989). *The Niger-Congo Languages : A classification and description of Africa's largest language family*. University Press of America.
- Burgos, B. (2012, abril). La filosofía africana [conferencia]. Ciclo dedicado al escritor Bernard-Marie Koltès, Madrid, España. <https://www.studocu.com/es-mx/document/universidad-antropologica-de-guadalajara/nutricion-interaccion-farmacnutrimento/filosofia-africana-bartolome-burgos/22283423>
- Chabal, P. y Daloz, J. P. (1999). *Africa works: Disorder as political instrument*. Indiana University Press.
- Childs, G. T. (2003). *An introduction to african languages*. John Benjamins Publishing Company.
- Comboni, S. y Juárez, J. M. (2016). La interculturalidad como proceso: un diálogo entre saberes. En Contreras, O. y Torres, H. (Coords.), *Diversidad social y cultural: transformaciones y continuidades* (pp. 29-59). Consejo Mexicano de las Ciencias Sociales.
- Connell, R. (2006). Conocimiento indígena y poder global: lecciones de los debates africanos. *Nómadas*, (25), 86-97. <https://nomadas.ucentral.edu.co/index.php/inicio/24-conocimiento-y-experiencia-de-si-nomadas-25/315-conocimiento-indigena-y-poder-global-lecciones-de-los-debates-africanos>
- Cuende González, M. J. (2008). Aproximación al pensamiento de L. S. Senghor. *Magister*, 22, 35-55. <https://reunido.uniovi.es/index.php/MSG/article/view/13785>
- Cruz Rodríguez, E. (2013). Multiculturalismo e interculturalismo: una lectura comparada. *Cuadernos Interculturales*, 11(20), 45-76. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55228138003>
- Crystal, D. (1995). *The Cambridge encyclopedia of language*. Cambridge University Press.
- Diagne, S. B. (2000). Revisiter "La Philosophie bantoue": L'idée d'une grammaire philosophique. *Politique Africaine*, (77), 44-53. <https://doi.org/10.3917/polaf.077.0044>
- Diakitè, S. (2007). La problématique de l'ethnophilosophie dans la pensée de Marcién Towa. *Le Portique*, (2), 1-11. <https://doi.org/10.4000/leportique.1381>

- Dietz, G. (2017). Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles Educativos*, 39(156), 192-207. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982017000200192
- Duarte, F. B. y Paula, R. R. (2016). Diversidade linguística em Moçambique, En I. B. Leite y C. G. Severo (orgs.), *Kadila: culturas e ambientes - Diálogos Brasil-Angola* (pp. 343-362). Blucher. <https://doi.org/10.5151/9788580392111-19>
- Eboussi Boulaga, F. (1968). Le Bantu problématique. *Présence Africaine*, (66), 4-40. <https://doi.org/10.3917/presa.066.0004>
- Flan, G. L. (2019). Construcción identitaria en África. Un análisis desde los estudios de identidad, poder y agencia. *Investigación y Ciencia de la Universidad Autónoma de Aguascalientes*, 27(76), 81-88. <https://doi.org/10.33064/iycuaa2019761804>
- Flan, G. L. (2022a). Movimientos sociales insurreccionales en África occidental: una mirada retrospectiva a la rebelión armada en Costa de Marfil de 2002 a 2011. *Oasis*, (35), 213-233. <https://doi.org/10.18601/16577558.n35.11>
- Flan, G. L. (2022b). Construcción de sociedades justas, pacíficas e inclusivas desde las identidades nacionales. Una aportación a la Agenda 2030. *Ciencias Sociales y Educación*, 11(21), 56-81. <https://doi.org/10.22395/csye.v11n21a3>
- Flan, G. L. (2023a). Gestión de la diversidad etnocultural en la construcción identitaria en África subsahariana. El caso de Costa de Marfil. *Ciencias Sociales y Educación*, 12(23), 211-233. <https://doi.org/10.22395/csye.v12n23a10>
- Flan, G. L. (2023b). Avatares de la implementación del modelo étnico-cultural de nación en la construcción identitaria en África subsahariana: un estudio de caso. *Revista Humanidades*, 13(2). <https://doi.org/10.15517/h.v13i2.53887>
- Flan, G.L (2023c). Construcción identitaria en África subsahariana: reflexiones sobre los sesgos de la implementación del modelo cívico-político de nación en Costa de Marfil. *Humania de Sur* 18(34), 89-111. <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/humaniadelsur/article/view/19424>
- Fornet-Betancourt, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/la%20interculturalidad%20a%20prueba.pdf>
- Freelang. (s. f.). *FREELANG – Cartes linguistiques*. Consultado el 10 de enero de 2022. https://www.freelang.com/familles/cartes_langues.php
- Greenberg, J. (1966). *The Languages of Africa*. Indiana Univ. Press.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Giménez, G. (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, 1(1), 129-144. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102006000100005
- Grimes, B. (2000). *Ethnologue: languages of the world*. Summer Institute of Linguistics International.
- Heine, B. y Nurse, D. (2000). *African Languages: An Introduction*. Cambridge University. Press.
- Hernández, S. E. (2022). *La interculturalidad en las políticas públicas en México*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal).
- Hountondji, P. (1977). *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*. François Maspero.

