

Ancila Nhamo*

Traducción: Valerie Magar

Resumen: La definición de *patrimonio cultural* en África se ha metamorfoseado desde la época precolonial. Muchas comunidades tenían conceptos del patrimonio cultural: su gestión y formas de perpetuación, pero la mayoría quedaron sin documentar y se han perdido con el paso de los años, más aún como consecuencia de la dominación colonial y de las consiguientes rupturas de las tradiciones orales. Constituir un debate sustancial sobre los cambios en las concepciones del patrimonio durante el periodo precolonial es un reto actual, aunque sin duda la agilidad de esas formas de conocer propiciaron algunas medidas de gestión eficaces con las cuales los colonos encontraran gran parte del patrimonio aún existente. Aquí se analiza la evolución de la definición, las percepciones y la gestión del patrimonio durante la época colonial y el África independiente; se explora cómo el patrimonio se ha configurado, desarrollado y utilizado en África a lo largo de ese periodo. La evolución de la noción de patrimonio cultural se vio influida y reflejada en la transformación económica y social suscitada en el continente. Aunque la mayoría de las definiciones oficiales de patrimonio, y la forma en que tal se gestiona y utiliza en África hoy en día sigue derivándose predominantemente del discurso colonial, los conceptos locales han persistido al margen y se están filtrando lentamente en la corriente principal. Así, el documento explora la transformación del patrimonio dentro de marcos dicotómicos, pero a menudo convergentes, de percepción del patrimonio occidental y africano.

Palabras clave: Definición de patrimonio, percepción del patrimonio cultural, conservación del patrimonio en África, colonialismo y patrimonio, historia del patrimonio en África, usos del patrimonio en África.

Postulado: 12.03.2022

Aceptado: 17.01.2023

De tangible a intangible, de inútil a pilar del desarrollo: el cambio de percepción del patrimonio cultural en África

El contexto colonial

aunque los países de África fueron colonizados por distintas potencias europeas (principalmente por Gran Bretaña, Alemania, Francia, Bélgica, España y Portugal), para muchos africanos la experiencia colonial tenía un alto grado de similitud, especialmente en lo relativo a la degradación cultural. Las potencias coloniales tenían distintos enfoques nacionales de la dominación colonial en África; por ejemplo, el enfoque colonial francés era “asimilador”, al igual que el portugués, mientras que la colonización británica y española (en Guinea Ecuatorial y Marruecos) era separatista (MacQueen, 2014). Los británicos se enorgullecían de su gobierno indirecto, que consideraban “respetuoso con las culturas nativas” (Martín-Márquez, 2008: 72) y, por tanto, preservaban el patrimonio de los colonizados. La estrategia de gobierno indirecto utilizaba “estructuras de poder africanas autóctonas, incluidas instituciones locales, reyes, jefes, ancianos, etc., como conductos para la aplicación de las políticas coloniales británicas” (Njoh, 2000: 163). La colonización española fue similar, especialmente en el norte de Marruecos, pero la cultura nativa se consideró menos importante en Guinea Ecuatorial (Martín-Márquez, 2008). Por otro lado, el enfoque de la asimilación rara vez consideraba que las culturas africanas fueran dignas de preservarse

* Universidad de Zimbabwe. Correo electrónico: <ancie2002@gmail.com>.

(Salhi, 2004: 9). En su lugar, se esperaba que los colonizados abandonaran su cultura y su lengua para adoptar el nuevo modo de vida. Por ejemplo, Portugal no se preocupó de proteger la cultura de los lugareños en Mozambique, Angola, Guinea-Bissau y los archipiélagos atlánticos de Cabo Verde y Santo Tomé y Príncipe (MacQueen, 2014). Las colonias se consideraban más bien como provincias de ultramar de un Estado de Portugal. Por lo tanto, la cultura y la historia de Portugal se convirtieron en las de las colonias, para las cuales se consideraba que no habían tenido una historia digna antes de la colonización. Los protectorados alemanes en el continente africano incluían: Togo y Camerún en el oeste, África del Sudoeste Alemana (la actual Namibia) y el este de África alemana (las actuales Tanzania, Ruanda y Burundi) en el este (Bechhaus-Gerst, 2012); sin embargo, su influencia colonial se desvaneció al pasar a manos de otras potencias coloniales tras la Primera Guerra Mundial.

No obstante, como expresa Vansina, casi todas las potencias coloniales de África eran similares en cuanto a “patrones de gobierno, explotación económica, conversión al cristianismo y modernización social” (Vansina, 2010: 3). Todas creían que venían a “civilizar” un continente oscuro, por lo tanto, el impacto de estos lugares coloniales fue similar en todo el continente, en la medida en que abogaban por el abandono del patrimonio cultural africano. Desde el punto de vista colonial, todo lo que definía la africanidad era atrasado y maligno, y por tanto debía abandonarse mediante la civilización. Esta postura era independiente del enfoque nacional del colonialismo; por ejemplo, los agentes coloniales de Marruecos se consideraban en “misión civilizadora” e instaban a su país, España, a emprender la “santa misión” de civilizar al vecino (Chira, 2018). En Guinea Ecuatorial, las creencias religiosas locales “nunca se consideraron dignas de consideración” (Martín-Márquez, 2008). A los locales se les consideraba como menores de edad que no tenían derecho a la propiedad en virtud de la ley (el Patronato de Indígenas), formulada por primera vez en 1904. Ésta se modificó en 1944 para permitir a

los campesinos que se habían casado por la iglesia y eran considerados “buenos cristianos” adquirir parcelas de tierra y disfrutar de otros derechos y responsabilidades legales equivalentes a los de los blancos (Martín-Márquez 2008: 281). Los otros guineanos que no eran agricultores sólo podían alcanzar los mismos derechos después de “demostrar las cualidades religiosas y morales esenciales para una misión superior” (Martín-Márquez, 2008: 281) mediante la obtención de formación avanzada y de los títulos necesarios para ocupar puestos administrativos, médicos y educativos. Por consiguiente, aunque España tenía una estrategia separatista, iba acompañada de una percepción de superioridad racial (y cultural) que instigaba a los africanos locales a aspirar a la transformación cultural y a la occidentalización a través de la educación, el cristianismo y otros nodos culturales.

Por el contrario, las políticas de asimilación obligaron a los nativos a perder sus costumbres tradicionales en pos de la cultura extranjera y la aceptación en el reino foráneo. En Mozambique, “una persona asimilada tenía que comportarse como un portugués en cuanto a cultura y costumbres [...] estar asimilado significaba también perder la cultura personal” (Macamo, 2005: 216). Los que no se habían asimilado eran vistos como parias o “indígenas”, un término que conllevaba connotaciones despectivas (Macamo, 2005: 52). Por ello, al final, tanto los planteamientos asimilacionistas como los separatistas condujeron a la mala percepción del patrimonio cultural africano entre los africanos, que persiste en el periodo poscolonial. Salhi (2004: 9) argumentó que la degradación infligida por el dominio colonial a la cultura fue tan grande que muchos africanos han llegado a sumarse a la denigración de sus logros históricos.

Las definiciones occidentales del patrimonio cultural en África

La conservación del patrimonio en África surgió en el contexto colonial mencionado. En muchos casos, hubo muy pocos esfuerzos por conservar el

patrimonio en las fases iniciales de la colonización. En la mayoría de los casos, los colonos se quedaron perplejos ante la existencia de una cultura material y unas obras de arte exquisitas y sofisticadas, que no esperaban de unos supuestos “nativos atrasados”. Al principio, esta cultura material fue saqueada antes de que los gobiernos de los colonos reconocieran la necesidad de establecer mecanismos de protección. La cultura material saqueada se encuentra actualmente en el centro de los debates sobre devolución y restitución en todo el continente y fuera de él. El prolongado debate sobre la cultura material del Reino de Benín (Nigeria) es un buen ejemplo. Con el tiempo, todo el sistema colonial de conservación del patrimonio en África tuvo inicio con la documentación rudimentaria del patrimonio por parte de los colonos blancos que encontraban lugares y otros artefactos culturales mientras se dedicaban a la agricultura, la minería o la explotación de otros recursos en el continente. Aunque en muchos casos las colonias africanas se establecieron después de que se desarrollaran los procesos de conservación del patrimonio en Europa (Swenson, 2013b), esto no formaba parte del paquete colonial, por lo que se tardó algún tiempo en instituir medidas de protección. Ninguna potencia colonial llegó a África con un plan para preservar el patrimonio.

Debido a la política de dominio indirecto y a la cultura de preservación del patrimonio en su país, Gran Bretaña elaboró políticas de patrimonio para sus colonias mucho antes que Francia y Portugal. Sin embargo, la definición de patrimonio de estas políticas estaba concebida para reflejar su naturaleza eurocéntrica. El patrimonio cultural africano se definía en gran medida por la presencia física de lugares y objetos bellos, un rasgo común entre las potencias coloniales, que puede remontarse al movimiento de conservación europeo del siglo XIX (Swenson, 2013b). De acuerdo con Swenson (2013a y 2013b), durante ese periodo la conservación del patrimonio se convirtió en un sello distintivo de la civilización, por lo que algunas potencias imperiales, como Gran Breta-

ña, se consideraron más civilizadas que sus homólogas europeas debido a su sensibilidad hacia la conservación de monumentos; de modo que los monumentos y objetos de las colonias se conservaban por su estética o encanto, como dijo uno de sus defensores (Swenson, 2013b: 9). Como afirma Kamamba, la definición colonial estaba “fuertemente relacionada con la antigüedad, la durabilidad y la tangibilidad” (Kamamba, 2005: 14), mientras que las definiciones africanas se basaban sobre todo en los componentes espirituales e inmateriales que se plasman en lo material (creencias, tradiciones culturales, costumbres, memoria popular y sistemas de conocimiento autóctonos). La otra gran distinción es que, según el concepto colonial, el patrimonio eran el “pasado” y las antigüedades, mientras que los africanos definían el patrimonio en el presente, es decir, que el pasado y el presente están conectados. Esta distinción entre pasado (antigüedades) y presente justificaba la apropiación del patrimonio y la exclusión de las comunidades locales (Ugwuayi, 2021: 357).

Los marcos legislativos y las instituciones y organizaciones formales de protección del patrimonio afianzaron el concepto de patrimonio como recurso físico “del pasado”, de modo que muchas de las primeras legislaciones del continente iban dirigidas a los “restos antiguos” o “antigüedades” y a los monumentos históricos asociados a la experiencia colonial. En Zimbabwe, por ejemplo, la primera medida de protección fue la promulgación del *Ancient Monuments Protection Ordinance*¹ de 1902, destinada a detener el saqueo de monumentos como Gran Zimbabwe, las ruinas de Khami y otros edificios de piedra (Chipunza, 2005: 42). La primera legislación de Nigeria fue el *Antiquities Ordinance 17*,² de 1953 (Ugwuayi, 2021: 357) y, del mismo modo, en Mauricio, fue el *Ancient Monuments Act*,³ de 1938.

¹ Ordenanza de Protección de Monumentos Antiguos.

² Ordenanza de Antigüedades 17.

³ Ley de Monumentos Antiguos.



Detalle de muro en Khami. Imagen: Archivo del ICCROM.

