

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

## Identidad y pueblos indígenas: abriendo alternativas al disciplinamiento patrimonial

*Identity and indigenous peoples: opening alternatives to patrimonial discipline*

CLEYTON CORTÉS FERREIRA

*Universidad de Santiago de Chile, Chile*

**RESUMEN** En el actual contexto de articulación y movilización indígena, el patrimonio cultural ha ocupado un espacio importante en los esfuerzos de reivindicación identitaria. Considerando lo anterior, en este ensayo se plantea que el patrimonio cultural constituye una respuesta cultural, histórica y socialmente específica al asunto de la identidad histórica. En esa especificidad, los pueblos indígenas tienen la oportunidad de idear nuevas soluciones específicas a sus propios asuntos relativos a la identidad sin tener que supeditar-se a las premisas patrimoniales. El objetivo es proponer una reinterpretación del patrimonio cultural que favorezca una apertura creativa para tratar con el asunto identitario. Para llevarlo a cabo, se analizan diferentes debates sobre la cultura y el uso del patrimonio cultural como recurso para las reivindicaciones de las identidades indígenas. La revisión de estos debates permite identificar las dificultades teóricas y prácticas de la patrimonialización relativas al asunto identitario indígena. Para el desarrollo del análisis se entiende al patrimonio cultural como un recurso que forma parte de los procesos de politización de la cultura llevados a cabo por los movimientos indígenas. Es decir, no busca discutir necesariamente la correcta definición o utilización del concepto 'cul



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

tura, sino que explorar cómo se ha usado la 'cultura' como herramienta política. Se concluye la necesidad de idear nuevas formas de hacerse cargo del asunto identitario. Para ello, se propone la idea de apoderarse del lugar ocupado por la categoría para crear nuevas soluciones a los asuntos relativos a las identidades históricas sin tener que supeditarse a las premisas patrimoniales.

**PALABRAS CLAVE** Patrimonio cultural; esencialismo; pueblos indígenas; politización; identidad.

**ABSTRACT** In the present context of indigenous articulation and mobilization, cultural heritage has played an important role in the efforts for identity vindication. Considering the above, this essay proposes that cultural heritage is a cultural, historical, and socially specific response to the historical identity issue. In that specificity, indigenous peoples could devise new specific solutions to their identity issues without submitting to assumptions about heritage. The objective is to propose a reinterpretation of cultural heritage that favors a creative openness to deal with the issue of identity. To carry it out, different debates on culture and the use of cultural heritage as a resource for the vindication of indigenous identities are analyzed. The review of these debates makes it possible to identify theoretical and practical difficulties of patrimonialization related to the indigenous identity issue. For the development of the analysis, cultural heritage is understood as a resource that is part of the processes of politicization of culture carried out by indigenous movements. In other words, it does not necessarily seek to discuss the correct definition or use of the 'culture' concept but rather to explore how 'culture' has been used as a political tool. The need to devise new ways of taking responsibility for identity issues is concluded. For this, the idea of seizing the place occupied by the category is proposed to create new solutions to issues related to historical identities without submitting to assumptions about heritage.

**KEY WORDS** Cultural heritage; essentialism; indigenous peoples; politicization; Identity.

## 1. Introducción

A partir del último cuarto del siglo XX, los movimientos indígenas en América Latina han logrado instalar una agenda de reivindicaciones y demandas políticas. La idea de autodeterminación de los pueblos defendida en los procesos de descolonización del 'Tercer mundo' comenzó a ser vista como una oportunidad para los actores indígenas. Con ella, se articularon discursos y aspiraciones compartidas como la lucha contra el racismo, la formulación de una crítica anticolonial y la construcción de una identidad político-cultural (Antileo, 2020; Zapata & Oliva, 2019).

En la misma época, se comenzaba a institucionalizar el multiculturalismo como respuesta a los conflictos interétnicos, teniendo gran protagonismo la academia norteamericana. La agenda multiculturalista buscaba reivindicar el valor de la diferencia étnica y cultural promoviendo la pluralización de las sociedades mediante el reconocimiento del Otro. Las intelectualidades promotoras del multiculturalismo plantearon una crítica al proyecto moderno de la Ilustración ya que lo consideraban un intento de homogeneización y universalización cultural, lo que resultaría ajeno a las sociedades no europeas. Su expansión en Latinoamérica ha generado dificultades, ya que se trasladaron formas de intervención en los conflictos internos ideados en función de otras realidades, llevándolos a otros contextos con distintas genealogías y produciendo generalizaciones. Esto motivó el desarrollo de perspectivas críticas al multiculturalismo (ya fueran nuevas críticas o con trayectorias propias anteriores) que han buscado tratar con el asunto de la diferencia cultural desde otras coordenadas intelectuales o planteando otro tipo de soluciones, lo que ha favorecido la diversificación y/o renovación del campo (Dietz, 2007; Escobar, 2014; Palermo, 2003; Quijano, 2011; Rivera, 2010; Zapata, 2019).

Tanto esta nueva sensibilidad hacia la diferencia cultural junto al activismo indígena ha fomentado que en el ámbito internacional se hayan generado una serie de instrumentos que tienen por objeto proteger derechos en este tema (Abarzúa & Peña, 2021). Junto a esto, la agenda de reivindicaciones de estos movimientos ha logrado instalar una serie de reformas en los contextos nacionales, desde el reconocimiento constitucional, la autonomía territorial y política, la protección jurídica de sus derechos como pueblos indígenas e incluso la Plurinacionalidad (Antivil et al., 2021; de Sousa, 2014; Millaleo, 2021).

En este contexto de articulación y movilización indígena, el patrimonio cultural ha ocupado un espacio importante en los esfuerzos de reivindicación identitaria de carácter étnico. Por ejemplo, este ha sido un elemento importante en las disputas políticas por el reconocimiento cultural y en la afirmación de la diferencia. Sin embargo, no deja de ser una instancia problemática en las discusiones indígenas sobre la identidad, por lo que no goza de una situación de consenso (Abarzua, 2020; Campos,

2016; Crespial, 2019; Gómez, 2016; Oehmichen & Maza, 2019; Villaseñor & Zolla, 2012). Esto lleva a la necesidad de indagar teóricamente en la relación entre pueblos indígenas y patrimonio cultural.

Considerando lo anterior, en este ensayo se plantea que el patrimonio cultural constituye una respuesta cultural, histórica y socialmente específica al asunto de la identidad. En esa especificidad, los pueblos indígenas tienen la oportunidad de idear nuevas soluciones específicas a sus propios asuntos relativos a la identidad sin tener que supeditarse a las premisas patrimoniales. El objetivo es proponer una reinterpretación del patrimonio cultural que favorezca una apertura creativa para tratar con el asunto identitario en relación con los pueblos indígenas.