- Kagame, A. (1955). *La philosophie bantue-rwandaise de l' être (Extraits)*. https://www.kaowarsom.be/en/memoir_131
- Kakmeni, J. (s. f). Interêt de la philosophie negro-africaine. https://www.academia.edu/9819098/Int%C3%A9r%C3%AAt_de_la_philosophie_n%C3%A9gro_africaine
- Kodjo-Grandvaux, S. (2022, 13 de febrero). "La philosophie bantoue" : premier ouvrage occidental à reconnaître l'existence d'une pensée africaine. *Le Monde Afrique*. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2022/02/13/la-philosophie-bantoue-premier-ouvrage-occidental-a-reconnaitre-l-existence-d-une-pensee-africaine_6113509_3212.html
- Krainer, A. (2019). Interculturalidad y su aporte para los proyectos de desarrollo. En G. R. Valarezo (coord.), *Territorio, identidad e interculturalidad* (pp. 25-45). Consorcio de Gobiernos Autónomos Provinciales del Ecuador – Congope; Ediciones Abya-Yala; Incidencia Pública Ecuador. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/57944.pdf>
- Levine, H. (1999). Reconstructing ethnicity. *The Journal of the royal anthropological Institute*, 5(2), 165-180.
- Lévy-Bruhl, L. (1957). *La mentalidad primitiva*. Ediciones Leviatán.
- Malibabo, B. (2006). *Die Bantu-Philosophie von Tempels aus afrikanischer Perspektive*. *Afrikanistik Aegyptologie Online*. <https://www.afrikanistik-aegyptologie-online.de/archiv/2006/268>
- Martín, E. (2018). Ubuntu. Yo soy porque nosotros somos. *Archipiélago. Revista Cultural De Nuestra América*, 25(99), 50. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/archipelago/article/view/78392>
- Mballa, L. V. (2020). Un acercamiento al concepto de comunidad en el universo tradicional negroafricano. *Estudios de Asia y África*, 55(2), 295-324. <https://doi.org/10.24201/eea.v55i2.2488>
- Mbiti, J. (1972). *Religions et philosophies africaines*. Ediciones CLE.
- Mbodo, O. M. (2007). Violences ethniques en Afrique. *Relations*, (715). <https://cjf.qc.ca/revue-relations/publication/article/violences-ethniques-en-afrique/>
- Medina, W. A. y Huamán, J. A. (2019). Utopía y realidad de la interculturalidad crítica con fundamento decolonial. *Horizonte de la Ciencia*, 9(17), 43-53. <https://revistas.uncp.edu.pe/index.php/horizontedelaciencia/article/view/87>
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura: un manifiesto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Siglo del Hombre Editores.
- Rincón, O., Milán, K. y Rincón, O. (2015). El asunto decolonial. Conceptos y debates. *Perspectivas. Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura*, 3(5). 75-95. <https://perspectivas.unermb.web.ve/index.php/Perspectivas/article/view/162>
- Rossantanga-Rignault, G. (2012). Identités et démocraties en Afrique. Entre hypocrisie et faits têtus. *Afrique Contemporaine*, 2(242), 59-71. <https://doi.org/10.3917/afco.242.0059>
- Rosemann, P. (1998). Penser l'Autre : la philosophie africaine en quête d'identité. *Revue Philosophique de Louvain*, 96(2), 285-303. https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1998_num_96_2_7088
- Saldaña, R. (2022). Aproximaciones a la interculturalidad. Una reflexión desde la perspectiva antropológica. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 27(99). <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e7110521>

- Sénghor, L. (1964). *Liberté 1 : Negritud et Humanisme*. Editions du Seuil.
- Susaeta Montoya, F. (2010). ¿Existe una filosofía africana? Precisión de conceptos. En *Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivencia* (pp. 21-44). Ediciones Idea.
- Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales*. Editorial Herder.
- Tempels, P. (2009). *La philosophie bantoue*. Editions de l'Evidence.
- Towa, M. (1979). *L'idée d'une philosophie negro africaine*. Ediciones CLE.
- Tubino, F. y Flores, A. (2020). *Interculturalidad crítica como política de reconocimiento*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tubino, F. (2013): Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En: L. Trapnell y V. Zavala (eds.), *Dilemas educativos ante la diversidad, siglos xx-xxi* (pp. 269-280). Derrama Magisterial.
- Tubino, F. (2019). La interculturalidad crítica latinoamericana como proyecto de justicia. *Forum historiae iuris*. <https://red.pucp.edu.pe/ridei/libros/la-interculturalidad-critica-latinoamericana-como-proyecto-de-justicia/>
- Walsh, C. (2005a). *La interculturalidad en la educación*. Gobierno del Perú; Unicef. [https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con5_uibd.nsf/A52C83D0F22C6E8B05258283006166A3/\\$FILE/LaInterculturalidadEnLaEducaci%C3%B3n.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con5_uibd.nsf/A52C83D0F22C6E8B05258283006166A3/$FILE/LaInterculturalidadEnLaEducaci%C3%B3n.pdf)
- Walsh, C. (2005b). Interculturalidad, conocimientos y decoloniadidad. *Signo y Pensamiento*, 24(46), 39-50. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/4663>
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia y C. Walsh (coords.), *Construyendo interculturalidad crítica* (pp. 75-96). III-CAB. <https://aulaintercultural.org/2010/12/14/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural/>
- Walsh, C. (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad. Perspectivas críticas y políticas. *Visao Global* 15(1-2), 61-74 <https://periodicos.unoesc.edu.br/visaoglobal/article/view/3412>
- Wences, M. I. (2021). Interculturalidad crítica y decolonialidad epistémica. Propuestas desde el pensamiento latinoamericano para un diálogo simétrico. *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales*, 9(1), 152-165. <https://doi.org/10.17502/mrcs.v9i1.448>