Con el tiempo, la gestión del patrimonio se convirtió en una tarea académica y elitista llevada a cabo por los colonos coloniales y unos pocos eruditos (Bunu *et al.*, 2020). Las instituciones encargadas del patrimonio en África se unieron a organizaciones internacionales y adhirieron a los procedimientos y protocolos internacionales de gestión del patrimonio (por ejemplo de UNESCO, ICOMOS, ICOM), la mayoría de los cuales eran claramente occidentales. Los colonos coloniales que impulsaban la agenda formal del patrimonio sólo tenían conexión con el patrimonio africano por su atractivo físico y su naturaleza exótica. En Sudáfrica existía un sesgo aparente hacia la monumentalidad, con más de 4 000 monumentos nacionales declarados antes de 1994, año en que el país obtuvo su independencia (Madiba, 2005: 55). La

única información que se recogía de aquellos lugares era la relativa a su ubicación y diseño, sin dejar constancia de su significado cultural. Lo mismo ocurría con lugares monumentales como el Gran Zimbabue, elevado a la categoría de monumento nacional en Zimbabue bajo el gobierno colonial (en 1950), sobre todo por su grandiosidad y estética. En todo ello, la contribución de los africanos fue limitada (Munjeri, 2005; Ndlovu, 2011).

El periodo colonial: la definición africana del patrimonio

Aunque los gobiernos coloniales impulsaban el programa oficial de preservación del patrimonio descrito con anterioridad, los africanos tenían sus modos de



Gran Zimbabue. Imagen: Archivo del ICCROM.

vida, incluida la forma en que definían y gestionaban su patrimonio. En su mayor parte, esas dos definiciones se movían en paralelo, convergiendo sólo en aquellos lugares y objetos patrimoniales considerados monumentalmente significativos por los colonos en donde surgía un conflicto. La definición africana de patrimonio siempre ha sido espiritual y quintaesencialmente inmaterial, que se plasma en lo material (Munjeri, 1995). Los lugares y objetos se valoraban no sólo por su belleza o grandeza física, sino por su “domicilio espiritual” (Munjeri, 1995: 54). Los aspectos inmateriales de los sitios y objetos materiales se veneraban y patrimonializaban tanto como los físicos; lo físico era tan importante como lo metafísico y viceversa. No se trataba de elegir entre uno u otro; lo físico representaba lo espiritual, mientras que el componente espiritual se manifestaba en lo físico.

La definición africana de patrimonio también difería esencialmente de la de los colonos en su conexión con las comunidades presentes más que con el “pasado” (Ugwuayi, 2021). El pasado, el presente y el futuro estaban interconectados; el patrimonio no

era lineal, sino cíclico. En Sudáfrica, por ejemplo, Ndlovu (2011: 127) señala que el clan local Duma atribuía un significado espiritual al abrigo rocoso de Kamberg, uno de los famosos yacimientos de arte rupestre del paisaje inscrito en la lista del Patrimonio Mundial uKhahlamba Drakensberg. En Zimbabue, aunque lugares como Gran Zimbabue, Domboshava, las Cataratas Victoria y Matobo fueron declarados monumentos nacionales por la administración colonial debido a su belleza física, los lugareños los veneraban por su histórica asociación espiritual. Como señalan Taruvinga y Ngoro (2003), la mayoría de aquellos estaban asociados a la producción de lluvia, que se consideraba “participio presente” y no pasado. Estos lugares eran sagrados y estaban protegidos por sistemas de gestión tradicionales que incluían tabúes y restricciones. En el Gran Zimbabue, por ejemplo, los grandes y magníficos muros eran importantes como el hecho de que se trataba de un hogar ancestral, así como de un santuario sagrado que se preservaba mediante varias observaciones y ritos de entrada tradicionales (Mahachi y Kamuhangire, 2009: 44).

Esto no quiere decir que la grandeza física no fuera importante, pero no estaba separada de las otras conexiones. La dicotómica visión africana y occidental del Patrimonio Mundial llevó a Webber Ndoro (2001; 2005) a intitular su investigación “Gran Zimbabue: su monumento, nuestro santuario”, queriendo decir que desde una perspectiva occidental es un monumento, pero para los locales es un santuario. Ejemplos similares son comunes en todo el continente. En Nigeria, por ejemplo, las murallas de Benín se veneraban como límite entre el mundo terrenal y el espiritual, y no sólo por su esplendor y su tamaño, que abarca 6000 kilómetros cuadrados (Eboireme, 2005: 9). Aunque en todos estos lugares la dominación colonial hizo que el concepto occidental ocupara un lugar central en la conservación del patrimonio, no se puede negar la existencia de la esencia africana original; en la mayoría de los casos, la definición africana persistió junto a la colonial durante mucho tiempo.

No obstante, con el paso del tiempo, la influencia del colonialismo se fue filtrando lentamente en la percepción que los africanos tenían de su patrimonio. Desde el inicio de los encuentros coloniales, las prácticas culturales y la cultura material africanas fueron difamadas y alienadas a través de la educación misionera, la evangelización y otras prácticas e instituciones coloniales. Como el patrimonio cultural africano se consideraba atrasado, pagano y anticientífico, se esperaba que quienes recibieran educación occidental o se convirtieran al cristianismo no siguieran practicando la cultura africana ni veneraran el patrimonio cultural. Jeater (2007) presenta un buen ejemplo del proceso de colonialidad en su análisis de los encuentros coloniales en el este de Zimbabue, en una zona concreta, conocida en el pasado como Melsester y que ahora forma parte de los distritos de Chimanimani y Chipinge. Los primeros misioneros y comisionados coloniales nativos de aquellas zonas tacharon a la cultura africana (o lo que ellos denominaban la *mente nativa*) de irracional, supersticiosa y acientífica, mientras que proyectaron los estilos de vida angloamericanos como superiores, racionales y “científicos” (Jeater, 2007). Los misio-

neros consideraban a la mente nativa como una influencia contaminada, un conocimiento del mal que no se asociaba con los africanos educados sino con los paganos (africanos incultos y no convertidos). Como los misioneros fueron los primeros en ofrecer educación occidental en la zona, se esperaba que los conversos locales y los estudiantes demostraran “buenas pruebas para cambiar sus vidas” vistiendo ropa occidental, construyendo casas occidentales (es decir, casas de ladrillo cuadradas) y exhibiendo un razonamiento empírico como forma de “cortarse a sí mismos de las viejas influencias paganas” (Jeater, 2007: 103). Lo tradicional se consideraba la “vida antigua del pecado” y la artesanía y la cultura material locales como la manifestación física del paganismo (Jeater, 2007: 103). Los administradores coloniales siguieron la misma trayectoria a la hora de imponer las leyes y formas occidentales de resolver disputas, pues los métodos locales se consideraban costumbres primitivas y a menudo quedaban anuladas por las “prácticas civilizadas” superiores, y se esperaba que la ley y las costumbres nativas se atrofiaran a medida que los africanos se ilustraran (Jeater, 2007: 80). Aunque las costumbres perduraron y más tarde se codificaron en el derecho consuetudinario, los encuentros iniciales con las leyes y prácticas jurídicas africanas ya habían afianzado su “primitivismo e irracionalidad”.

Lo que describe Jeater de los encuentros iniciales entre africanos y agentes coloniales en Melsester no es único. Fue un hecho común en toda el África colonizada. Seroto (2018) describe experiencias similares en relación con la educación de la misión suiza ofrecida en la Escuela Normal Lemana de Sudáfrica. La misión suiza perpetuó la noción de que la “espiritualidad de los pueblos indígenas es atrasada, incivilizada y estúpida”. Seroto (2018: 9) ha argumentado que el sistema educativo ofrecido por los misioneros en Sudáfrica contribuyó al “espiritualicidio” y al “epistemicidio” de la espiritualidad y el conocimiento africanos. En Burundi, vestigios de antiguos recintos reales, templos antiguos y cementerios de los reyes, las reinas madres y las reinas hermanas, así como muchos árboles y arbustos sa-

grados fueron destruidos por las misiones católicas en su lucha contra el paganismo (Niyonkuru, 1995). Se establecieron parroquias y misiones en los recintos reales y se prohibieron los ritos asociados a aquellos lugares culturales con la esperanza de que desaparecieran.

En la República Democrática del Congo (entonces Congo Belga), se registraron experiencias comparables entre los kuba del Reino Kuba. Vansina (2010) señala que, antes de la colonización, la cultura material icónica de los kuba eran sus patrones de vestimenta tradicionales, que constituían un importante marcador de identidad común y una medida de distinción respecto a sus vecinos (Vansina, 2010: 304); sin embargo, esta cultura material tan distintiva de los kuba acabó siendo abandonada por la educación, la religión y la urbanización occidentales (Vansina, 2010: 319, 321). Según Vansina, la adopción generalizada de la ropa occidental puede atribuirse principalmente a la propaganda misionera católica que incitó a las mujeres a cubrirse más de lo que era posible con los trajes tradicionales. En 1937, “cuando las hermanas abrieron su escuela, exigieron a sus chicas que llevaran vestidos o blusas, y unos años más tarde la mayoría de los chicos de las escuelas de la misión central también empezaron a llevar camisas y pantalones cortos”, como señaló Vansina (2010: 306).

Historias de encuentros similares son habituales en el África francófona, así como en los países que estuvieron bajo dominio alemán y español. Debido a todos estos sentimientos, la perspectiva occidental del patrimonio permeó poco a poco en la mentalidad africana, especialmente en la de la clase media emergente, y eso marcó el inicio de una alienación mental del patrimonio que ha persistido hasta la actualidad. Como dice Kamal Salhi (2004), refiriéndose a las colonias francesas, la retirada del gobierno colonial dejó en pie las estructuras e instituciones coloniales mucho después de que los países en los que se establecieron obtuvieran su independencia. Este legado ha influido en la socialización de las generaciones posteriores, perpetuando la colonialidad incluso entre quienes nunca vivieron la colonización.

El periodo poscolonial y las reverberaciones coloniales

En muchos países africanos, la independencia trajo consigo la esperanza de recuperar las tradiciones y normas culturales. Las personas que aún mantenían fuertes vínculos pero habían sido alejadas de los lugares de su patrimonio cultural vieron en la consecución de la independencia una oportunidad para la recuperación cultural. Incluso para la mayoría de los líderes africanos, “la necesidad de restaurar los valores y el orgullo culturales perdidos” se integró a la agenda poscolonial (Pwiti y Ndoro, 1999). Muchos de esos líderes mostraron su celo por restaurar la dignidad de las tradiciones culturales y la historia africanas. Por ejemplo, al abogar por el renacimiento, la conservación y la escritura de la historia africana, sir Seretse Khama, el primer presidente de Botsuana, argumentó que “una nación sin historia es una nación perdida, un pueblo sin pasado es un pueblo sin alma”.⁴ En su discurso inaugural de la independencia, Robert Mugabe, entonces primer ministro de Zimbabue, afirmó que “la independencia nos otorgará una nueva perspectiva y, de hecho, una nueva historia y un nuevo pasado” (Garlake, 1982: 15). De acuerdo con ese pensamiento, la mayoría de los países iniciaron programas de reactivación cultural que incluían la promoción cultural a través de compañías de danza tradicional, grupos de teatro, música y la apertura del acceso a instituciones culturales como museos y galerías de arte (Pwiti y Ndoro, 1999). Las instituciones patrimoniales se vieron como posibles puertas de entrada a esa recuperación cultural. Por ejemplo, se recurrió a los museos como centros educativos accesibles a todos. Zimbabue recurrió al desarrollo de sitios arqueológicos como recursos educativos culturales para las escuelas locales y como centros culturales para la población local (Pwiti y Ndoro, 1999).