Para llevarlo a cabo, se analizan diferentes debates sobre la cultura y el uso del patrimonio cultural como recurso para las reivindicaciones de las identidades indígenas. La revisión de estos debates permite identificar las dificultades teóricas y prácticas de la patrimonialización relativas al asunto identitario indígena, pudiendo advertirse un agotamiento del debate al no poder superar las problemáticas que lo constituyen. Esta constatación tiene como corolario la necesidad de idear nuevas formas de hacerse cargo del asunto identitario.

Como aclaración teórica, para el desarrollo del análisis se entiende al patrimonio cultural como un recurso que forma parte de los procesos de politización de la cultura llevados a cabo por los movimientos indígenas (Bretón, 2015; Gálvez, 2022; Kaltmeier, 2007; Serbin, 1980). Para Wright (1998), la 'politización de la cultura' se refiere al hecho de investigar las diferentes maneras en que los actores sociales han desplegado el término 'cultura', con diferentes efectos materiales. Es decir, no busca discutir necesariamente la correcta definición o utilización del concepto 'cultura', sino que explorar cómo se ha usado la 'cultura' como herramienta política. Con ello, se pretende considerar la dimensión política de la construcción de significado, ya que la 'cultura' puede usarse para efectos muy diferentes, dependiendo de quién esté definiendo.

El estudio del patrimonio cultural en relación con la politización de la cultura permite llevar a cabo la discusión propuesta teniendo ciertas consideraciones previas que son necesarias de abordar. En primer lugar, reconoce la agencia que poseen los actores indígenas involucrados en los procesos de patrimonialización. En segundo lugar, permite discutir los efectos materiales de la patrimonialización como estrategia política indígena. Y, en tercer lugar, permite imaginar nuevas formas de acción política vinculadas a los asuntos identitarios que son abordados con el concepto de 'cultura'.

## 2. Patrimonio cultural ¿esencialismo estratégico o problemático?

Un primer debate sobre la cultura y el uso del patrimonio cultural como recurso para las reivindicaciones de las identidades indígenas es aquel que trata sobre la evaluación teórica y política del esencialismo. El esencialismo es entendido como la reificación de las bases culturales para marcar una diferencia respecto a la forma de ser (Campos, 2016). En ese sentido, el debate sobre el tema se puede organizar en el planteamiento que titula esta sección, el cual formula dos posiciones que no necesariamente han estado enemistadas en la experiencia social, pero sí pueden llegar a estar en tensión (Antileo, 2020).

En relación con el carácter estratégico del esencialismo, para Fanon (2009) ser estratégicos en las concepciones de la cultura es una parte del proceso de renovación del orgullo cultural de los pueblos que han sufrido las consecuencias del colonialismo. Para el autor, los relatos de la negritud (su caso de estudio) se desplazan de una ontología del Ser y, más bien, imagina las esencias como momentos de una construcción histórica, por lo que adquiere cierta instrumentalidad en las disputas políticas llevadas a cabo por estos pueblos.

Un ejemplo de esta situación puede ser el caso de los movimientos mapuche y aymara-quechua. Antileo (2019, 2020) identifica estrategias esencialistas en estos movimientos a través de la apelación a la tradición en el reconocimiento de la diferencia, para lo cual politizan una selección de repertorios culturales como el rol de las autoridades tradicionales, las formas de organización comunitaria o la cosmovisión. Para el autor, “son planteamientos que surgen cuando la etapa más embrionaria de pensamiento anticolonial se ha dejado atrás. [...] Al mismo tiempo, es necesario entender que este tipo de posiciones integran la formación misma de los movimientos y de su vitalidad” (Antileo, 2020, p. 232).

Otro ejemplo de esencialismo puede ser el caso de los Kayapó en Brasil. Wright (1998) describe que este grupo descubrió que aquellos aspectos de su vida cotidiana que eran vistos negativamente por misioneros y administradores estatales (como sus vestimentas, ceremonias y urbanización) eran apreciados por otros occidentales. Para este descubrimiento, fue fundamental advertir que los antropólogos que los visitaban lo hacían interesados en su ‘cultura’. La adopción de este concepto les permitió objetivar su vida cotidiana como cultura, dándose una identidad y distinguiéndose del resto. Si previamente se sentían superados y controlados por las misiones religiosas y estatales que buscaban normar su existencia social, el reconocimiento consciente de su ‘cultura’ les permitió oponerse a estas instituciones y así negociar directamente con agencias gubernamentales e internacionales.

En contraposición, existen variados autores que plantean críticas a las estrategias esencialistas. Segato (2018) señala que el término ‘cultura’, aunque en apariencia pudiera servir en la autodefensa de los pueblos, encierra igualmente ciertas trampas ya

que tiende al culturalismo, al que asocia como sinónimo de fundamentalismo. Para la autora, “un pueblo es un pueblo no con referencia a un repertorio inmutable de costumbres, sino por el proyecto mismo de continuar siéndolo. El vector de la identidad es histórico, no cultural” (p. 29).

Coronel (2003) concuerda en otorgar un carácter fundamentalista al esencialismo cultural. Este planteamiento lo sostiene mediante un análisis comparativo entre el fascismo del siglo XX, el colonialismo jesuita de la época colonial y el ‘holismo cultural posmoderno’. Según la autora, las “utopías antiuniversales de lo local y lo multicultural están contribuyendo, en remembranza a los dos modelos antes descritos, a la construcción del espacio económicamente global y social-comunicativamente local, fragmentado, particular, esto es al espacio de la acumulación oligopólica” (p. 261).

Mbembe (2011), sin referirse directamente a este debate, concuerda con Coronel (2003) respecto a los efectos negativos del esencialismo. El autor señala que “la manipulación de la ideología de la autoctonía y de la ancestralidad” en los continentes que aún padecen las graves consecuencias de la experiencia colonial ha favorecido la creación de espacios “vacíos de toda autoridad civil”, siendo ocupados generalmente por bandas armadas y aprovechados para flujos de intercambio mercantil y de tráfico (p. 101). De hecho, señala que la intensificación de los sentimientos de pertenencia local ha desembocado en prácticas de exclusión, cierre identitario, persecución y hasta genocidios.