Sea como fuere, muchas de aquellas iniciativas cosecharon escaso éxito; Pwiti y Ndoro (1999) argu-

⁴ Disponible en <<http://www.thuto.org/ubh/bw/skquote1.htm>>.

mentaron que fracasaron debido a las percepciones negativas y las malas relaciones que las comunidades locales tenían con el patrimonio cultural como resultado de los duraderos legados del dogma colonial que se manifiestan en las autoidentidades negativas a nivel individual, institucional y nacional. En el ámbito nacional, aunque tenían la voluntad de volver a la tradición, la mayoría de los dirigentes africanos seguían utilizando las placas de gobierno coloniales con las leyes y políticas coloniales. Por lo tanto, encajaban bien con lo que Amílcar Cabral (citado por Ishemo, 1995: 210) llamaba *vacilantes*, que por un lado querían transmitir los elementos culturales autóctonos y, sin embargo, vivían material y espiritualmente según la cultura de sus antiguos colonizadores con el pretexto del desarrollo y la modernidad. Así pues, las iniciativas se vieron sofocadas por la falta de políticas de apoyo al cambio.

En el ámbito institucional, las dependencias encargadas del patrimonio seguían usando definiciones occidentalizadas respecto de la forma de gestionar, proteger y utilizar el patrimonio. Las autoridades del patrimonio poscolonial “simplemente adoptaron esos valores ajenos a expensas de las preocupaciones y aspiraciones locales” (Chirikure *et al.*, 2010) y continuaron con los sistemas coloniales establecidos. Las instituciones patrimoniales formales, dirigidas por occidentales bajo el gobierno colonial, pasaron a manos africanas con la independencia. Esas instituciones y sus políticas rectoras permanecieron inalteradas durante muchos años después de la independencia. Así ocurrió en Zambia, Zimbabue y Kenia, donde se tardó más de veinte años en derogar la legislación sobre patrimonio (Negri, 2005). Muchas de aquellas instituciones del patrimonio no estaban en contacto con las expectativas de la mayoría de la población y, en algunos casos, los sistemas de gestión provocaron enfrentamientos con las partes interesadas locales.

Incluso para los países que derogaron sus legislaciones poco después de alcanzar la independencia, la lucha por deshacerse de los residuos coloniales en la gestión del patrimonio fue una ardua batalla. Nigeria, por ejemplo, derogó su legislación sobre patrimonio en 1953, en la época en que

el país avanzaba hacia una gobernanza propia, y en 1979 se promulgó un nuevo decreto, pero el trasfondo colonial permaneció (Negri, 2005). Las nuevas leyes apenas tuvieron en cuenta las definiciones africanas de patrimonio y los sistemas tradicionales de gestión (Osuagwu, 2005). La situación sudafricana, aunque ligeramente diferente, presentaba muchas similitudes. La legislación se modificó en 1999, cinco años después de alcanzar la independencia en 1994. Durante un tiempo, Sudáfrica fue elogiada como pionera en la renovación legislativa, ya que la nueva ley intentaba resolver muchos de los problemas que aquejaban a los sistemas de gestión de la época del *apartheid*. Entre ellos figuraban aspectos como el énfasis eurocéntrico en lo material, sin incluir los aspectos inmateriales y la exclusión de las comunidades locales en la gestión del patrimonio (Hall, 2005); sin embargo, la aplicación de la legislación estuvo plagada de graves problemas, ya que no se produjeron cambios importantes en la estructura de gestión y, en la mayoría de los casos, el personal de estas instituciones patrimoniales siguió siendo predominantemente blanco y continuó con el *statu quo*. Así pues, los cambios no tuvieron el alcance previsto. El sistema de gestión siguió siendo típicamente occidental, y Ndlovu (2011: 124) sostiene que el carácter “científico” colonial de la gestión del patrimonio no se erradicó del todo con la promulgación de la nueva legislación. Durante un tiempo después de la independencia, se llegó a pensar que algunos miembros de la fraternidad del patrimonio sabotearan la transformación al no apoyar a los africanos para que ascendieran en el sistema (Ndlovu, 2009). Por ello, se exigía un programa de transformación que permitiera hacer realidad los ideales de la nueva legislación (Smith, 2009; Ndlovu, 2011). En arqueología, una “banda de tres” inició la redacción de una Carta de Transformación en 2005, que establecía una agenda transformadora para incluir a los arqueólogos africanos en todos los aspectos de la disciplina: investigación, docencia, museos, gestión de recursos culturales, etcétera (Ndlovu, 2009). Esta carta fue adoptada por la Asociación de Arqueólogos Profesionales de África Austral en 2008, y desde entonces se han realizado algunas mejoras.

Otros países que con anterioridad no contaban con instituciones patrimoniales establecidas también se vieron atrapados en este atolladero colonial porque empezaron a establecer instituciones patrimoniales similares a las que existían en sus vecinos, adoptando una legislación con trasfondo colonial. Negri (2005: 6) pone el ejemplo de la legislación de Malawi, Lesotho y Seychelles, pero Botsuana es otro ejemplo en el que la gestión del patrimonio no fue un fenómeno bien establecido durante el periodo colonial, ya que el país era un protectorado británico cuyas estructuras coloniales se gestionaban desde el exterior, principalmente a través de Sudáfrica. Por ello, cuando el país obtuvo su independencia, estableció estructuras formales para la gestión del patrimonio (Walker, 1991; Mmutle, 2005). Lo mismo puede decirse de Malawi, que formaba parte de la Federación de Rodesia y Nyasalandia. En lugar de desarrollar sus propios sistemas de gestión del patrimonio, teniendo en cuenta las sensibilidades africanas, estos países tomaron prestados los sistemas de gestión de sus vecinos, incluido el trasfondo colonial que había en ellos.

La definición colonial del patrimonio cultural y su gestión en África fue perpetuada además por instituciones internacionales como la UNESCO, el ICCROM, el ICOM, etcétera, que abogaban por sistemas de gestión predominantemente occidentales. Por ejemplo, el proceso de inscripción de sitios en la Lista del Patrimonio Mundial hacía hincapié en el carácter físico del patrimonio. La selección del patrimonio cultural se basaba en seis criterios, y sólo el criterio *vi* se refería a creencias o ideas (UNESCO, 1984). Sin embargo, el criterio *vi* tenía un “descargo de responsabilidad” con énfasis entre corchetes en el sentido de que sólo podía utilizarse en circunstancias excepcionales e, incluso entonces, no debía ser el criterio central, sino estar en conjunción con los demás criterios (UNESCO, 1994). Lo anterior ha llevado a silenciar los aspectos espirituales de la mayoría de los bienes africanos inscritos en la Lista, apuntalando así la caracterización colonial del patrimonio cultural. Por ejemplo, el Gran Zimbabue fue inscrito en 1986, seis años después de que Zimbabue alcanzara su independencia. Aunque se utilizó el criterio *vi* como parte de la justificación,

no se hacía hincapié en la espiritualidad y el carácter sagrado del sitio. Más bien, el criterio *vi* hacía hincapié en el hecho de que el país tomaba su nombre y su emblema del sitio. Por lo tanto, los criterios utilizados para la inscripción en la Lista hacían hincapié en el carácter físico de sus definiciones y en todos los aspectos de su gestión, protección y uso. El otro buen ejemplo son los edificios tradicionales asante de Ghana, inscritos en 1980. Aunque eran santuarios del pueblo ashanti, fueron nominados según el criterio *v*, que se centra en la interacción con el entorno. Lo mismo puede decirse de los palacios reales de Abomey (Benín), inscritos en 1985, basándose en los criterios *iii* y *iv*, es decir, que eran testimonio de una civilización desaparecida y a la vez una muestra excepcional de conjunto arquitectónico. Los ejemplos son demasiados para mencionarlos.

Los vestigios de la dominación colonial, por desgracia, no se disiparon con la consecución de la independencia política tanto en lo individual como en lo social. La mentalidad colonial, que consideraba la herencia africana como maligna, atrasada e incivilizada, se había arraigado en la población. En el momento de la independencia, se produjo una situación en la que la mayoría de la gente tenía dificultades para identificarse con la definición occidental de patrimonio y encontrarle sentido, mientras que las definiciones africanas se percibían ahora como inaceptables (malvadas, atrasadas, tradicionales). Como sostiene Mignolo (2011), la colonialidad se escondía bajo la retórica de la modernidad. Todos los atributos occidentales que se alababan por “civilizar” a los africanos durante el periodo colonial se convirtieron en signos de modernidad en el periodo poscolonial. De ese modo, el patrimonio, antes alienado, siguió desempeñando un papel periférico en la vida de la población africana, salvo para unos pocos que mantenían estrechos vínculos con su pasado, así como para los gestores profesionales del patrimonio, los arqueólogos y otras personas con intereses antropológicos. Esto dejó en el limbo la relación entre los africanos y su patrimonio. Hoy en día, los jóvenes africanos saben menos de su patrimonio que de los modos occidentales de modernidad.



Edificios tradicionales en Ghana. Imagen: Joy Agyepong © CC BY-SA 4.0.

Secuelas de la independencia

Aunque la consecución de la independencia no supuso un cambio inmediato en la definición oficial, la gestión y el uso del patrimonio, las libertades asociadas a ella acabaron provocando el descontento con las epistemologías coloniales. Este proceso se produjo en un contexto de evolución socioeconómica que exigía un cambio transformador. En África, la agenda decolonial se ha estado cocinando a fuego lento durante mucho tiempo hasta que ha llegado a su punto álgido en los últimos años. Los cambios sociales relacionados con la identidad y la autoestima también han ido cobrando importancia. Por otra parte, se ha tomado conciencia de las perspectivas económicas que puede ofrecer la explotación extensiva de los recursos del patrimonio africano. Por consiguiente, a medida que nos adentramos en la tercera década del siglo, la definición, gestión y utilización del patrimonio africano parece estar a punto de experimentar una transformación radical.

Recuperación del patrimonio y las prácticas culturales

Al igual que ocurrió con el sometimiento colonial, la alienación mental poscolonial no fue total. Algunos individuos y líderes tradicionales siguieron manteniendo un fuerte vínculo con su patrimonio. Para ellos, se suponía que la independencia traería una sensación de libertad para perseguir su patrimonio, pero debido a los factores comentados anteriormente, esto rara vez se hizo realidad de inmediato; sin embargo, algunos continuaron la lucha (Dande y Mujere, 2019). En Zimbabue, el caso de Sekuru Mushore de Nharira es un buen ejemplo: era el médium espiritual del clan Nyamweda que fue expulsado por la fuerza de su tierra ancestral en Nharira Hills durante el periodo colonial. Las colinas albergaban los santuarios del clan, las tumbas ancestrales, y eran lugar de rituales. Tras la desposesión del clan Nyamweda, la zona se convirtió en una granja comercial propiedad de un granjero blanco. En la década de 1960, Sekuru Mushore lideró un intento de

recuperación de la tierra ancestral, pero el gobierno colonial volvió a desalojarlo a él y a su pueblo. Tras la independencia, hizo numerosos intentos de recuperar las colinas, pero fue rechazado por el sistema de propiedad de la tierra, que favorecía al agricultor blanco que poseía los títulos de propiedad. Esto no le desanimó y siguió luchando, hasta que en 1996 se trasladó por la fuerza a las colinas con 200 parientes, lo que provocó una larga batalla judicial y presiones políticas por ambas partes (Munjeri, 1995). El conflicto terminó en el año 2000, con la declaración de las colinas como monumento nacional y la concesión al clan Nyamweda del derecho a practicar sus rituales y ceremonias para hacer llover sin ser molestados. Los miembros del clan también fueron reasentados en los alrededores de las colinas.

La historia de Sekuru Mushore no es única. Hay varios casos de personas que lucharon por reclamar su patrimonio, pero a menudo se vieron frustrados por los regímenes coloniales y las políticas gubernamentales poscoloniales, aunque no se rindieron. Manyanga (2003) habla de reivindicaciones similares en Ntaba zika Mambo, un yacimiento arqueológico del oeste de Zimbabue. Tras el inicio de la redistribución acelerada de tierras en Zimbabue en 2000, miles de reclamantes se presentaron para exigir el retorno a sus hogares ancestrales (Dande y Mujere, 2019; Mujere, 2021). La mayoría de ellos habían intentado recuperar, sin éxito, sus lugares patrimoniales. Aprovecharon el Programa de Redistribución Rápida de Tierras 2000-2004 (FTLRP, por sus siglas en inglés) como una oportunidad para reclamar su patrimonio. Esas reclamaciones se basaban a menudo en la existencia de lugares patrimoniales como tumbas, santuarios y casas ancestrales. La devolución no se limitaba a la custodia, sino que a menudo se trataba de conseguir la proximidad para permitir que se celebraran los ritos y rituales necesarios. El Gobierno de Zimbabue no dio prioridad a la restitución de tierras en función de las reivindicaciones patrimoniales, de nuevo, un reto político poscolonial; no obstante, varios reclamantes consiguieron ser reasentados en sus tierras ancestrales, cerca de su patrimonio (Dande y Mujere, 2019). Los vínculos de la comunidad con el

patrimonio también comenzaron a ocupar un lugar central en los círculos académicos y profesionales (por ejemplo, Chirikure y Pwiti, 2008; Manyanga, 2003; Dande y Mujere, 2019; Mujere, 2021).

Lo ocurrido en Zimbabue se está reproduciendo en Sudáfrica, Namibia y otros países del sur de África (Bezerra, 2018; Bezerra y Paphitis, 2021; Ng'ong'ola, 2013; Africanglobe, 2015). Los éxitos en la reconexión con el patrimonio se convirtieron en un punto de inflexión en la valorización del patrimonio. El patrimonio pasó a ser valioso para muchos que podían utilizarlo para reivindicar la tierra y extraer de ésta un sentimiento de identidad.

Reintegración de la “africanidad” en la gestión del patrimonio cultural

Las definiciones africanas tardaron mucho tiempo en integrarse en la gestión del patrimonio tras la consecución de un África libre del colonialismo, pero el cambio se ha ido acelerando desde el año 2000. Tales modificaciones fueron posibles, en parte, gracias a la evolución de los marcos que también se estaba produciendo en la escena internacional, donde las perspectivas no occidentales del patrimonio estaban obteniendo reconocimiento en las políticas y los principios rectores de la gestión del patrimonio. El *Documento de Nara sobre la Autenticidad* (1994) puso de manifiesto la inaceptabilidad de universalizar la definición occidental del patrimonio y las prácticas de conservación. Por otra parte, los profesionales africanos del patrimonio también expresaban su descontento con las definiciones occidentales, especialmente las que definían los procesos de inscripción en la Lista del Patrimonio Mundial (por ejemplo, Munjeri *et al.*, 1995). Además, la primera década del siglo XXI se asoció en general con un impulso global decolonial para rechazar el dominio de las epistemologías occidentales (Ugwuayi, 2021: 358). Todo ello ha dado lugar a la progresiva reintegración de las definiciones africanas del patrimonio cultural en el continente.

Los cambios en los marcos internacionales se compactaron con la adopción en 2003 de la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial*.

La convención reconoce los conceptos africanos de patrimonio, así como el hecho de que el patrimonio forma parte de lo “vivo” y no sólo de los vestigios del pasado. El hecho de que la convención fuera adoptada por el ICOMOS en una reunión celebrada en África (Zimbabue) fue simbólico de la recuperación de la definición africana de patrimonio. Por otro lado, también se introdujeron cambios notables en el proceso de inscripción en la Lista del Patrimonio Mundial, donde los criterios para las candidaturas se modificaron en las *Directrices operativas* en 2004 para incluir lo siguiente. Los criterios se modificaron como sigue:

(ii) mostrar un importante intercambio de valores humanos, a lo largo de cierto tiempo o dentro de un área cultural del mundo, sobre la evolución de la arquitectura o la tecnología, las artes monumentales, el urbanismo o el diseño paisajístico;

(iii) ser un testimonio único, o al menos excepcional, de una tradición cultural o de una civilización viva o desaparecida;

(iv) ser un ejemplo destacado de un tipo de edificio, conjunto arquitectónico o tecnológico o paisaje que ilustre (una) etapa(s) significativa(s) de la historia de la humanidad;

(v) ser un ejemplo destacado de un asentamiento humano tradicional, de un uso de la tierra o del mar que sea representativo de una cultura (o culturas), o de la interacción humana con el medio ambiente, especialmente cuando se haya vuelto vulnerable bajo el impacto de un cambio irreversible;

(vi) estar directa o materialmente asociado con acontecimientos o tradiciones vivas, con ideas, o con creencias, con obras artísticas y literarias de destacada significación universal. (El Comité considera que este criterio debe utilizarse preferentemente junto con otros criterios).

En consecuencia, se han producido cambios drásticos en el discurso de la gestión del patrimonio africano. Los cambios incluyen la revisión (o modificación) de las leyes de patrimonio y la elaboración de nuevas políticas y marcos. La inclusión de las comunidades locales en el proceso de toma de decisiones

en los sitios patrimoniales fue un indicador significativo de la intención de alejarse de los rígidos controles formales del patrimonio del periodo colonial (Chirikure y Pwiti, 2008; Chirikure *et al.*, 2010; Bunu *et al.*, 2020; Mokoena, 2017). La participación comunitaria se ha convertido en una norma en toda África (Schmidt, 2014). Este avance vino acompañado de un mayor acceso, lo que permitió la participación de las partes interesadas y una consideración especial del patrimonio inmaterial, especialmente asociado a los monumentos. Esto se ha legislado en países como Sudáfrica (1999), Botsuana (2001), Kenia (2006) y Mali (2010). En algunos países, los cambios en la práctica de la gestión del patrimonio empezaron a aplicarse sin que se produjeran ajustes en el marco jurídico de apoyo. Se reconoce el uso de métodos y sistemas “tradicionales”, incluido el reconocimiento de las autoridades tradicionales (Jopela, 2011; Abungu y Katana, 2016; Boko, 2016) y ellos se han convertido en la corriente principal (Chirikure *et al.*, 2017; Hussein y Armitage, 2014). En Zimbabue, por ejemplo, la participación de la comunidad en la gestión del patrimonio se asumió a todos los niveles a pesar de que no estaba contemplada en la legislación (Mahachi y Kamuhangire, 2009). Las partes interesadas locales han ganado peso en la gestión de los lugares patrimoniales, ya que la consulta a los líderes tradicionales y a las comunidades locales se ha convertido en algo habitual (Chirikure y Pwiti, 2008). La consideración de las comunidades locales en la gestión del patrimonio facilita la integración de las costumbres africanas, las prácticas tradicionales de conservación y las percepciones en la gestión, protección y utilización del patrimonio. Aunque el camino aún es largo, todos estos avances devuelven cierta confianza y valor al patrimonio africano.

Los ensordecedores clamores a la descolonización

Probablemente, los mayores hitos pueden atribuirse a los omnipresentes llamamientos a la descolonización de los grilletes mentales del colonialismo. La falta de transformación general de la gobernanza colonial en las esferas social, económica y política ha

sido objeto de un creciente escrutinio por parte de políticos, académicos y otros africanos que abogan por el cambio a través de un proceso de descolonización. Antes de la independencia, la descolonización se centraba en liberar al continente de los grilletes de la gobernanza colonial. Pero, con la independencia de Sudáfrica en 1994, el continente se liberó “políticamente” del dominio colonial, aunque, por la experiencia de muchas naciones africanas, ya era evidente que la independencia política por sí sola no bastaba. Luminarias como Ngũgĩ wa Thiong’o (1986), Fanon (véase Maldonado-Torres, 2017) y Cbral (véase Rabaka, 2021) revelaron hace tiempo los efectos psicológicos del colonialismo en la mentalidad africana y abogaron por la descolonización mental (colonialidad). Hace tiempo que es obvio que el cambio que supuso la independencia política consistió únicamente en la sustitución de los funcionarios blancos por los negros, sin cambios en otras esferas. Si no se desvincula de la colonialidad, África seguiría bajo las influencias occidentales social, económica e incluso políticamente a través del control de las relaciones de poder. Al igual que en otras antiguas colonias de América Latina y Asia, la dominación occidental continuó en diversas esferas de la vida de la población local. Todavía existía la colonialidad del poder, así como la dominación en el conocimiento y la producción de conocimiento (colonialidad del conocimiento) (Mignolo, 2011) con las antiguas colonias francesas estrechamente controladas por los ideales franceses, mientras que el África anglófona estaba alineada con el Reino Unido y otros países anglófonos del primer mundo. Nada refleja esto mejor que las actitudes hacia el patrimonio cultural.

La lucha por la descolonización ha sido larga y ardua para el continente. En los círculos académicos se han empleado muchos marcos desde los años sesenta para intentar desenredar a los africanos de las garras de la colonialidad. Entre ellos se incluyen los marcos y epistemologías poscoloniales (surgidos en la década de 1960) de descolonización (década de 1990) y de decolonialidad (década de 2000), un enfoque que eleva los logros locales como forma de contrarrestar la colonialidad (de Sousa Santos, 2021);

sin embargo, el discurso decolonial llegó tarde a la gestión del patrimonio, siendo quizás una de las primeras incursiones la publicación de Ndoro y Pwiti en 1999, *Legacy of colonialism: Perceptions of the cultural heritage in Southern Africa, with special reference to Zimbabwe*. Hubo pocos seguimientos inmediatos hasta finales de la década de 2000, con la publicación del compendio editado por Schmidt en 2009. Después de eso, la teoría poscolonial se apoderó de la gestión del patrimonio africano, especialmente en el África subsahariana. Lane (2011) sostiene que los defensores de esa teoría son de tres tipos: los que adoptan el modelo del pasado aprovechable, los que optan por el modelo de las epistemologías indígenas y los que combinan ambos. El modelo del pasado aprovechable considera el patrimonio como un recurso que debería “producir conocimientos prácticos en beneficio de los miembros [...]” de las sociedades africanas, mientras que las epistemologías indígenas hacen hincapié en “comprender y escribir sobre el pasado utilizando sistemas de conocimiento indígenas” (Lane, 2011: 11). Estos enfoques centrados han dado forma al despliegue acelerado del discurso poscolonial en la gestión del patrimonio, así como al omnipresente giro decolonial. Ahora se oyen clamores ensordecedores a favor de la descolonización de todo, desde la definición de patrimonio hasta su gestión, presentación y uso (Ndoro y Wijusesuriya, 2015; Basu, 2021; de Jong, 2022; Ugwuanyi, 2021; Bolin y Nkusi, 2021; Msila 2020; Thondlana y Garwe, 2021; Pikirayi y Schmidt, 2016; Chipangura y Mataga, 2021; Ogundiran, 2021, Chirikure *et al.*, 2021; Chirikure *et al.*, 2016). En última instancia, la atención se centra en desentrañar la colonialidad del conocimiento, que se refleja en la definición de lo que es correcto o incorrecto, real o irreal, situación que durante mucho tiempo ha estado regida por las epistemologías occidentales. La percepción continuada del patrimonio cultural africano como maligno y atrasado es un buen ejemplo de ello. Así pues, es necesario un proceso decolonial (o decolonialidad) que “desacredite, desmantele y desvincule” los vestigios mentales que se construyeron a través del sistema colonial (Mignolo, 2007).