Macusaya (2019) dice que la apelación a la ancestralidad es una forma de encubrir el desconocimiento y evitar referirse a los procesos históricos en los que emergieron aquellos elementos considerados milenarios. Ante esa situación, señala la necesidad de una crítica que debe considerar aquello asumido como propio, ubicándolo históricamente, sin buscar una esencia inmutable ajena a los procesos económicos y políticos de la historia. Para ello, propone identificar “la capacidad que los sujetos racializados tienen para rehacerse a sí mismos en determinadas condiciones, reinterpretando y resignificando su cultura, expresando en ello la capacidad que tienen de aprender de sus experiencias con los ‘otros’, posicionándose en distintos espacios” (p. 248).

Viveiros de Castro (2013), de manera más vehemente, señala que el esencialismo estratégico es una “noción cínica y paternalista, que ‘perdona’ a los oprimidos por sus errores teóricos” con nociones que caen en el racismo y el culturalismo (pp. 154 -155). Para el autor, su mayor problema consiste en el precio político que implica este uso de la identidad:

¿Por qué alguien que habita un lugar hace centenas o millares de años solo tiene derecho a vivir en paz ahí si es un indio o es un negro? ¿Por qué es necesario pasar por procesos de reconocimiento como indio o como *quilombola* para tener el derecho de vivir del modo que se quiere? ¿Así es como la identidad funciona! Nadie adhiere por ‘concientización’ y nosotros lo sabemos, histórica y etnográficamente, cómo es que funciona la identidad: ¡es aceptada e incorporada por falta de opción! (p. 155).

Esta revisión de posiciones contrapuestas permite mostrar parte del debate sobre el esencialismo en relación con los pueblos indígenas. Por un lado, se reconoce que las estrategias esencialistas han logrado instalar una serie de reivindicaciones en materia indígena (como la legislación internacional sobre derechos colectivos indígenas y la protección de su legado histórico). Por otro lado, igualmente se comparte el hecho de que los fundamentos teóricos de esta estrategia política pueden tener debilidades que resulten contraproducentes, por ejemplo, cuando se examinan los fenómenos de estereotipación y de arcaísmos.

En ese sentido, resulta conveniente revisar nuevamente a Fanon (2009) y su posición respecto al esencialismo. Anteriormente, se había señalado que este autor considera al esencialismo como una parte del proceso de renovación del orgullo cultural de los pueblos que han sufrido las consecuencias del colonialismo. Sin embargo, inmediatamente expone una serie de pautas que permiten delinear esta política. En primer lugar, indica que la dimensión estratégica del esencialismo estaría en el hecho de que se reconocen los límites críticos de sí mismo. No se busca la consagración de los valores sancionados esencialistamente como algo de carácter atemporal y ahistórico. Antes bien, la perpetuación del dominio de una representación sería traicionar justamente el espacio crítico que su análisis ha logrado abrir.

En segundo lugar, plantea que la conciencia sobre el carácter esencialista de ciertas posiciones ideológicas o discursos sobre la identidad permite evidenciar la dimensión histórica que poseen. Esto permitiría ubicar tanto al discurso dominante como aquellos en resistencia. Y, finalmente, una tercera advertencia es reconocer que, si la crítica hacia estos discursos se vuelve destructiva, está el riesgo de no situarlos históricamente y no identificar la manera en que se articulan en oposición o en diferencia respecto a otras identidades. Al contrario, estas tesis destructivas reforzarían la idea de que estos movimientos actúan fuera de los límites de la racionalidad. De esta manera, es posible advertir en los planteamientos de Fanon (2009) una conciencia sobre las posibilidades y los riesgos del esencialismo estratégico.

Para la argumentación que se busca sostener en este ensayo, la discusión sobre el esencialismo cultural permite identificar las siguientes cuestiones. En primer lugar, que el esencialismo ha sido una estrategia política que ha rendido frutos en las disputas políticas indígenas. En segundo lugar, que posee el valor de revitalizar el orgullo

cultural tras siglos de descalificación. En tercer lugar, que el uso del antiguo concepto de cultura es problemático porque es una noción que suele convertir a las diferencias históricamente contingentes en esencias ahistóricas que pueden perjudicar a los mismos pueblos. Y, en cuarto lugar, y justamente por lo anterior, es que el esencialismo se considera una estrategia provisoria en los procesos de rearticulación de los pueblos. Estos cuatro puntos sirven para argumentar que, más allá de los elementos positivos que se le pueden reconocer en un principio, el esencialismo cultural en algún momento se vuelve una estrategia política inoportuna o caduca.

### **3. Patrimonio cultural ¿categoría pertinente o inconveniente?**

Un segundo debate sobre la cultura y el uso del patrimonio cultural como recurso para las reivindicaciones de las identidades indígenas es aquel que trata sobre el grado de pertinencia de la patrimonialización. Para ello, a continuación, se procede a historizar el patrimonio cultural y se examinan las maneras en que se ha buscado que sea una política conveniente para los pueblos indígenas, sin que con ello no surjan críticas. De esta manera, se relaciona el debate anterior sobre el esencialismo con el patrimonio cultural.

El estudio de la emergencia del patrimonio cultural se encuentra en una situación general de consenso (Choay, 2016; Settis, 2013). Por ejemplo, Prats (2000) señala que surge de manera incipiente durante el siglo XVIII en Europa Occidental a partir de una sensibilidad burguesa de tipo romántica, en un contexto social de invención de las identidades nacionales. En ese contexto, el patrimonio es uno de los mecanismos que formaliza, explica, representa y legitima ideológicamente todas estas nuevas construcciones políticas para que se instalen en el tejido social. Su función original es representar simbólicamente la existencia de una identidad nacional compartida por un nosotros anclada en el pasado y diferente del resto. El actual concepto de patrimonio cultural es una síntesis reciente de la sensibilidad romántica por los monumentos históricos, el coleccionismo de objetos históricos y el folklore.

Desde una crítica marxista, Alonso (2017) señala que la conformación del patrimonio se comienza a dar junto a la transformación en diferentes sociedades hacia un modo de pensamiento basado en la epistemología de la Ilustración (lineal y causal), una transformación desde relaciones de dominación personal a relaciones de dominación abstracta (ley del valor) y, en consecuencia, unos modos de sociabilidad fetichistas, esto es, mediante abstracciones que dan un significado a la vida de personas sin relaciones personales, como las nuevas naciones. Entonces, la categoría de patrimonio surge “en paralelo a la proliferación de relaciones de producción e intercambio capitalistas [...] a raíz de [la] desconexión de los humanos de sus contextos de relacionalidad social, y que genera la necesidad de otras vinculaciones intersubjetivas basadas en aspectos abstractos y simbólicos” (Alonso, 2017, pp. 57 - 58).