Devolución y restitución de material cultural africano

El retorno y la restitución del patrimonio cultural africano en los museos europeos se han convertido en otra faceta del giro decolonial. Hoy en día es de dominio público que el surgimiento del colonialismo fue testigo de un saqueo desenfrenado del patrimonio cultural de los lugares del patrimonio vivo, los yacimientos arqueológicos y las colecciones personales, y que la cultura material acabó pasando a manos de los museos europeos (Sarr y Savoy, 2018). Muchas familias individuales, comunidades y países han estado luchando por recuperarlos durante décadas, pero los museos de Europa, en su mayor parte, ignoraban o se negaban a atender estas peticiones de restitución y devolución de bienes culturales a África alegando un sinfín de razones, entre ellas la incapacidad de las naciones africanas para cuidar adecuadamente del patrimonio cultural. Lamentablemente, muchas de aquellas luchas por el retorno y la restitución se produjeron de modo individual, no colectivo (por ejemplo, Buffenstein, 2017; Ruiz, 2019); sin embargo, la publicidad generada por las demandas de restitución en conjunto y los pocos éxitos junto con el entorno social que clama por la descolonización, todos han hecho que el tema sea significativo, incluso a nivel continental. La repatriación del patrimonio cultural es ahora una de las aspiraciones del continente, tal y como se recoge en las aspiraciones de la *Agenda 2063* (2015), el ambicioso proyecto de 60 años de la Unión Africana. Por lo tanto, es probable que la lucha por el retorno y la restitución domine los círculos del patrimonio durante las próximas décadas, con “naciones africanas, políticas históricas, activistas, así como la diáspora africana exigiendo la restitución de los bienes culturales robados” (Hickley, 2019; Silverman *et al.*, 2022).

El patrimonio como motor de desarrollo

Aparte del valor sentimental que se le atribuye, el patrimonio ha adquirido una faceta económica en los últimos años. Las políticas coloniales considera-

ban la gestión y conservación del patrimonio como una empresa sin ánimo de lucro, lo que Chipunza (2005: 44) ha denominado “asistencialismo de los sitios”. Esto significa que los gestores del patrimonio se concentraban en el bienestar de los sitios más que en los beneficios que pueden obtenerse de esos recursos. Muchos países adoptaron el mismo enfoque después de la independencia, haciendo que la contribución del patrimonio al desarrollo económico de los individuos, las comunidades y los Estados nación fuera insignificante; ello afectó la valorización del patrimonio, y propició una mala percepción del mismo tanto por parte de los responsables políticos como del público. En muchos países africanos pronto se hizo evidente que sin una contribución significativa al bienestar económico de los ciudadanos, la conservación sostenible del patrimonio cultural seguiría siendo una quimera. Por ejemplo, Munjeri (2005: 34) relata que a finales de los años noventa quedó claro que en Mauricio había pocas posibilidades de conservar adecuadamente el patrimonio si éste no contribuía a la economía. En ese momento, gran parte del patrimonio cultural se encontraba en diversos estados de deterioro y abandono, mientras que los responsables políticos daban prioridad a la financiación de ámbitos que generaban ingresos, como la agricultura y la minería (Chirikure, 2013).

La toma de conciencia de la necesidad de potenciar económicamente el patrimonio no se ha limitado únicamente a África. Incluso en el ámbito internacional, instituciones como la UNESCO y el ICOMOS han tratado de encontrar formas de posibilitar el beneficio económico de los bienes patrimoniales, incluidos los inscritos en la Lista del Patrimonio Mundial (Baycan y Fusco Girard, 2011; UNESCO, 2012; Ndoro, 2015; ICOMOS, 2016). En 2013, la UNESCO, entre otras iniciativas, celebró un Congreso Internacional sobre Cultura: Clave para el Desarrollo Sostenible, en Hangzhou, China, donde uno de los resultados fue una declaración acerca de la necesidad de situar la cultura en el centro de las Políticas de Desarrollo Sostenible. La Declaración de Hangzhou abogaba por la integración de la cultura y por la extensión del patrimonio cultural en todas las políticas y programas de desarrollo.

La revista trimestral de la UNESCO, *Patrimonio Mundial* (2016) se dedicó a explorar el patrimonio africano y el desarrollo sostenible. Esas son sólo algunas de las muchas iniciativas para situar la cultura en el centro del desarrollo económico. Los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) marcaron la primera vez que se hacía referencia a la cultura en el contexto de un programa de desarrollo internacional de tal tipo (Poole, 2018; Hosagrahar, 2017).

Desde entonces, el patrimonio se ha convertido “tanto en un motor como en un catalizador de la promoción de diversas actividades de subsistencia para apoyar mejores niveles de vida” (Bunu *et al.*, 2020: 61). Aunque el patrimonio siempre se consideró un motor potencial del desarrollo económico (Klitgaard, 1994: 75), no existían enfoques claros para posibilitar este proceso, salvo como recurso turístico; sin embargo, la cuestión de su contribución al desarrollo sostenible se planteaba cada vez con más frecuencia, especialmente en África, donde todo se centra en las cuestiones básicas (Nhamo y Katsamudanga, 2019).

Turismo

En África, el recurso turístico sigue siendo el principal punto de partida para la utilización del patrimonio. Los países siguen tratando de optimizar la utilización del patrimonio como recurso, especialmente el que figura en la Lista del Patrimonio Mundial y puede atraer fácilmente a los visitantes (Chirikure *et al.*, 2021). Los particulares y las entidades privadas también han visto el potencial de beneficios económicos derivados del uso del patrimonio para el turismo. Nhamo y Katsamudanga (2019) constataron un gran entusiasmo por parte de las pequeñas empresas turísticas, deseosas de optimizar su negocio aprovechando los recursos patrimoniales de Zimbabue. Masele (2012) observó un entusiasmo similar por las oportunidades de inversión de empresas privadas en Tanzania. Las oportunidades incluían la construcción y explotación de museos turísticos, centros de información, *campings*, restaurantes, albergues y hoteles cerca de monumentos y sitios patrimoniales. Los inversionistas privados concientes

y las comunidades locales tenían oportunidades de participar en actividades relacionadas con el turismo en otras capacidades, como la venta de materiales relacionados con los sitios del patrimonio (por ejemplo, publicaciones, postales, moldes y artesanía) y visitas guiadas. Edificios históricos como el Mikindani Old Boma, en Mtwara, y el Old German Fort, en Bagamoyo, fueron explotados como hoteles por inversores privados (Masele, 2012).

El turismo en África, sin embargo, ha sido y sigue siendo volátil debido a su dependencia de los mercados turísticos internacionales, especialmente los europeos y estadounidenses. En muchos sentidos, el turismo se ha definido por conceptos y prejuicios occidentales. Aunque la diversidad de turistas que llegan al continente va en aumento, las políticas turísticas en África están muy orientadas a atraer a turistas occidentales que, en su mayoría, están interesados en el turismo de naturaleza y vida salvaje más que en las atracciones culturales. Duval y Smith (2013) han demostrado que, aunque el arte rupestre atrae a muchos turistas en Europa, ocupa un lugar secundario en la agenda de los turistas que vienen a Sudáfrica. Sostienen que esto se debe al romanticismo europeo ante las atracciones naturales africanas, así como al rechazo histórico del patrimonio cultural indígena bajo el sistema del Apartheid. Todo ello afecta a la presentación y el atractivo del recurso para los turistas. En Ruanda (Mazimhaka, 2007) y otras partes de África se han observado prejuicios similares hacia el turismo de naturaleza.

De cara al futuro, la profundidad del sector turístico puede residir en atraer a quienes se interesan por la profundidad del patrimonio cultural. Muchos países han determinado que los mercados nacionales, regionales y continentales están más en sintonía con los auténticos productos del turismo cultural. En Botswana, Ruanda, Etiopía, etcétera, se considera que el aumento de turistas nacionales impulsa el turismo cultural (véase, por ejemplo, Mazimhaka, 2007; Manwa y Mmereki, 2008; Bayih y Singh, 2020). Sin embargo, el turismo interno sigue deprimido en el continente africano, con la falta de renta disponible y de cultura turística como principales impedimentos.



Antiguo fuerte alemán en Bagamoyo. Imagen: Mbwana Habid © CC BY-SA 4.0.

Aparte de los turistas nacionales, el otro mercado potencial para los productos turísticos del patrimonio cultural son los afroamericanos y la población de la diáspora. Se ha reconocido que la mayoría de los afroamericanos visitan África por el motivo simbólico de “volver a casa”, para experimentar la repatriación social y cultural que se perdió hace mucho tiempo con la trata de esclavos (Dillete, 2020). Las observaciones han demostrado que los afroamericanos que visitan África occidental se emocionan mucho cuando recorren los lugares culturales de la trata de esclavos (Dillete, 2020; Teye *et al.*, 2011). Incluso los que vienen por los atractivos naturales informan de una profunda conexión cultural con el continente. Testimonios de turistas negros estadounidenses que viajaron a África, Ghana y Kenia, expresaron un sentimiento de “vuelta a casa” y apreciaron la aceptación sin los prejuicios a los que se enfrentan en su país de origen (Natasha Takyi-Micah, 2022; Kwin Mosby, 2021). Todo ello demuestra que se trata de un mercado importante que sigue sin ser explotado por la mayoría de los países africanos. El potencial de este mercado se puede ver, por ejemplo, en el caso de Ghana, un país que ha desarrollado estrategias para aprovechar el mercado afroamericano desde la década de 1990

(Teye *et al.*, 2011). Ghana ha estado elaborando políticas y paquetes turísticos que atraen a turistas afroamericanos mediante el desarrollo de su oferta de turismo de herencia esclavista. Esto ha permitido a las comunidades de la diáspora revivir sus identidades y conexiones africanas, ayudándolos a hacer frente a los legados de la esclavitud occidental (Higgins-Desbiolles *et al.*, 2022). A algunos de los turistas les interesa simplemente conocer la madre patria, mientras que a otros

les interesa rastrear sus raíces (Dillete, 2020). Pero, en definitiva, los viajes no son simples vacaciones, sino viajes emocionales que conectan las experiencias culturales con las necesidades personales. El estudio del caso ghanés es un ejemplo de cómo el patrimonio puede utilizarse como producto turístico que ofrece un valor intrínseco a la diáspora africana.

Innovación e industrialización basada en el patrimonio

En años recientes, el debate se ha ampliado más allá del turismo como sello distintivo de la utilización del patrimonio en la esfera económica. La necesidad de aumentar el valor económico del patrimonio ha coincidido con un cambio en la percepción del patrimonio por parte de los gobiernos africanos y otros agentes económicos. La mayoría de los países africanos han dependido de la importación de bienes y servicios de Occidente y, en los últimos años, de China e India. Por su parte, África exporta materias primas. Esta situación ha llevado al continente a endeudarse debido a los altos costes de importación de bienes de valor añadido frente a los bajos precios de sus materias primas exportadas. Los países africanos llevan

mucho tiempo lidiando con este problema sin que se vislumbre una solución viable. Sin embargo, parece que se ha encontrado una solución en la innovación y la industrialización basadas en el patrimonio, es decir, en el uso de los recursos locales, patrimonio natural y cultural incluido, para transformar, hacer crecer e industrializar las economías del continente. La Agenda 2063 de la Unión Africana sintetiza la idea de que el continente puede aprovechar sus ricos recursos naturales y culturales para desarrollar bienes y servicios únicos, hechos a medida para resolver sus múltiples retos. La Estrategia de Ciencia, Tecnología e Innovación para África (2020) de la Unión Africana aplaude el aumento del interés por la innovación y la industrialización autóctonas en el continente africano.

Desde entonces, los distintos países han atendido a la llamada y han elaborado sus propias estrategias de desarrollo con el fin de utilizar los recursos patrimoniales en beneficio de sus países y del continente. Este enfoque es el núcleo del Programa de Transformación Industrial de Kenia (2015). Lo mismo puede decirse de la Política de Ciencia, Tecnología e Innovación (CTI) de Nigeria (Igbino y Krupka, 2019). En Zimbabue, Ghana, Ruanda y varios otros países, las agendas de desarrollo de los últimos años han girado en torno a la innovación y la industrialización (Abdulai *et al.*, 2015; Ruanda, 2014; Juma, 2016; Yongabo y Göransson, 2020; Zimbabue, 2020). En Zimbabue, la Estrategia Nacional de Desarrollo 1 (2020) surgió de la filosofía de industrialización y modernización basada en el patrimonio adoptada por el Ministerio de Educación Superior y Terciaria, Ciencia y Desarrollo Tecnológico, que pretende optimizar la investigación basada en el patrimonio llevada a cabo en las instituciones de educación superior y utilizarlas como base para poner en marcha nuevas industrias y hacer crecer las existentes. El objetivo global es reducir la importación de bienes y aportar soluciones locales para resolver los retos locales. Esto concuerda con la agenda decolonial, que hace hincapié en un pasado aprovechable (Chirikure *et al.*, 2021).

La actitud positiva reflejada en los círculos de gobernanza coincidió con un cambio de actitud hacia el uso de los conocimientos indígenas como fuente de

innovaciones que abordan los retos modernos. Aunque ya era habitual que investigadores universitarios de ámbitos tan diversos como la agricultura, la medicina y otras ciencias naturales y sociales estudiaran los métodos indígenas, los resultados de esos estudios rara vez repercutían en las prácticas reales fuera de los laboratorios. Gran parte de ellos se quedó en las tesis de máster y doctorado archivadas en los armarios de las bibliotecas académicas. También se ha publicado mucho en revistas académicas occidentales de gran impacto, a las que muy pocos autóctonos han tenido acceso aunque las conocieran; sin embargo, en los últimos años, el potencial de utilización de los conocimientos patrimoniales encapsulados en los sistemas de conocimiento autóctonos ha cobrado protagonismo no sólo entre los investigadores, sino también entre el público en general. En muchos casos, son las personas ajenas al mundo académico las que ven el potencial económico de esta investigación, pero carecían de los conocimientos necesarios para desbloquear el valor de estos bienes. Por ejemplo, los curanderos tradicionales siempre conocieron el valor de la medicina tradicional, pero tenían poca capacidad para establecer fábricas de fármacos que pudieran industrializar la producción de estos medicamentos. En muchos países, sus esfuerzos también se vieron frustrados por las políticas de control de medicamentos que dan prioridad a la medicina occidental y a las formas occidentales de fabricar medicamentos. Una vez más se manifiestan los efectos de la colonialidad en la generación de conocimientos, tal y como se ha comentado antes.

No obstante, el potencial de los conocimientos indígenas para paliar algunos de los problemas del continente quedó demostrado durante la pandemia mundial de covid-19, cuando la medicina tradicional cobró protagonismo para aliviar algunos de los síntomas de la enfermedad. En consecuencia, estas medicinas pueden aprovecharse para producir medicamentos en el continente. Durante mucho tiempo, las medicinas tradicionales de África fueron expropiadas por grandes empresas farmacéuticas de fuera del continente, en parte porque los africanos no confiaban en las suyas. Las mismas medicinas volvían al

continente embotelladas y envasadas como medicina occidental. La medicina es sólo uno de los muchos productos basados en el patrimonio que tiene el potencial de sembrar industrias. El conocimiento indígena tiene el potencial de ser aprovechado en todas las esferas del desarrollo en todo el continente. Como señaló Mavhunga (2017), el continente puede beneficiarse de la observación de los modos africanos anteriores de la industria para informar sobre la innovación y la industrialización del continente. El continente puede idear un modelo de industrialización único que no tenga la mentalidad capitalista europea de fabricación a gran escala, pues este último requiere herramientas y capacidades extremadamente grandes, caras y destructivas para el medio ambiente y los entornos culturales; por el contrario, el patrimonio cultural también puede servir de base a procesos sostenibles de innovación e industrialización.

Conclusión

Este artículo ha aportado definiciones variantes sobre el patrimonio, y cómo se percibió tanto por los administradores coloniales y por la población local africana desde el inicio de colonialismo en el continente. Debido a la naturaleza agresiva de la subyugación colonial, el sistema colonial tomó precedencia por encima de las sensibilidades africanas incluso después de la independencia. Los africanos, en su mayoría, se vieron forzados a abandonar su patrimonio y fueron privados de sus derechos por varias décadas. Aunque los ambientes poscoloniales se definieron por la voluntad de cambiar y restaurar las normas y valores tradicionales, el conflicto por seguir usando los modelos dejados por los gobiernos coloniales desviaron el camino a ese objetivo. Esta situación empeoró por los estándares internacionales que se generaron con base en el mismo modelo. Sin embargo, aunque ha tomado tiempo y probablemente demore aún más corregir las distorsiones, los cambios que se han visto en la gestión, en políticas (y actitudes) gubernamentales, y en la percepción pública indican que se han dado grandes pasos para una mayor valoración del patrimonio cultural. Los africanos están listos para acoger su

patrimonio y para utilizarlo para beneficios sociales y económicos de individuos, familias, comunidades, naciones y el continente en su totalidad.

Bibliografía

- ABDULAI, Abdul-Fatahi, Brychan THOMAS, y Lyndon MURPHY (2015), "The influence of industry-university interactions on industrial innovation in Ghana: a structural equation modelling approach", *International Journal of Arts & Sciences*, vol. 8, núm. 4, pp. 229.
- ABUNGU, Patrick Ouma, y Philip Jimbi KATANA (2016), "Traditional management system in the East African region: The case of the Rabai Kaya sacred forests (Kenya) and Kasubi royal tombs (Uganda)", en George O. ABUNGU, Ndukuyakhe NDLOVU, Foniya E. I. THOMBIANO, John ZULU y Souayibou VARISSOU (eds.), *Traditional management systems at heritage sites in Africa*, Midrand, African World Heritage Fund, pp. 35-41.
- AFRICAN UNION COMMISSION (2015), *Agenda 2063*, The African Union Commission.
- _____ (2020) *Science, Technology and Innovation Strategy for Africa 2024*, Addis Ababa, African Union Commission <https://au.int/sites/default/files/newsevents/workingdocuments/33178-wd-stisa-english_-_final.pdf>, consultada el 3 de septiembre de 2022.
- AFRICANGLOBE (2015), *Is Namibia Heading Towards a Zimbabwe-Style Land Reclamation?* <<https://www.africanglobe.net/africa/namibia-heading-zimbabwe-style-land-reclamation/>>, consultada el 28 de febrero de 2022.
- BASU, Paul, y Vinita DAMODARAN (2015), "Colonial histories of heritage: Legislative migrations and the politics of preservation", *Past & Present*, vol. 226, núm. 10, pp. 240-271.
- BAYCAN, Tüzün, y Luigi FUSCO GIRARD (2011), "Heritage in socio-economic development: Direct and indirect impacts", en *Heritage, a driver of development Rising to the challenge. Results of the 17th ICOMOS General Assembly Symposium, Paris, France, November 27*, París, ICOMOS, pp. 857-860.
- BAYIH, Berhanu Esubalew, y Apar SINGH (2020), "Exploring domestic tourism in Ethiopia: trends, prospects, promotional marketing, and challenges", *International Journal of Recent Technology and Engineering (IJRTE)*, vol. 8, núm. 6, pp. 2675-2688.
- BECHHAUS-GERST, Marianne (2012), *German Colonial Rule*, Oxford, Oxford University Press.
- BEZERRA, Joana Carlos, y Sharli PAPHITIS (2021), "Epistemic injustice and land restitution in the case of protected areas: From policy to practice in South Africa", *Society &*