Mientras la historia del surgimiento del patrimonio cultural se encuentra bastante estudiada, la historia de su circulación y recepción en el mundo (y en América Latina en particular) no está muy clara y es algo mucho menos estudiado. Esto es particularmente relevante en función de lo que señala Prats (2000) sobre el carácter específico del patrimonio cultural:

Los fenómenos formalmente asimilables que encontramos en otros períodos de la historia (colecciones reales, gabinetes de curiosidades) o en otras culturas, son radicalmente distintos en sus respectivos procesos de constitución, así como en su función y significado, de lo que entendemos contemporáneamente como patrimonio cultural y no sería lícito agruparlos so pena de pecar de presentismo y etnocentrismo (p. 117).

En tanto, los debates sobre las identidades indígenas están atravesados actualmente por la experiencia de colonialismo y las políticas de asimilación desplegadas por los Estados republicanos. Quijano (2020) señala que esta situación ha implicado un desencuentro entre nación, identidad y democracia. Para el autor, esto ha consistido “en una “asimilación” de los “indios” en la cultura de los dominadores, [...] también mentada como la “cultura nacional”. [...] Dicha estrategia nunca ha dejado de alternarse y de combinarse con la política de discriminación [y enajenación de lo indio]” (p. 720). En tanto, para Macusaya (2019) la identidad “por la forma en que opera la racialización, se convierte en el principal problema de quien pasa de negarse a afirmarse. [...] Es un sujeto que empieza a creer en sí mismo, pero no sale de la inversión puramente valorativa” (p. 133). Estos asuntos no necesariamente tienen cabida en la construcción categorial del patrimonio cultural.

La diferencia entre los asuntos asociados a las identidades nacionales concretadas en el patrimonio cultural y las identidades indígenas ha implicado modificaciones de la categoría y de las políticas de patrimonialización, las que han buscado que sea pertinente con los intereses de los pueblos indígenas. Un ejemplo es la creación de la noción de patrimonio cultural inmaterial. Gracias a ella, los grupos indígenas han podido reivindicar como parte de su patrimonio a expresiones culturales contemporáneas -como prácticas artísticas, festividades, conocimientos tradicionales, técnicas, entre otros- con las que han logrado delimitar su diferencia (Bortolotto, 2014; Cortés, 2022). Otro ejemplo es la noción de patrimonio indígena, con la cual no se ha buscado solamente reconocer aspectos identitarios como con la noción convencional de patrimonio, sino que ha sido progresivamente utilizado en relación con la protección de los derechos intelectuales indígenas, junto a nociones como la de Propiedad cultural e intelectual indígena (Abarzua, 2020; Huenchuan, 2017).

Estos usos del patrimonio cultural asociadas a las reivindicaciones indígenas han implicado un tratamiento diferenciado del patrimonio cultural por parte de los pueblos indígenas. Por un lado, el uso habitual del patrimonio está asociado a la valora-

ción de bienes culturales heredados del pasado que constituye a la comunidad, representando su identidad. En el caso de las identidades indígenas, el patrimonio no solo es un testimonio de la continuidad histórica de una comunidad, sino que también una valoración de ese pasado indígena, una autoafirmación de su preexistencia a los Estados y, especialmente con el patrimonio inmaterial, un medio para la afirmación de la diferencia cultural. Lo anterior ha sido un recurso importante en las negociaciones políticas sobre la autodeterminación y para fundamentar modelos alternativos de sociedad, como el *sumak kawsay* (Quijano, 2020).

Estos esfuerzos teóricos en la transformación del patrimonio cultural a favor de los intereses de los pueblos indígenas no han implicado la ausencia de problemas. Por ejemplo, Menard (2017) indica que el patrimonio inmaterial hace de una práctica vigente un cachureo museificado, ya que patrimonializar significaría sustraer algo de la obsolescencia, del deterioro, de la desaparición y la muerte, procesos que forman parte de la vida cultural. Además, agrega que existe un problema político con el patrimonio cultural, pues los actores solo acceden a una visibilidad asumiendo su condición de objetos de protección antes que siendo sujetos de acción y negociación política. Para Santamarina (2013), tras las apariencias del patrimonio cultural inmaterial parece que las cosas no han cambiado sustancialmente. Más bien, observa un rebautizo de la antigua noción de folclor, con todos sus problemas teóricos y políticos.

En ese sentido, se puede decir que la utilización del patrimonio cultural no ha logrado resolver ciertos debates sobre las identidades indígenas. Más bien, con el patrimonio se hacen patentes los debates sobre esencialismo cultural revisado en la sección anterior. Esto es particularmente problemático con el patrimonio inmaterial. Con las formas materiales del patrimonio (inmuebles, colecciones históricas, ruinas, etc.) lo que se hace principalmente es trazar una continuidad temporal de la identidad que se pretende legitimar vinculándola hacia el pasado, sin que sea un gesto intencionalmente esencialista en relación con el presente. Mientras que con el patrimonio inmaterial se hace una selección de repertorios culturales politizados estratégicamente como esenciales, es decir, un patrón fijo de costumbres para abarcar la totalidad de la experiencia social (Campos, 2016; Segato, 2018).

Esta operación trae consigo problemas teóricos que no suceden cuando el patrimonio se utiliza en relación con otras identidades. Como parte de la renovación teórica de esta categoría, se ha desplazado paulatinamente el carácter tradicional de las expresiones para afirmar su contemporaneidad, lo que en principio buscaba reconocer positivamente la actualidad y vigencia de lo indígena. El asunto es que una identidad nacional podía estar asociada a expresiones tradicionales sin que esas expresiones tradicionales implicaran suponer que las personas que se identifican con ella vivían en una temporalidad diferenciada, es decir, su experiencia social no estaba definida en esas expresiones.

El patrimonio inmaterial, a pesar de sus cambios, sigue enfatizando en el pasado el carácter constitutivo de las expresiones culturales, siendo un pasado que permanece vivo y cuyo futuro es la continuidad de aquel pasado con ligeros cambios en el tiempo (Cortés, 2022). Con esto, se suele favorecer los estereotipos y prejuicios racistas ya existentes sobre lo indígena y que no existen de la misma forma y con la misma intensidad respecto a las identidades nacionales. Si el discurso tradicional del patrimonio establecía una relación fetichista con objetos, inmuebles y ruinas, la ampliación de lo patrimonial a las actividades humanas termina por expandir el alcance del fetichismo patrimonial a las personas (Alonso, 2017). De esta manera, el discurso esencialista de la cultura, del cual el patrimonio inmaterial es un recurso, se vuelve políticamente problemático para lo indígena ya que interactúa con las consecuencias aún vigentes del racismo y el colonialismo.