- Natural Resources*, vol. 34, núm. 7, pp. 906-924, <<https://doi.org/10.1080/08941920.2021.1900962>>.
- BEZERRA, Joanna (2018), *Unpacking-land-claims* <<https://www.herald.co.zw/unpacking-land-claims-in-sa/>>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- BOKO, Hermione Nonhome Koudakossi (2016), “Traditional management systems: A case study of housing in Otammari land and Ganvié in Benin”, en George O. ABUNGU, Ndukuyakhe NDLOVU, Foniya E.I. THIOMBIANO, John ZULU, y Souayibou VARISSOU (eds.), *Traditional management systems at heritage sites in Africa*, Midrand, African World Heritage Fund, pp. 51-58.
- BOLIN, Annalisa, y David NKUSI (2021), “Rwandan solutions to Rwandan problems: Heritage decolonization and community engagement in Nyanza District, Rwanda”, *Journal of Social Archaeology* <<https://doi.org/10.1177/14696053211053974>>.
- BOTSWANA (2001), *The Monuments and Relics Act* (Chapter 59:03) <http://www.african-archaeology.net/heritage_laws/Botswana_Monuments_and_Relics_Act_2001.pdf>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- BUFFENSTEIN, Alyssa (2017), “Benin urges France to return precious objects taken during colonial era: Signatories to an open letter call for the repatriation of an estimated 6,000 stolen objects” <<https://news.artnet.com/art-world/benin-stolen-objects-repatriation-france-904217>>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- BUNU, Salim M., Annie H. ONG'AYO, y Halimu S. SHAURI (2020), “Conservation of cultural heritage for community socio-economic prosperity: The case of Lamu East and West Sub-Counties, Lamu County, Kenya”, *Western Indian Ocean Journal of Marine Science*, vol. 19, núm. 2, pp. 61-74.
- CHIPANGURA, Njabulo, y Jesmael MATAGA (2021), *Museums as Agents for Social Change: Collaborative Programmes at the Mutare Museum*, Londres / Nueva York, Routledge.
- CHIPUNZA, Kundishora T. (2005), “Protection of cultural heritage in Zimbabwe: an evaluation”, en Webber NDORO y Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 42-45.
- CHIRA, Adriana (2018), “A forgotten colony: Equatorial Guinea and Spain”, en *Beyond Eurafrica: Encounters in a Globalized World 1* <europenowjournal.org/2018/02/28/a-forgotten-colony-equatorial-guinea-and-spain/>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- CHIRIKURE, Shadreck (2013), “Heritage conservation in Africa: The good, the bad, and the challenges”, *South African Journal of Science*, vol. 109, núm. 1-2, pp. 1-3.
- CHIRIKURE, Shadreck, y Gilbert PWITI (2008) “Community Involvement in Archaeology and Cultural Heritage Management: An Assessment from Case Studies in Southern Africa and Elsewhere”, *Current Anthropology*, vol. 49, núm. 3, 467-485.
- CHIRIKURE, Shadreck, Foreman BANDAMA, Michelle HOUSE, Abigail MOFFETT, Tawanda MUKWENDE, y Mark POLLARD (2016), “Decisive evidence for multidirectional evolution of sociopolitical complexity in southern Africa”, *African Archaeological Review*, vol. 33, núm. 1, pp. 75-95.
- CHIRIKURE, Shadreck, Munyaradzi MANYANGA, Webber NDORO, y Gilbert PWITI (2010), “Unfulfilled Promises? Heritage Management and Community Participation at Some of Africa's Cultural Heritage Sites”, *International Journal of Heritage Studies*, vol. 16, núm. 1-2, pp. 30-44 <[DOI:10.1080/13527250903441739](https://doi.org/10.1080/13527250903441739)>.
- CHIRIKURE, Shadreck, Webber NDORO, y Janette DEACON (2017), “Approaches and trends in African heritage management and conservation”, en Webber NDORO, Shadreck CHIRIKURE, y Janette DEACON (eds.), *Managing Heritage in Africa*, Abingdon / Nueva York, Routledge, pp. 1-21.
- CHIRIKURE, Shadreck, Webber NDORO, Flordeliz T. BUGARIN, Savino DI LERNIA, Elgidius B. ICHUMBAKI, y Noel B. LWOGA (2021), “Usable Pasts Forum: UNESCO and Heritage Tourism in Africa”, *African Archaeological Review*, vol. 38, núm. 3, pp. 513-533.
- DANDE, Innocent, y Joseph MUJERE (2019), “Contested histories and contested land claims: traditional authorities and the fast track Land Reform Programme in Zimbabwe, 2000–2017”, *Review of African Political Economy*, vol. 46, núm. 159, pp. 86-100 <[DOI: 10.1080/03056244.2019.1609922](https://doi.org/10.1080/03056244.2019.1609922)>.
- DILLETE Alana, (2021), “Roots tourism: a second wave of Double Consciousness for African Americans”, *Journal of Sustainable Tourism*, vol. 29, núm. 2-3, pp. 412-427.
- DUVAL, Mélanie, y Benjamin SMITH (2013), “Rock art tourism in the uKhahlamba/Drakensberg World Heritage Site: obstacles to the development of sustainable tourism”, *Journal of Sustainable Tourism*, vol. 21, núm. 1, pp. 134-153.
- EBOREIME, Joseph (2005), “Nigeria's customary laws and practice in the protection of cultural heritage with specific reference to the Benin Kingdom”, en Webber NDORO y Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Cultural Heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 9-12.
- GARLAKE, Peter S. (1982), “Past and Present in Zimbabwe. Africa”, *Journal of the International African Institute*, vol. 52, núm. 3, pp. 1-19.
- HALL, Andrew (2005), “Initiating a review of national heritage legislation in the South African experience”, en Webber NDORO, y Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworkor-*

- ks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 36-41.
- HICKLEY, Catherine (2019), "Culture ministers from 16 German states agree to repatriate artefacts looted in colonial era", *The Art Newspaper*, vol. 14 <<https://www.theartnewspaper.com/news/culture-ministers-from-16-german-states-agree-to-repatriate-artefacts-looted-in-colonial-era>>, consultada el 13 de noviembre de 2019.
- HIGGINS-DESBIOLLES, Freya, Regina A. SCHEYVENS, y Bhanu BHATIA (2022), "Decolonising tourism and development: from orphanage tourism to community empowerment in Cambodia", *Journal of Sustainable Tourism* <DOI: 10.1080/09669582.2022.2039678>.
- HOSAGRAHAR, Jyoti (2017), "Culture: At the Heart of SDGs", *The UNESCO Courier*, abril-junio, pp. 12-14 <<http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002481/248106e.pdf>>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- HUSSEIN, Johari, y Lynne ARMITAGE (2014), "Traditional heritage management: The case of Australia and Tanzania", en C. WARREN (ed.), *19th Asian Real Estate Society (AsRES) International Conference 2014*, Australia, Asian Real Estate Society, pp. 1-14.
- ICOMOS (2016), *Cultural Heritage, the UN Sustainable Development Goals, and the New Urban Agenda* <<http://www.usicomos.org/wp-content/uploads/2016/05/Final-Concept-Note.pdf>>, consultada el 14 marzo de 2023.
- IGBINOVIA, Famous Oghomwen, y Jiri KRUPKA (2019), "An overview of science, technology and innovation (STI) policy for driving a manufactured-led economic and social transformation of Nigeria", en K. S. SOLIMAN (ed.), *Proceedings of the 33rd International Business Information Management Association Conference, IBIMA 2019: Education Excellence and Innovation Management through Vision 2020*, International Business Information Management Association-IBIMA.
- ISHEMO, Shubi L. (1995), "Culture, liberation, and 'development' (Culture, libération et 'développement' / Cultura, liberalização e desenvolvimento / Cultura, liberalización y 'desarrollo')", *Development in Practice*, vol. 5, núm. 3, pp. 207-215.
- JEATER, Diana (2007), *Law, Language and Science: The invention of the 'native mind' in southern Rhodesia, 1890-1930*, Portsmouth, Heinemann.
- JONG, Ferdinand de (2022), *Decolonizing Heritage*, vol. 65, Cambridge, Cambridge University Press.
- JOPELA, Albino (2011), "Traditional custodianship: A useful framework for heritage management in Southern Africa?", *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 13, núm. 2-3, pp. 103-22 <doi:10.1179/175355211X13179154165908>.
- JUMA, Calestous, (2016), "Education, research, and innovation in Africa: forging strategic linkages for economic transformation", en *Belfer Center for Science and International Affairs*, Cambridge, Harvard Kennedy School.
- KAMAMBA, Donatius (2005), "Cultural heritage legislation in Tanzania", en Webber NDORO y Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 13-17.
- KHAMA, Seretse Sir (2018), *A Nation without a past is a lost nation*, University of Botswana History Department <<http://www.thuto.org/ubh/bw/skquote1.htm>>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- KLITGAARD, Robert (1994), "Taking Culture into Account: From 'Let's' to 'How'", en Ismail SERAGELDIN y June TABOROFF, *Culture and development in Africa: proceedings of an International Conference held at The World Bank, Washington, D.C., April 1992*, Washington, The World Bank.
- LANE, Paul (2011), "Possibilities for a postcolonial archaeology in sub-Saharan Africa: indigenous and usable pasts", *World Archaeology*, vol. 43, núm. 1, pp. 7-25.
- MACAMO, Solange (2005), *Privileged places in south central Mozambique: the archaeology of Manyikeni, Niamara, Songo and Degue-Mufa*, Uppsala, Afrikansk och jämförande arkeologi.
- MACQUEEN, Norrie (2014), *Portuguese colonial rule*, Oxford, Oxford University Press.
- MADIBA, Pumba (2005), "The new heritage act for South Africa", en Webber NDORO y Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 54-55.
- MAHACHI, Godfrey, y Ephraim KAMUHANGIRE (2009), "Administrative arrangements for heritage resources management in sub-Saharan Africa", en Webber NDORO, Albert MUMMA, y George ABUNGU (eds.), *Cultural Heritage and the Law, Protecting Immovable Heritage in English Speaking Countries of Sub-Saharan Africa*, Roma, ICCROM, pp. 43-52.
- MALAWI (1991), *Chapter 29:01 of the Monuments and Relics Act* <http://www.african-archaeology.net/heritage_laws/heritagelaws.html>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- MALA, Nelson (2017), "Frantz Fanon and the decolonial turn in psychology: From modern/colonial methods to the decolonial attitude", *South African Journal of Psychology*, vol. 47, núm. 4, pp. 432-441.
- MALI (2010), *Law No 10-061/ of December 30, 2010 amending the Law núm. 85-40/ AN-RM Relating to the protection and promotion of the national cultural heritage*.
- MANWA, Haretsebe, y Rebana MMEREKI (2008), "Potential for domestic tourism: A study of the University of Botswana students travel motivation", *Botswana Notes and Records*, pp. 35-42.

- MANYANGA, Munyaradzi, (2003), “Intangible cultural heritage and the empowerment of local communities: Manyanga (Ntaba Zi Ka Mambo) revisited”, en 14th ICOMOS General Assembly and International Symposium: ‘Place, memory, meaning: preserving intangible values in monuments and sites’, 27–31 October 2003, Victoria Falls, Zimbabwe.
- MARTÍN-MÁRQUEZ, Susan (2008), *Disorientations: Spanish colonialism in Africa and the performance of identity*, New Haven, Yale University Press.
- MASELE, Frank (2012), “Private business investments in heritage sites in Tanzania: Recent developments and challenges for heritage management”, *African Archaeological Review*, vol. 29, núm. 1, pp. 51-65.
- MAVHUNGA, Clapperton (2017), “Preface”, en Clapperton Chakanetsa MAVHUNGA, *What do science, technology, and innovation mean from Africa?*, Cambridge / Londres, Massachusetts Institute of Technology, pp. ix-xiv.
- MAZIMHAKA, Joan (2007), “Diversifying Rwanda’s tourism industry: a role for domestic tourism”, *Development Southern Africa*, vol. 24, núm. 3, pp. 491-504.
- MIGNOLO, Walter D. (2007), “Delinking: The Rhetoric of Modernity, The Logic of Coloniality and The Grammar of De-Coloniality”, *Cultural Studies*, vol. 21, núm. 2-3, pp. 449-513 <<https://doi.org/10.1080/09502380601162647>>.
- _____ (2011), *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press.
- MMUTLE, Matlhodi (2005), “Protection of Cultural Heritage in Botswana”, en Webber NDORO y Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 49-53.
- MOKOENA, Nthabiseng (2017), “Community involvement and heritage management in rural South Africa”, *Journal of Community Archaeology & Heritage*, vol. 4, núm. 3, pp. 189-202.
- MOSBY, Kwin (2021) “A black American traveler shares his experience of visiting Africa for the first time”, *Travel+Leisure*, vol. 11, January <<https://www.travelandleisure.com/trip-ideas/first-trip-to-africa-as-a-black-traveler>>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- MSILA, Vuyisile (2020), *Developing Teaching and Learning in Africa: Decolonising Perspectives*, Stellenbosch, African Sun Media.
- MUJERE, Joseph (2021), “Land Resettlement and Restitution in Zimbabwe”, en *Oxford Research Encyclopedia of African History*, Oxford, Oxford University Press.
- MUNJERI, Dawson (1995), “Spirit of The People, Nerve of Heritage”, en Dawson MUNJERI, Webber NDORO, Catherine SIBANDA, Galla SAOUMA-FORERO, Laurent LEVI-STRAUSS y Lupwishi MBUYAMBA (eds.), *African Cultural Heritage and The World Heritage Convention: First Global Strategy meeting*, Harare (11-13 October 1995), Harare, The National Museums and Monuments of Zimbabwe, pp. 52-58.
- _____ (2005) “Legislation and practices: Implications on the way forward”, en Webber NDORO y Gilbert PWITI (eds.), *Legal Frameworks for the Protection of Immovable Cultural Heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 2-4.
- MUNJERI, Dawson, Webber NDORO, Catherine SIBANDA, Galla SAOUMA-FORERO, Laurent LEVI-STRAUSS, y Lupwishi MBUYAMBA (1995), *African Cultural Heritage and The World Heritage Convention: First Global Strategy meeting Harare*, 11-13 October 1995, Harare, The National Museums and Monuments of Zimbabwe.
- NAMIBIA (2004), *National Heritage Act, 2004 (Act núm. 27 of 2004)*.
- NARA DOCUMENT (1994), *The Nara Document on Authenticity* <<file:///Users/val/Downloads/event-833-3.pdf>> (accessed on 10 February 2023).
- NDLOVU, Ndukuyakhe (2009), “Transformation Challenges in South African Archaeology”, *The South African Archaeological Bulletin*, vol. 64, núm. 189, pp. 91-93.
- _____ (2011), “Legislation as an instrument in South African heritage management: Is it effective?”, *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 13, núm. 1, pp. 31-57.
- NDORO, Webber (2001), *Your monument our shrine: the preservation of Great Zimbabwe*, vol. 19, Upsala, Department of Archaeology and Ancient History-Uppsala University.
- _____ (2015), “World heritage sites in Africa: what are the benefits of nomination and inscription?”, en William LOGAN, Máiréad NIC CRAITH, y Ullrich KOCKEL (eds.), *A companion to heritage studies*, New Jersey, Wiley Blackwell, pp. 392-409.
- NDORO, Webber, y Gilbert PWITI (2005), *Legal frameworks for the protection of immovable cultural heritage in Africa*, Roma, ICCROM.
- NDORO, Webber, y Gamini WIJESURIYA (2015), “Heritage management and conservation: From colonization to globalization”, en Lynn MESKELL (ed.), *Global heritage: A reader*, New Jersey, John Wiley & Sons, pp. 131-149.
- NEGRI, Vincent, (2005), “An overview of formal legislations on immovable cultural heritage in Africa”, en Webber NDORO y Gilbert PWITI, *Legal frameworks for the protection of immovable cultural heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 5-8.
- NG’ONG’OLA, Clement (2013), “Property guarantees in old and new southern African Constitutions”, en Ben CHIGARRA (ed.), *Re-conceiving Property Rights in the New Millennium*, Londres / Nueva York, Routledge, pp. 171-200.

- NGUGI, Wa Thiong'o (1986), *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Nairobi, Heinemann Kenya.
- NHAMO, Ancila, y Seke KATSAMUDANGA (2019), "Linking heritage preservation and community development: An assessment of grassroots heritage based projects as vehicles for socio-economic development and sustainable heritage preservation in Zimbabwe", *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 21, núm. 1, pp. 25-44.
- NIYONKURU, Laurence (1995), "Royal and funeral trees in Burundi", en Dawson MUNJERI, Webber NDORO, Catherine SIBANDA, Galla SAOUMA-FORERO, Laurent LEVI-STRAUSS y Lupwishi MBUYAMBA, *African Cultural Heritage and The World Heritage Convention: First Global Strategy meeting Harare, 11-13 October 1995*, Harare, The National Museums and Monuments of Zimbabwe.
- NJOH, Ambe J. (2000), "The impact of colonial heritage on development in Sub-Saharan Africa", *Social Indicators Research*, vol. 52, núm. 2, 161-178.
- OGUNDIRAN, Akin (2021), "Doing Archaeology in a Turbulent Time", *African Archaeological Review*, vol. 38, núm. 3, pp. 397-401.
- OSUAGWU, Victoria (2005), "Implementation and enforcement of immovable cultural heritage legislation in Nigeria", en Webber NDORO y Gilbert PWITI, *Legal frameworks for the protection of immovable cultural heritage in Africa*, Roma, ICCROM, pp. 56-61.
- POOLE, Alexandria K. (2018), "Where is goal 18? The need for biocultural heritage in the sustainable development goals", *Environmental Values*, vol. 27, núm. 1, pp. 55-80.
- PWITI, Gilbert (2006), "Let the ancestors rest in peace? New challenges for cultural heritage management in Zimbabwe", *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 1, núm. 3, pp. 151-160.
- PWITI, Gilbert, y Webber NDORO (1999), "The legacy of colonialism: Perceptions of the cultural heritage in Southern Africa, with special reference to Zimbabwe", *The African Archaeological Review*, vol. 16, núm. 3, pp. 143-153.
- RABAKA, Reiland (2021), "Amílcar Cabral: Critical Theorist of Revolutionary Decolonisation", en Adebajo ADEKEYE (ed.), *The Pan-African Pantheon*, Manchester, Manchester University Press, pp. 381-390.
- RUIZ, Cristina (2019), "DR Congo to request restitution of works from former coloniser Belgium", *The Art Newspaper* <theartnewspaper.com>, consultada el 20 de julio de 2019.
- RWANDA (2014), "Higher Education for Science, Technology and Innovation: Accelerating Africa's Aspirations", Communiqué, Kigali.
- SALHI, Kamal (2004), "Rethinking francophone culture: Africa and the Caribbean between history and theory", *Research in African literatures*, vol. 35, núm. 1, pp. 9-29.
- SARR, Felwine, y Benedicte SAVOY (2018), *The Restitution of African Cultural Heritage: Toward a New Relational Ethics* <http://restitutionreport2018.com/sarr_savoy_en.pdf>, consultada el 10 de febrero de 2023.
- SCHMIDT, Peter (2009), *Postcolonial archaeologies in Africa*, Santa Fe, School for Advanced Research Press.
- SCHMIDT, Peter R. (2014), "Community Heritage Work in Africa: Village-Based Preservation and Development", *Conservation Science in Cultural Heritage*, vol. 14, núm. 2, pp. 133-150 <<https://doi.org/10.6092/issn.1973-9494/544>>.
- SCHMIDT, Peter R., y Innocent PIKIRAYI (2016), *Community archaeology and heritage in Africa*, Londres / Nueva York, Routledge.
- SEROTO, Johannes (2018), "Dynamics of decoloniality in South Africa: a critique of the history of Swiss Mission education for indigenous people", *Studia Historiae Ecclesiasticae*, vol. 44, núm. 3, pp. 1-14 <<https://doi.org/10.25159/2412-4265/3268>>.
- SILVERMAN, Raymond, George ABUNGU y Peter PROBST (2022), "Introduction: Regarding national museums in Africa", en Raymond SILVERMAN, George ABUNGU, y Peter PROBST (eds.), *National Museums in Africa*, Londres / Nueva York, Routledge, pp. 2-16.
- SMITH, Benjamin. W. (2009), "A transformation charter for South African archaeology", *The South African Archaeological Bulletin*, vol. 64, núm. 189, pp. 87-89.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de (2021), "Postcolonialism, Decoloniality, and Epistemologies of the South", en *Oxford Research Encyclopaedia of Literature* <<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.1262>>.
- SOUTH AFRICA (1999), *National Heritage Resources Act, n° 25 of 1999* <http://www.african-archaeology.net/heritage_laws/heritagelaws.html>, consultada el 10 de febrero de 2023.
- SWENSON, Astrid (2013a), *The rise of heritage: preserving the past in France, Germany and England, 1789-1914*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (2013b), "The heritage of empire", en Astrid SWENSON y Peter MANDLER (ed.), *From Plunder to Preservation: Britain and the Heritage of Empire c 1800-1940*, Londres, Proceedings of the British Academy, vol. 187, pp. 3-28.
- TAKYI-MICAH, Natasha (2022), "Traveling to Africa: reclaiming our identity and expanding Black pride", *The Centre for Community Solutions* <<https://www.communitysolutions.com/traveling-africa-reclaiming-identity-expanding-black-pride/>>, consultada el 10 de febrero de 2023.

- TARUVINGA, Pascall, y Webber NDORO (2003), "The Vandalism of Domboshava Rock Painting Site, Zimbabwe: Some Reflections on Approaches to Heritage Management", *Conservation and Management of Archaeological Sites*, vol. 6, núm. 1, pp. 3-10 <doi:10.1179/135050303793137983>.
- TEYE, Victor, Ercan TURK, y Sevil SÖNMEZ (2011), "Heritage tourism in Africa: Residents' perceptions of African-American and White tourists", *Tourism Analysis*, vol. 16, núm. 2, pp. 169-185.
- THE REPUBLIC OF KENYA (2006), Laws of Kenya. The National Museums and Heritage Act: Chapter 216 <https://www.museums.or.ke/wp-content/uploads/2020/04/NationalMuseumsandHeritageAct6of2006.pdf>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- _____ (2015), Kenya's Industrial Transformation Programme, <https://www.industrialization.go.ke/images/downloads/kenya-s-industrial-transformation-programme.pdf>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- THONDHLANA, Juliet, y Evelyn CHIYEVO GARWE (2021), "Repositioning of Africa in knowledge production: shaking off historical stigmas-introduction", *Journal of the British Academy*, vol. 9, núm. 1, pp. 1-17.
- UCWUANYI, J. Kelechi (2021), "Time-space politics and heritagisation in Africa: understanding where to begin decolonisation", *International Journal of Heritage Studies*, vol. 27, núm. 4, pp. 356-374.
- UNESCO (1972), *Convention concerning the protection of the world cultural and natural heritage*, París, UNESCO <https://whc.unesco.org/en/conventiontext/>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- _____ (1984), *World Heritage Operational Guidelines*, París, UNESCO <https://whc.unesco.org/archive/opguide84.pdf>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- _____ (2003), *Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage*, París, UNESCO <https://ich.unesco.org/en/convention>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- _____ (2012), *Culture: a driver and an enabler of sustainable development: Thematic Think Piece, UN System Task Team on the post-2015 UN development agenda*, París, UNESCO <www.un.org/millenniumgoals/pdf/Think%20Pieces/2_culture.pdf>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- _____ (2016), "African heritage and its sustainable development", *World Heritage Review*, núm. 82.
- UNITED NATIONS (2014), *Culture and Sustainable Development, Report of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization Report A/69/216* <http://www.lacult.unesco.org/docc/A_69_216_CLT_dev_ENG.pdf>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- _____ (2017), *Culture and Sustainable Development: Report of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization núm. A/72/336*, Nueva York, Organización de las Naciones Unidas <https://undocs.org/A/72/336>, consultada el 14 de marzo de 2023.
- VANSINA, Jan (2010), *Being colonized: The Kuba experience in rural Congo, 1880-1960*, Madison, University of Wisconsin Press.
- WALKER, Nicholas (1991), "Monuments in Botswana", *Botswana Notes and Records*, núm. 23, pp. 283-285 <https://www.jstor.org/stable/40980859> consultada el 14 de marzo de 2023.
- YONGABO, Parfait, y Bo GÖRANSSON (2020), "Constructing the national innovation system in Rwanda: efforts and challenges", *Innovation and Development*, vol. 12, núm. 1, pp. 1-22 <DOI: 10.1080/2157930X.2020.1846886>.
- ZAMBIA (1989), *Revised 1994 National Heritage Conservation Commission Act*.
- ZIMBABWE (1972), *National Museums and Monuments of Zimbabwe Act 25/11* <https://www.law.co.zw/download/national-museums-and-monuments-act/> consultada el 10 de febrero de 2023.
- _____ (2019), *Doctrine: Education 5.0, Heritage, Innovation, Industrialization*, Harare, Ministry of Higher Education, Innovation, Science and Technology Development.
- _____ (2020), *National Development Strategy 1* <https://www.fao.org/faolex/results/details/en/c/LEX-FAOC203781/> consultada el 10 de febrero de 2023.