En relación con el patrimonio cultural indígena, su uso para la protección de los derechos intelectuales indígenas se ha encontrado con dificultades teóricas para poder consagrarse efectivamente en marcos jurídicos. Tal vez el problema más evidente sea que el patrimonio cultural es una categoría identitaria y no para regular relaciones económicas. Se está usando una categoría de representación y de identificación para cuestiones vinculadas a la propiedad económica sobre bienes culturales.

Para la argumentación que se busca sostener en este ensayo, la discusión sobre el grado de pertinencia de la patrimonialización permite identificar las siguientes cuestiones. Para empezar, que el patrimonio cultural es una invención social, histórica y culturalmente específica en su surgimiento. Con ella, se consagra una sensibilidad romántica que ha sido sofisticada en el último siglo y medio mediante una racionalidad técnica y jurídica. El patrimonio implica una epistemología de la Ilustración que incluye tanto una temporalidad (linealidad), un énfasis en el pasado para la conformación de la identidad (mientras otras tecnologías de representación se ubican en otra temporalidad, como los símbolos patrios), y una respuesta al asunto de la identidad mediante el concepto tradicional de cultura (siendo evidente con el patrimonio inmaterial).

Estos puntos permiten advertir que el patrimonio cultural es una respuesta particular al asunto de la identidad. Y que, como tal, no deja de representar ciertos problemas en relación con los pueblos indígenas, principalmente cuando esta se utiliza de forma esencialista ya que refuerza estereotipos descalificadores existentes sobre lo indígena con los cuales no deben lidiarse otros tipos de identidades. En la siguiente sección, se utiliza el resultado de las discusiones previas para articular una propuesta sobre la relación entre patrimonio cultural y pueblos indígenas en relación con la identidad.

#### 4. Patrimonio cultural ¿se debe reformar (de nuevo) o cambiar?

La revisión de los debates en torno al esencialismo, la cultura y el uso del patrimonio cultural como recurso para las reivindicaciones de las identidades indígenas permite abordar de manera fundamentada una reinterpretación del patrimonio cultural que favorezca una apertura creativa para tratar con el asunto identitario en relación con los pueblos indígenas.

Como se ha mencionado anteriormente, la historia del surgimiento culturalmente específico, socialmente particular e históricamente contingente del patrimonio cultural es un tema que goza de consenso. La historia de su circulación y recepción está menos reconocida y estudiada. Más bien, ante la claridad de su surgimiento, lo que se observa en general respecto a su circulación es una asunción acrítica de la categoría (Alonso, 2017). Los cambios teóricos estudiados previamente tienen que ver con la denuncia indígena de ciertos problemas apuntando a su corrección. Sin embargo, el revisionismo termina convirtiéndose en una crítica representacional que cuestiona a la forma del patrimonio, es decir, su representación, pero no a la categoría. Alonso (2017) señala que “no [se] han aportado críticas a la categoría de patrimonio en sí misma ni formas de pensamiento, gestión y práctica alternativas [...]. La ley del valor y la gestión burocrática siguen dominando el ámbito de lo patrimonial” (p. 31).

No se piensa al patrimonio cultural como la respuesta a un asunto social que tal vez se podría responder de otra forma o que ciertas situaciones indígenas con la identidad sean diferentes a las nacionales-modernas-occidentales y por ello la respuesta no debería ser la misma. Este carácter acrítico tiene que ver con la naturalización de la respuesta (el patrimonio cultural) como si ella misma fuera el asunto de la identidad (un problema propio de las sociedades, pero del cual el patrimonio es solo una respuesta).

Ante este diagnóstico, la propuesta consiste en advertir que el patrimonio cultural instala una problematización sobre el lugar del pasado de una comunidad (algo levemente distorsionado con el patrimonio inmaterial, pero no del todo) para pensar su identidad y diferencia, considerando al patrimonio cultural como una respuesta moderna-occidental en nuestra época. Entonces, no se trata de trasladar acríticamente el contenido de esa respuesta (patrimonio material, patrimonio inmaterial, museos, etc.) hacia la protección o salvaguardia de lo indígena en tanto valoración de la diversidad cultural; sino que en el marco de los pueblos indígenas, en base a su autodeterminación política, a sus necesidades identitarias, a sus circunstancias actuales, a las referencias intelectuales que les resulten útiles y pertinentes, se piense la identificación y la diferenciación. Esto es particularmente relevante considerando que la pluralidad de pueblos indígenas plantea desafíos que pueden llegar a ser completamente diferentes entre sí, especialmente para aquellos que participan activamente de sociedades masivas y modernas.

En ese sentido, el patrimonio cultural deja de ser un imperativo y se convierte en una opción. Se puede asumir como una respuesta lista para ser utilizada (con el riesgo de asumir con ello una serie de aspectos problemáticos asociados a la patrimonialización), modificarla para su acomodación a las necesidades indígenas (una transformación que suele estar condicionada por los límites de la misma categoría) o se pueden idear nuevas soluciones particulares que permiten hacerse cargo del asunto de la identidad comprendiendo que el patrimonio es solo una respuesta. Mientras los dos primeros casos son los más habituales, el tercero pareciera quedar a la deriva, replegado a la experiencia, pero sin un correlato intelectual, académico o institucional. En vez de desgastarse tratando de encajar los desafíos identitarios de los pueblos indígenas a la noción de patrimonio diseñada desde y para las identidades con una epistemología ilustrada y una relacionalidad fetichista, podría ser más conveniente crear algo nuevo.

Esto instala la necesidad de repensar el asunto de la identidad considerando lo indígena como potencialidad creativa para llevarlo a cabo. Es decir, pensar mediante lo indígena y no en lo indígena como el objeto de protección de las políticas de identidad. Más bien, reconocer en el idioma y sus conceptos, sus historias, sus problemáticas, sus necesidades, sus intereses colectivos, su producción intelectual, y con ello trabajar el asunto de la identidad. Lo interesante y lo desafiante pareciera estar en utilizar la apertura en la cual se ha situado el patrimonio en relación con la identidad, el pasado y la comunidad en las sociedades contemporáneas y pensar, con ello, otras formas de lidiar, comprender y tratar ese asunto. De esa manera, ser capaces de diseñar una estrategia cultural y política (identidad, autonomía y decolonización) para los pueblos que quieran superar las consecuencias del colonialismo.

## **5. Alternativas al disciplinamiento patrimonial**

La sofisticación, formalización, institucionalización y tecnificación del patrimonio cultural lleva a que todo asunto respecto a la identidad, el pasado y las producciones culturales deban pasar por ella. El abanico de lo patrimonializable ha aumentado considerablemente desde la emergencia de la categoría. Si el monumento histórico, el gabinete de curiosidades, la colección museal y el folclor empezaron por terrenos separados, hoy se encuentran unificados y con gran coherencia interna (Choay, 2016). Esto ha favorecido el control de los procesos de identificación. O como diría Foucault, un ‘disciplinamiento’ del asunto identitario (Fair, 2010).

Existen diferentes maneras de desordenar el disciplinamiento patrimonial en las identidades indígenas. En la actualidad, se comienza a establecer marcos de posibilidad a otras ontologías y epistemologías como formas de politizar la diferencia (Arriscado, 2014; Blaser, 2018, 2019; de Sousa, 2021; Escobar, 2016; Fagioli, 2022; Prada, 2014). Para que no pase con ellas lo que pasó con el proyecto de diversidad cul-

tural, es necesario que no sean solamente la constatación contable de la variedad (de Bernard, 2005). Corresponde una reivindicación de esta multiplicidad a través de un desempeño activo en la vida social. No basta con proteger, comprender o interpretar estos nuevos marcos de posibilidad, más bien, lo que toca es discutir, debatir, usar, hipotetizar, expandir esas ontologías y epistemologías. Haciendo eso, se puede trabajar creativamente con fenómenos como el de la identidad de las sociedades.

Un ejemplo de lo anterior se puede observar en el trabajo de Menard (2018) respecto al estatus político de los objetos. El autor examina el caso de las ‘piedras de poder’ o *Newenke kura* mapuche, poniéndolo en relación con su *newen* (‘energía, fuerza, poder’) y *mongen* (‘vida’), lo que fue el resultado de un conversatorio con diversos actores indígenas locales en el Museo Mapuche de Cañete. Para el asunto de este ensayo, resulta interesante tanto este ejercicio en torno a la colección del museo como los resultados del conversatorio:

El Museo Mapuche de Cañete constituye un caso especial [...] [porque] busca escapar a este mandato meramente representacional (el de constituir un espacio de exhibición de objetos que representen «la cultura mapuche» dentro de un marco patrimonial de «lo chileno») mediante su apertura a otro mandato, que le exige reconocer ciertas formas de manejar y de convivir con el poder de los objetos que son tan anteriores como exteriores a la forma impuesta en ese territorio desde fines del siglo XIX por los aparatos museográficos y de archivación estatal (pp. 22 - 23).

En este caso sirve para ilustrar el desordenamiento del disciplinamiento patrimonial mediante la utilización de otro régimen de manejo e interacción de los objetos en el museo. La reflexión en torno al manejo de estas ‘piedras de poder’ no se restringió al saber técnico asociado a las colecciones de objetos históricos, sino que se hizo también mediante una apertura ontológica para considerar la vida y la vitalidad de las piedras.

Otro ejemplo, son los mayas tzeltales de Cancún, México, según Pitarch (1996). Para este autor, en este pueblo el espacio de lo tradicional sería lo ajeno, mientras lo propio funcionaría como cotidianidad desaturada. El imaginario católico y castellano ocuparía el centro de la aldea, de sus tradiciones y de su ritualidad. De esta manera, nunca se convierte en *habitus* ya que no son completamente naturalizados en la vida cotidiana. Esta situación se trataría de una transformación de los rasgos culturales castellanos en contenidos rituales como estrategia tzeltal para administrar la violencia colonial.

En contraste con muchos otros pueblos colonizados, que no consintieron en su subordinación política inmediata ni aceptaron el cristianismo en un primer momento, pero que luego fueron radicalmente transformados (o aniquilados) a causa de su relación con los europeos, los [tzeltales] cancuqueros parecen representar el caso opuesto. Un pueblo que se sometió a la Corona sin dilación y aceptó (nominalmente) el cristianismo y con él la política de reducción y la administración europea, pero que, no obstante, al cabo de varios siglos preserva una existencia cotidiana esencialmente amerindia. En una situación así -un movimiento simultáneo de integración y diferenciación, de acomodo tácito al orden impuesto, pero no a la lógica que lo justifica-, los cancuqueros debieron hacer uso de las instituciones virreinales y más tarde republicanas, hasta el presente, tratando de emplearlas en beneficio propio (Pitarch, 1996, pp. 167-168).

Este caso también permite ilustrar el desordenamiento del disciplinamiento patrimonial. Basándose en las políticas patrimoniales interesadas en la salvaguardia de la diversidad, lo esperable es que los tzeltales estuvieran interesados en lo propio y objetivaran su cotidianidad indígena como protección de su identidad. Sin embargo, esta forma tzeltal de producción y gestión de su 'patrimonio' dista de lo esperable desde lo patrimonial. Lo que se observa, en cambio, es una política de la identidad ideada, formulada y puesta en práctica en función de su circunstancia e intereses.

Estos ejemplos muestran que existen experiencias creativas que tratan con el asunto identitario en relación con los pueblos indígenas. Son testimonio de que el esencialismo patrimonial no es la única estrategia identitaria indígena posible. En estos casos, la autonomía política y cultural está justamente en la capacidad de idear nuevas soluciones. Está claro que en el escenario político se utilizan las herramientas disponibles para abrir nuevos espacios, aprovechar oportunidades y disputar el presente, y por ello el patrimonio ha sido un objetivo político indígena relevante (Campos, 2016). Pero, igualmente, en el terreno intelectual y académico el asunto identitario no puede limitarse al disciplinamiento patrimonial. Al contrario, también debiese existir la urgencia de pensar los desafíos teóricos y prácticos que exigen nuevas formas de pensar lo identitario en relación con lo indígena.

## 6. Conclusiones

A lo largo de este ensayo, se revisaron diferentes debates sobre la cultura y el uso del patrimonio cultural como recurso para las reivindicaciones de las identidades indígenas. El primero de ellos fue con relación a la evaluación teórica y política del esencialismo. El segundo consistió en el grado de pertinencia de la patrimonialización para las identidades indígenas. La revisión de estos debates permitió reconocer las dificultades teóricas y prácticas de la patrimonialización relativas al asunto identitario indígena, pudiendo advertirse un agotamiento del debate al no poder superar las problemáticas que lo constituyen.

El examen de los problemas respecto a la patrimonialización en relación con las identidades indígenas tuvo como corolario la necesidad de idear nuevas formas de hacerse cargo del asunto identitario. Si los pueblos indígenas han asumido la categoría de patrimonio cultural, la han usado estratégicamente modificándola para sus intereses (con resultados que no han sido completamente favorables), se propuso la idea de apoderarse del lugar ocupado por la categoría para crear nuevas soluciones a los asuntos relativos a las identidades históricas sin tener que supeditarse a las premisas patrimoniales.

Esto se hacía necesario al constatar tres cosas: primero, los problemas sin resolver que sigue teniendo lo patrimonial en relación con lo indígena; segundo, los debates actuales y vigentes sobre lo identitario, el pasado y lo ancestral en el marco de lo indígena; y tercero, el reconocimiento de nuevos marcos de posibilidad a otras ontologías y epistemologías que permiten desordenar el disciplinamiento patrimonial en las identidades indígenas. El resultado ha sido el de desnaturalizar la respuesta patrimonial ante el desafío contemporáneo que suponen las identidades indígenas. Más bien, lo que aparece son nuevas posibilidades para llevar a cabo esta tarea sin tener que asumir las premisas del patrimonio cultural.

Este examen resulta pertinente para revisar una serie de cuestiones en relación con los derechos culturales indígenas. Los instrumentos internacionales y nacionales en la materia consagran el patrimonio cultural como un derecho de los pueblos, instalando el disciplinamiento patrimonial como respuesta político-institucional al asunto de la identidad y favoreciendo a los actores indígenas con agendas esencialistas sobre la cultura. En ese sentido, se vuelve necesario un rediseño de estos instrumentos para que brinden espacios de mayor apertura en relación con los desafíos identitarios indígenas, sin instalar necesariamente lo patrimonial como respuesta.

La propuesta del ensayo también busca incentivar la producción intelectual y académica sobre estos temas sin restringirse a las premisas patrimonialistas. Los casos del Museo Mapuche de Cañete y de los mayas tzeltales de México son ejemplos que pueden orientar (pero no de manera prescriptiva) sobre los resultados positivos que puede lograrse con un trabajo teórico y práctico orientado a ocuparse del asunto

identitario indígena abriendo el marco convencional de lo patrimonial. No basta con detenerse en la categoría de patrimonio cultural, sino que se podrían buscar nuevas soluciones asociados a temas de difícil resolución para ciertos pueblos indígenas, como pueden ser alternativas a la idea de museo o de turismo, recurriendo a otras referencias intelectuales -indígenas- que las doten de mayor pertinencia a las necesidades o intereses de los pueblos.

Finalmente, el interés de este ensayo ha sido el de abrir el horizonte de lo posible respecto a la manera de estudiar los fenómenos sociales contemporáneos. El énfasis no ha buscado estar tanto en condenar algunas estrategias políticas para hacerse cargo del asunto identitario como en pensar nuevas formas de llevarlo a cabo. En ese ejercicio, la crítica resulta inevitable como ejercicio analítico y de contraposición para fundamentar la argumentación, pero no por ello implica que sean posiciones excluyentes. El espacio teórico-especulativo da márgenes de libertad y oportunidad que no necesariamente se encuentran presentes en la realidad social. Pero, justamente, considerando esa posibilidad de la escritura, es que poner en circulación reflexiones académicas e intelectuales junto a otras experiencias de identificación diferentes a las patrimoniales, resultan en ejercicios provechosos en la apertura de horizontes.

### **Agradecimientos**

Este texto se enmarca en el examen de calificación del programa de Doctorado en Estudios Americanos de la Universidad de Santiago de Chile. Corresponde al desarrollo del proyecto de tesis doctoral “La Convención constitucional chilena y los pueblos indígenas: el uso estratégico del patrimonio cultural para la autodeterminación y la propuesta de otros modelos de sociedad” aprobado el año 2022. Financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) de Chile (ANID-Subdirección de Capital Humano/Doctorado Nacional/2021-21211327).

## Referencias

- Abarzua, D. (2020). Protección del patrimonio cultural indígena en Chile. *Anuario de Derechos Humanos*, 16(2), 261–295. <https://doi.org/10.5354/0718-2279.2020.57475>.
- Abarzúa, D., & Peña, F. (2021). *Guía de Derechos Culturales de Pueblos Indígenas y Tribal Afrodescendiente*. Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.
- Alonso, P. (2017). *El antipatrimonio: fetichismo y dominación en Maragatería*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Antileo, E. (2019). La politización de la cultura y la tradición en los movimientos indígenas de Chile y Bolivia. *Revista Chilena de Antropología*, 40, 169–188.
- Antileo, E. (2020). *¡Aquí estamos todavía! Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara (Chile-Bolivia, 1990-2006)*. Pehuén Editores.
- Antivil, A., Donoso, S., Figueroa, V., Millaleo, S., Murray, M., Núñez, M., & Viera-Gallo, J. (2021). Contribuciones a la discusión constitucional: reconocimiento y derechos de los pueblos indígenas. *Temas de la Agenda Pública*, 16(138), 1–14.
- Arriscado, J. (2014). El rescate de la epistemología. En B. de Sousa & M. Meneses (Eds.), *Epistemologías del sur* (pp. 219–244). Akal.
- Blaser, M. (2018). ¿Es otra Cosmopolítica Posible? *Anthropologica*, 36(41), 117–144. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/19242>.
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medio ambientales. *América Crítica*, 3(2), 63–79. <https://doi.org/https://doi.org/10.13125/americanacritica/3991>.
- Bortolotto, C. (2014). La problemática del patrimonio cultural inmaterial. *Culturas. Revista de Gestión Cultural*, 1(1), 1–22. <https://doi.org/10.4995/cs.2014.3162>.
- Bretón, V. (2015). La politización de la etnicidad en la región andina: Apuntes sobre un debate inconcluso. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 99, 41–51.
- Campos, L. (2016). El patrimonio y las demandas de reconocimiento cultural. En C. Jara (Ed.), *Patrimonio y pueblos indígenas. Reflexiones desde una perspectiva interdisciplinaria e intercultural* (pp. 67–74). CIIR / Pehuén.
- Choay, F. (2016). *Alegoría del Patrimonio*. Editorial Gustavo Gili.
- Coronel, V. (2003). Familiares ocultos del discurso posmoderno sobre la cultura: utopía colonial y nostalgia fascista. En C. Walsh (Ed.), *Estudios Culturales Latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina* (pp. 243–266). Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala.

- Cortés, C. (2022). Análisis genealógico del patrimonio cultural inmaterial: conformación del concepto e identificación de sus arbitrariedades. *Cultura y Representaciones Sociales*, 16(32), 1–30.
- Crespial. (2019). *Miradas a la gestión del PCI de América Latina: avances y perspectivas Estados del arte sobre las políticas públicas para la salvaguardia del PCI de los países miembro del CRESPIAL*. Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina - CRESPIAL.
- de Bernard, F. (2005). Por una refundación del concepto de "diversidad cultural". *Redes.com: revista de estudios para el desarrollo social de la Comunicación*, 2, 29–34.
- de Sousa, B. (2014). La refundación del Estado en América Latina. En J. Coraggio & J. Laville (Eds.), *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo norte-sur* (pp. 281–297). Universidad Nacional General de Sarmiento.
- de Sousa, B. (2021). *El Fin del Imperio Cognitivo: la afirmación de las epistemologías del sur*. Trotta.
- Dietz, G. (2007). Multiculturalismo: un breviarío para el debate. *Palabra y el hombre*, 2, 38–42.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11–32. <https://doi.org/10.11156/aibr.110102>.
- Fagioli, N. L. (2022). Notas para una Nueva Filosofía de la Tierra. Entre la Ética y la Ontología. *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, 1–13. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2022v27n2e45048>.
- Fair, H. (2010). Una aproximación al pensamiento político de Michel Foucault. *Polis*, 6(1), 13–42.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Gálvez, D. (2022). *La politización de la etnicidad en la posdictadura chilena: Estado, activismo mapuche e institucionalidad en crisis* [Tesis doctoral, Freie Universität Berlin]. <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/35122>.
- Gómez, J. (2016). Los trabajos del patrimonio. De la veneración del poder a la supervivencia del indígena global. En C. Jara (Ed.), *Patrimonio y pueblos indígenas. Reflexiones desde una perspectiva interdisciplinaria e intercultural* (pp. 19–58). CIIR / Pehuén.
- Huenchuan, S. (2017). Propiedad Cultural e Intelectual de los Pueblos Indígenas: Objetos y Enfoques de Protección. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 8, 81–96. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2004.n8-06>.

- Kaltmeier, O. (2007). ¿Politización de lo étnico y/o etnización de lo político? El campo político en el Ecuador en los años noventa. En C. Büschges, G. Bustos, & O. Kaltmeier (Eds.), *Etnicidad y poder en los países andinos* (pp. 195–215). Corporación Editora Nacional.
- Macusaya, C. (2019). *Batallas por la identidad: indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea*. Editor Daniel Coronel.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.
- Menard, A. (2017). Cachureos, mercancías, reliquias, monumentos: vida y vitalidad de los fetiches en la era de la patrimonialización. En S. Montecino (Ed.), *Tramas de la diversidad. Reflexiones, debates y propuestas en torno al patrimonio en Chile* (pp. 41–59). Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Menard, A. (2018). *Sobre la vida y el poder de las piedras: Newenke kura en el Museo Mapuche de Cañete*. <https://www.museomapuchecanete.gob.cl/publicaciones/sobre-la-vida-y-el-poder-de-las-piedras-newenke-kura-en-el-museo-mapuche-de-canete>.
- Millaleo, S. (2021). *Inclusión constitucional de los pueblos originarios en Chile: el desafío de la Plurinacionalidad*. Lom.
- Oehmichen, C., & Maza, F. de la. (2019). Turismo, pueblos indígenas y patrimonio cultural en México y Chile. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 17(1), 53–64. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2019.17.004>.
- Palermo, Z. (2003). Para una genealogía de la descolonización intelectual en los Andes. En C. Walsh (Ed.), *Estudios Culturales Latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina* (pp. 131–146). Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala.
- Pitarch, R. (1996). *Ch'u'lel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica.
- Prada, R. (2014). Epistemología pluralista. En A. Zambrana (Ed.), *Pluralismo epistemológico. Reflexiones sobre la educación superior en el Estado Plurinacional de Bolivia* (pp. 13–54). FUNPROEIB Andes.
- Prats, L. (2000). El concepto de Patrimonio Cultural. *Cuadernos de Antropología Social*, 10, 115–136.
- Quijano, A. (2011). “Bien Vivir”. Entre el “desarrollo” y la Des/Colonialidad del Poder. *Ecuador debate*, 84, 77–87.
- Quijano, A. (2020). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO / Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Santamarina, B. (2013). Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial. *Revista de Antropología Social*, 22(0), 263–286. [https://doi.org/10.5209/rev\\_RASO.2013.v22.43191](https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2013.v22.43191).
- Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.
- Serbin, A. (1980). Etnicidad y política. Los movimientos indígenas en América Latina. *Nueva Sociedad*, 49, 57–71.
- Settis, S. (2013). *Paisaje, patrimonio cultural, tutela: Una historia italiana*. Editorial UV.
- Villaseñor, I., & Zolla, E. (2012). Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura. *Cultura y Representaciones sociales*, 6(12), 75–101.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta Limón.
- Wright, S. (1998). The politicization of “culture”. *Anthropology today*, 14(1), 7–15.
- Zapata, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. CALAS.
- Zapata, C., & Oliva, E. (2019). La Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina. *Revista de Humanidades*, 39, 325–353.

### Sobre el autor

CLEYTON CORTÉS FERREIRA es Dr. (c) en Estudios Americanos por el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile (IDEA-USACH). Magíster en Arte, Pensamiento y Cultura Latinoamericanos (IDEA-USACH). Profesor de Estado en Historia y Geografía (Universidad de La Serena). Diplomado en Patrimonio Cultural, Ciudadanía y Desarrollo local (USACH). Su interés profesional se relaciona con la educación patrimonial. Su interés académico se vincula con la dimensión teórica del patrimonio cultural, las narrativas patrimoniales, los procesos de destrucción monumental y los patrimonios culturales indígenas. Correo Electrónico: cleyton.cortes@usach.cl.

 <https://orcid.org/0000-0002-1792-4707>

## CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

### EDITOR

Matthias Gloël

### COORDINADORA EDITORIAL

Fabiola Cerda Hernández

### CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

### TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Alejandra Zegpi Pons

### SITIO WEB

[cuhso.uct.cl](http://cuhso.uct.cl)

### E-MAIL

[cuhso@uct.cl](mailto:cuhso@uct.cl)

### LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional