



FUNDACION  
SUPERACION  
DE LA POBREZA

SERVICIO PAÍS



# MIRADAS PAÍS

VOL. 18

La noción de patrimonio indígena.  
Tensiones y perspectivas

**MIRADAS PAÍS** VOL. 18  
**La noción de patrimonio indígena.**  
**Tensiones y perspectivas**

**Crédito de la imagen de portada:**

Encuentro de palín en la comunidad Pedro Huisca, Villarrica.  
Fotografía de Eduardo Martínez.

**Autores:**

©Fundación Superación de la Pobreza, 2023

**Dirección Propuestas País:**

Mauricio Rosenblüth

**Investigador:**

Patricio Espinosa

**Editora:**

Jennifer Abate

**Diseño y diagramación:**

Carlos Muñoz

## ÍNDICE

**Presentación** \_\_\_\_\_ P 4

**Introducción** \_\_\_\_\_ P 5

**Discusión y propuestas** \_\_\_\_\_ P 8

**Bibliografía** \_\_\_\_\_ P 12



## PRESENTACIÓN

El año pasado entregamos al país nuestro sexto volumen de *Umbrales Sociales para Chile*, un documento que contiene nuestras apuestas y propuestas de política pública. Cada entrega de esta serie ha incluido diagnósticos y recomendaciones para superar la pobreza que aún afecta a importantes sectores de nuestra sociedad desde coordenadas de equidad e integración social.

Para superar la pobreza, en su sentido amplio y multidimensional, resulta necesario rediseñar parte importante de nuestra arquitectura de políticas públicas y sociales en particular, manteniendo lo que se ha hecho bien y resarcido aquellas lógicas y concepciones que han provocado fracturas en la convivencia y profundas brechas sociales que nos han distanciado peligrosamente. En esa dirección, por ejemplo, debemos revertir los procesos de segregación y estigmatización social que han experimentado las personas en pobreza por medio de políticas y programas sistemáticos que favorezcan la inclusión y la cohesión social.

No podemos transformar la realidad que desconocemos. Por ello, desde sus orígenes, la institución ha mantenido un compromiso constante por ampliar y enriquecer la mirada del fenómeno de la pobreza y su superación.

En línea con lo anterior hemos señalado que la pobreza no puede ser leída fuera de su contexto. La pobreza es un fenómeno que evoluciona históricamente y que se manifiesta de maneras muy concretas a nivel territorial. No es solo una curva que crece o decrece a lo largo de una serie de encuestas, a partir de un puñado pequeño de indicadores. La pobreza es un fenómeno histórico, social, político, cultural, económico que requiere ser revelado, discutido y especificado en cada localidad, territorio y región.

A través de la serie Miradas País queremos seguir aportando a la comprensión de la pobreza desde dichas claves, como una condición esencial para enfrentar el desafío de superarla en el Chile que se nos viene: uno más descentralizado, con un cambio climático en pleno desarrollo, cuya ciudadanía exige mayor participación y transparencia, que anhela mayor inclusión y cohesión y formas complementarias e innovadoras de prospectar y encarar el desarrollo.

Como una manera de profundizar en lo planteado previamente decidimos publicar íntegramente las aportaciones realizadas por nuestras y nuestros colaboradores y amigos durante el proceso de elaboración de los *Umbrales Sociales para Chile 2021*.

En esta oportunidad les presentamos el texto preparado por Patricio Espinosa, antropólogo, académico de la Universidad Católica de Temuco y doctor en Procesos e Instituciones Políticas de la Universidad Adolfo Ibáñez y experto en gestión del patrimonio cultural. Esperamos que su lectura aporte a la discusión sobre la pobreza y las opciones de desarrollo para los y las afectadas.

**Fundación Superación de la Pobreza**

## INTRODUCCIÓN

### Diversidad cultural: disidencia al interior del Estado

El resguardo jurídico de las manifestaciones culturales indígenas es una operación relativamente reciente. Este no habría sido posible sin que las políticas asimilacionistas que dominaron hasta mediados del siglo XX experimentaran un quiebre que permitiera reflexionar respecto de dichas manifestaciones como objeto de conservación y revaloración al interior del Estado. Un indicador de ese quiebre puede encontrarse entre el fin de la Segunda Guerra Mundial y el comienzo de la Guerra Fría, periodo en que la sociedad comenzó a reflexionar respecto de su propia unidad, pero alejándose de enfoques supremacistas y civilizatorios.

El autor que quizás mejor reseñó ese periodo fue el joven Claude Lévi-Strauss, representante de la antropología de la época para quien no era posible restaurar la sociedad de posguerra sin dar visibilidad a los pueblos indígenas. Ello quedó de manifiesto cuando en 1956 postuló un nuevo tipo de humanismo, el “humanismo etnológico”, el único que incorporando a las “sociedades aún desdeñadas” estaba llamado a superar el reduccionismo de los que él mismo consideraba eran los dos humanismos antecesores: el “aristocrático” —interesado en la antigüedad clásica— y el “burgués” —interesado en India y China—. El “humanismo etnológico” permitiría “progresar el conocimiento del hombre” y además diseñar nuevos escenarios políticos más allá de intereses civilizatorios.

*“Buscando su inspiración en el seno de las sociedades más humildes y desdeñadas, proclama que nada de humano podría ser ajeno al hombre y funda así un humanismo democrático que se opone a los que lo precedieron: creados para privilegiados, a partir de civilizaciones privilegiadas”*

**(Lévi-Strauss 1987 [1956]).**

Unos años antes el antropólogo francés ya había imaginado un escenario político que bien pudo haberse basado en esas premisas humanistas. Este fue desarrollado, por encargo de Unesco, en una de sus obras más célebres, *Raza e Historia* (Lévi-Strauss, 1952). En este trabajo desplegó un objetivo eminentemente normativo y vinculado al naciente sistema de cooperación de Unesco: repensar las posibilidades para una convivencia al interior de una sociedad crecientemente diversa en términos culturales.

Lo que allí hace Lévi-Strauss es desarrollar una noción afirmativa de la “diversidad cultural” que vincula con la noción de progreso. Para ello introduce su famosa teoría de la “coalición cultural”, con la cual sostiene, en lo fundamental, que las posibilidades de desarrollo de una cultura se encuentran más en su relación con otras que dentro de sí. Derivado de esta propuesta, el intercambio cultural asoma como característica constitutiva de los grupos humanos y como el dínamo elemental del progreso: “La exclusiva fatalidad, la única tara que podría afligir a un grupo humano e impedirle realizar plenamente su naturaleza, es la de estar solo” (Lévi-Strauss, 1952).

Sin embargo el propio Lévi-Strauss indicó que la coalición cultural tiene un lado oscuro: la tendencia a la homogeneización de la sociedad y con ello a la negación paradójica de su propio principio constitutivo. Enfrentar este problema requeriría de la acción de “instituciones internacionales” llamadas a resguardar la diversidad cultural y eliminar el racismo como parte de los objetivos prioritarios de la nueva sociedad en ciernes.

*“La tolerancia no es una posición contemplativa que dispensa las indulgencias a lo que fue o a lo que es; es una actitud dinámica que consiste en prever, comprender y promover aquello que quiere ser. La diversidad de las culturas humanas está detrás de nosotros, a nuestro alrededor y ante nosotros. La única exigencia que podríamos*

*hacer valer a este respecto (creadora para cada individuo de obligaciones correspondientes) es que se realice bajo formas, de modo que cada una de ellas sea una aportación a la mayor generosidad de los demás”*

**(Lévi-Strauss, 1952).**

La segunda mitad del siglo XX, sin embargo, no lograba escindirse de los problemas derivados del racismo en la mirada de nuestro autor. Muy probablemente por ello siempre defendió la noción de diversidad cultural en sus colaboraciones institucionales. En *Raza y Cultura* (Lévi-Strauss, 2015 [1971]), por ejemplo, llegó incluso a plantear—no sin polémica—la necesidad de un optimum de diversidad, y afirmó que cada cultura tenía el pleno derecho a permanecer ciega y sorda a los valores del Otro, e incluso a cuestionarlos. Para entonces la diversidad cultural comenzaba a ser tematizada como parte de una nueva conceptualidad política que aspiraba a tender puentes de diálogo y entendimiento entre naciones y pueblos. En ella se proyectaron valores y modos de vida no-europeos que debían ser resguardados en favor de la sociedad mundial, resguardo que se formula en la vieja semántica asociada a la protección de la monumentalidad nacional.

Fue así que la conservación y revaloración de la diversidad cultural se transformó en un imperativo a nivel internacional, mientras que su resguardo se condensó en el concepto de patrimonio/*heritage*. Unesco fue la primera organización en reenfocar esfuerzos conservacionistas y revalorativos desde una dimensión monumental hacia una eminentemente antropológica, y en lo sucesivo se transformó en el principal referente sobre estas materias. En su Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional (Unesco, 1966) la organización señala que toda cultura posee dignidad y derecho a ser respetada y valorada como parte del “patrimonio común de la humanidad”, mientras que en la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural (Unesco, 1972) postula su conservación.

Este nuevo escenario mundial, evocador en parte del humanismo levistraussiano, va adquiriendo su forma casi en paralelo al proceso de reemergencia de los pueblos indígenas, quienes para los años setenta se transforman en un actor político internacional mediante sus reivindicaciones. El Estado comenzó a responder a ellas aplicando los significados y narrativas condensadas en el concepto de patrimonio/*heritage*, y a partir de ello puede distinguirse una incorporación de los pueblos indígenas al interior de sus ordenamientos constitucionales y legislativos mediante una positivización conservacionista y revalorativa de sus manifestaciones culturales, proceso que en Latinoamérica puede observarse especialmente a partir de la década de los años noventa (Espinosa y Bustamante, 2021).

Lo anterior permite pensar que cuando se habla de patrimonio cultural/*heritage* indígena el proceso no se agota en lo cultural, sino que además, y en lo sustantivo, se hace referencia a la diferenciación que respecto del derecho adquieren dichos actores al interior del Estado. Ello implica que si los pueblos indígenas levantan sus reivindicaciones en contra del Estado, recreando sus identidades como actos de resistencia frente a la identidad nacional dominante, la dimensión política del patrimonio cultural refiere a la forma mediante la cual estos ingresan a lo que Marcelo Neves (2014) denomina la “esfera pública”: el conjunto de valores, intereses, expectativas y discursos que surgen para influir en las decisiones políticas del Estado.

Como podrá advertirse, la esfera pública se caracteriza por la heterogeneidad de actores que defienden su propia posición, por tanto lo único que esta puede garantizar es el disenso estructural entre cada una de las posiciones allí presentes. Para el caso de los pueblos indígenas el disenso respecto del Estado y la identidad nacional dominante o, en último término, el resguardo de una identidad política propia. Pero si este disenso adquiere la forma de patrimonio cultural, ¿puede resguardarse jurídicamente dicho disenso? Esta es la pregunta que se buscará responder en los siguientes apartados.

## El problema de la circulación cultural

Quizás donde mejor pueden apreciarse los alcances de la interrogante planteada arriba es en el nivel territorial, pues allí es donde convergen las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Pensemos, por ejemplo, en las concepciones respecto del espacio, de sus múltiples dimensiones y en las maneras en que estas definen una forma particular —*disidente*— de situarse y actuar en la sociedad. Piénsese, igualmente, en la composición biótica y no-humana del territorio, en la restauración institucional, de las prácticas sagradas, lenguas propias y de cómo todo ello en su conjunto proyecta formas particulares y disidentes de pensar el bienestar social. Como podrá apreciarse el patrimonio cultural indígena encierra un contenido que en último término es político. De ahí la importancia de pensar la pertenencia jurídica del patrimonio en manos de sus detentores originarios.

En parte dicha relevancia puede reconocerse en las reflexiones de Joy Hendry (2005, p. 10), para quien el éxito de la acción política de los pueblos indígenas depende de la expresión de sus “formas culturales”. Estas actuarían recreando identidades étnicas largamente presentadas en la escena pública como identidades “inexistentes”, y es en la posibilidad de quebrar esa escena donde radica el rendimiento eminentemente político de la autorrepresentación cultural. Esta autorrepresentación, además, confronta la huella profunda de las políticas de asimilación indígena, que en el campo del resguardo cultural tiende a manifestarse en enfoques y prácticas que solo distinguen “mundos salvajes que desaparecen” (Hendry, 2005).

El potencial político de la “autorrepresentación cultural” indígena en Hendry se encontraría más en su capacidad para promover actitudes favorables de la sociedad dominante hacia los pueblos indígenas que en su resguardo jurídico. De hecho dentro de sus propuestas plantea la invitación a “compartir” dichas autorrepresentaciones con el resto de la sociedad, la cual sería capaz de recepcionar e incorporar determinados valores indígenas (Hendry, 2005, p. 200).

Cifrar las posibilidades del resguardo patrimonial indígena manteniendo una visión optimista de la sociedad civil también puede encontrarse en Brown (2003). Para este autor dicho patrimonio debe fundamentalmente comprenderse como un insumo para el fortalecimiento de las “democracias liberales”, donde la constitución de “vidas cívicas duraderas” se logra cuando la cultura de los grupos étnicos queda abierta para su intercambio y libre circulación (Brown, 2003, p. 224). Los litigios que sobre la propiedad cultural puedan emerger deben procesarse en las capacidades de las “instituciones de la sociedad civil” y sus respectivos “códigos de ética”, donde aquellas que históricamente han tenido vínculos con los pueblos indígenas, como órdenes religiosas y ONG, ofrecerían soluciones localizadas y prácticas.

Uno de los postulados más sugerentes de Brown es que el derecho no debería estar llamado a resguardar el patrimonio cultural indígena. En caso contrario su efecto sería la producción de “contradicciones problemáticas” donde finalmente se pierde cualquier tipo de regulación. Para el autor la codificación jurídica del patrimonio cultural representa un despropósito en el seno de una convivencia democrática y pluralista: “Para defender a los pueblos indígenas, [el derecho] promueve límites oficiales que separan a un tipo de nativo de otro, y a los nativos de los no nativos, amenazando así la fluidez y familiaridad de las identidades étnicas típicamente observables en las comunidades aborígenes” (Brown, 2003, p. 217).

Los casos estudiados por este autor<sup>1</sup> dejan en evidencia que cuando la cultura ingresa a dominios públicos es muy difícil —si no imposible— garantizar su regulación jurídica. De allí que para Brown (2003, p. 242) las reivindicaciones indígenas orientadas hacia la “integridad cultural” no deben ser confundidas con otro

---

<sup>1</sup> Véase, sobre todo, los casos sobre los “sitios sagrados” en la parte final de su libro.

tipo de demandas, sobre todo con aquellas que aspiran a lograr “justicia económica”. Sin embargo la relevancia política que tanto Brown (2003) como Hendry (2005) otorgan al patrimonio cultural de los pueblos indígenas contrasta con la buena fe que depositan, respectivamente, en la recepción y ética de los actores no-indígenas de la sociedad civil. En el caso de Brown es mucho más problemático cuando opta por “renunciar” al derecho para la regulación patrimonial si se considera, como se ha dicho más arriba, que la diferenciación de las identidades indígenas respecto del derecho es eminentemente cultural y patrimonial.

Lo anterior también implicaría desconocer que los grandes dilemas asociados a la regulación y circulación del patrimonio cultural indígena emergen cuando actores no-indígenas aplican su propia normatividad para asir dicho patrimonio y justificarse por ello. En efecto, si se observa al patrimonio cultural indígena en el seno de una sociedad global, este podrá claramente distinguirse como tema de un derecho internacional “fragmentado” en función de campos específicos, como el científico-educativo (Unesco), el alimentario (IT-Pgrfa, FAO), el biológico (IGC), y tantos otros (Xanthaki, 2017, p. 1; Girsberger, 2008, p. 126). También en otros niveles el patrimonio cultural indígena podrá distinguirse como objeto de instituciones, redes y comunidades en cuyas operaciones tenderá a “desintegrarse” (Teubner & Fischer-Lescano, 2008, p. 23).

Dicha desintegración es problemática si se asume que la normatividad de los pueblos indígenas no obedece a una parcialización entre ámbitos funcionales como la economía, el derecho o la política, sino muy por el contrario a un entrelazamiento entre cada uno de ellos, donde además animales no-humanos y entidades sobrenaturales poseen agencia (Millaleo, 2020, p. 209; Cajete, 1999, p. 178; Povinelli, 1995, p. 509).

El principal efecto es que el patrimonio cultural indígena, en tanto forma de conocimiento tradicional, es instrumentalizado por actores institucionales que aplican sobre él objetivos propios y especializados, separando dicho conocimiento del contexto y conexiones basales para su reproducción tradicional. Para Teubner y Fischer-Lescano (2008) estos actores se presentan como “racionalidades colisionantes”, que operando en función de sus propios intereses y conocimientos actúan incorporando el conocimiento de los pueblos indígenas, por lo que este debe enfrentarse a la referencialidad de la economía, la medicina, la tecnología, el arte, el turismo, etc. Por tanto, para comprender el problema de la circulación cultural de los pueblos indígenas al interior de la sociedad civil puede resultar más preciso hablar de instrumentalización en vez de “recepción” (Joy, 2005), o de objetivos funcionales por sobre “códigos de ética” (Brown, 2003).

## DISCUSIÓN Y PROPUESTAS

### Los desafíos en materia de protección jurídica del patrimonio cultural indígena en Chile

La fragmentación del derecho internacional supone grandes desafíos en materia de resguardo jurídico del patrimonio cultural indígena. Dentro de las formas de propiedad, sea esta intelectual o cultural, su resguardo contempla la posibilidad de reificación y comodificación, lo que muchas veces atenta contra la normatividad de los pueblos indígenas. Algo similar ocurre con los esfuerzos de Unesco, cuyas recomendaciones apuntan a la visibilización pública de manifestaciones culturales que bien los actores indígenas preferirían cultivar de manera confidencial (Graber, 2008).

Frente a ese panorama se obtiene que la protección jurídica del patrimonio cultural indígena depende finalmente de la voluntad de actores no-indígenas. Lo problemático emerge cuando dicho patrimonio, cuyo contenido es eminentemente político, no puede ser resguardado ni controlado por sus detentores

originarios, lo que les obliga a ceder parte del contenido normativo que informa su disidencia al interior del Estado.

Este efecto de reapropiación parece no cambiar en la legislación patrimonial e indígena chilena. En primer lugar la legislación sobre monumentos nacionales, representada en la creación en 1925 del Consejo de Monumentos Nacionales y la Ley N°17.288 (1970) de Monumentos Nacionales, ha aplicado estrategias que operan “nacionalizando y mercantilizando” la cultura de los pueblos indígenas, donde el “uso y visibilización de la arqueología” junto con la “ampliación de la noción de patrimonio” favorecen el control de la memoria y diferencias étnicas al interior del país (Boccaro y Ayala, 2011).

Algo similar ocurre con la Ley N°19.253 de 1993, la Ley Indígena vigente. Esta legislación se articuló en el seno de las amplias expectativas surgidas con el retorno a la democracia, las que pueden sintetizarse en el Pacto de Nueva Imperial de 1989, el acuerdo firmado entre el entonces candidato presidencial Patricio Aylwin y representantes de pueblos indígenas del país. Dentro de los compromisos del pacto estaba su reconocimiento constitucional como pueblos indígenas junto con el diseño y aplicación de medidas reparativas. Pero mientras que el reconocimiento constitucional nunca se materializó, la legislación planteó una forma de visibilización decididamente reapropiadora: “El Estado tiene el deber de promover las culturas indígenas, las que forman parte del patrimonio de la Nación chilena” (Ley N°19.253 p. 3, art. 7).

La Ley N°20.249 de 2008, o Ley Lafkenche, junto con la Ley N°21.045 de 2017 que crea el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio son sin duda avances en materia de resguardo patrimonial indígena. La primera de ellas por plantear la reparación como una forma de reapropiación del borde costero por parte de las comunidades mapuche-lafkenche, vinculando las manifestaciones culturales de los mismos con sus propias dinámicas sociales y económicas. El avance de la segunda legislación puede distinguirse en el tratamiento específico del campo patrimonial y en la inclusión en él de principios como la diversidad cultural, la democracia y participación cultural. Sin embargo se trata de avances matizados, pues mientras que la Ley Lafkenche no incorpora un concepto de “territorio” sobre el cual desplegar su potencial reparativo, la Ley N°21.045 no desarrolla otros criterios para tematizar el resguardo de las manifestaciones culturales indígenas más allá del bien público.

A nivel de derecho internacional el Convenio 169 de la OIT (OIT, 1989) representa uno de los esfuerzos más relevantes en materia de protección del patrimonio cultural indígena como compromiso estatal, particularmente en sus artículos 13, 14, 15 y 23. Sin embargo es la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007) la que distingue el resguardo del patrimonio cultural indígena como una capacidad asociada a la restitución del poder político de los mismos. Ello puede distinguirse en los artículos 3, 4 y 5.

Artículo 3: Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

Artículo 4: Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.

Artículo 5: Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado (ONU, 2007).

Sin embargo el artículo 46 de la declaración deja entrever que su arquitectura jurídica se compromete más con la soberanía del Estado que con el poder político de los pueblos indígenas.

Artículo 46: 1. Nada de lo contenido en la presente Declaración se interpretará en el sentido de que confiere a un Estado, pueblo, grupo o persona derecho alguno a participar en una actividad o realizar un acto contrario a la Carta de las Naciones Unidas, ni se entenderá en el sentido de que autoriza o alienta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes.

Para Karen Engle (2011) la declaración apunta con fuerza al resguardo del patrimonio cultural indígena, pero lo hace privilegiando derechos civiles cuyo rendimiento se despliega sobre todo a nivel de derechos individuales “a la cultura”. Ello no debiera extrañar considerando que la genealogía de la declaración se vincula a los Pactos Internacionales de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y de Derechos Civiles y Políticos de 1966. A esto se suma, además, que a pesar de que la declaración es uno de los instrumentos más relevantes en materia de derechos indígenas, no establece mayores distinciones entre el concepto de autodeterminación indígena y las manifestaciones culturales de los mismos (Rifkin, 2016), lo que permite reafirmar, a nivel de derecho internacional, lo que se ha venido planteando en estas páginas.

Pero entonces, ¿cómo podría resguardarse el patrimonio cultural indígena? Para Teubner (2012) resulta fundamental que los actores transnacionales se autoimpongan límites en relación con el conocimiento tradicional de los pueblos indígenas, asumiendo que este no obedece simplemente a un cuerpo de conocimiento con existencia en sí mismo, sino más bien a un conjunto de elementos críticamente vinculado a un contexto de producción. Así, la clave para el autor sería avanzar hacia el resguardo de la entera producción de dicho conocimiento, evitando con ello que actores no-indígenas rompan dicha vinculación al asirlo en la forma unidireccional de “conocimiento”.

Reconocer que la comunicación indígena se procesa a sí misma como titular de derechos fundamentales, y por ende desindividualizar los mismos, es la propuesta teórica de Teubner (2012). Si además de sus rendimientos a nivel individual los derechos fundamentales permiten asegurar la autonomía de las diversas esferas sociales, el planteamiento de Teubner sugiere que su aplicación sobre la normatividad indígena permitiría a estos limitar la captura de su patrimonio por parte de esas esferas. A nivel procedural esto requeriría, como mínimo, la participación de los pueblos indígenas en la toma de decisiones que les afectan, sobre todo en la capacidad de decidir la negación del acceso a su patrimonio. Pero nuevamente la materialización de estos postulados es consustancial a la autodeterminación política de los pueblos indígenas de acuerdo con Teubner (2012), por lo que sin el empoderamiento de sus actores nada podría hacerse para limitar la instrumentalización del patrimonio cultural.

El proceso constituyente que actualmente se desarrolla en Chile sin duda es una oportunidad para que los pueblos indígenas del país logren dicho empoderamiento. A pocas semanas de iniciado este proceso la plurinacionalidad comienza a ocupar un lugar relevante en las deliberaciones, lo que muy probablemente permitirá a dichos actores gozar de sistemas de autodeterminación política. Pero si de acuerdo con Teubner (2012) siempre se requerirá de “imaginación institucional” para diseñar mecanismos que permitan a los pueblos indígenas desarrollarse de “forma independiente” y en “conflicto” con el derecho moderno, una Constitución empoderadora debería cumplir ciertos requisitos.

En efecto, si el derecho moderno está impedido para procesar la normatividad indígena como cuerpo inseparablemente entrelazado a un modo de vida disidente, entonces las operaciones del derecho moderno, en su origen, tenderán a defraudar las expectativas de los pueblos indígenas. Prueba de ello es el concepto

de plurinacionalidad, el cual fue incorporado en las Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) precisamente para empoderar a los pueblos indígenas. Sin embargo en ellas las promesas de inclusión, cambio social y bienestar han tenido un precio muy alto que pagar, el cual ha transformado a los pueblos indígenas en meros testigos de las operaciones estatales en sus territorios y cuyo único vehículo de incidencia es la protesta: el “extractivismo” (Marston & Kennemore, 2018; Chimenti & Matthes, 2013). Con toda claridad el concepto, por sí mismo, no garantiza el empoderamiento.

Una propuesta constitucional que apunta al empoderamiento es la de Miguel Vatter (2017). Esta se basa en un constitucionalismo que comprende el poder de manera creativa y en oposición a la concepción limitativa del derecho positivo liberal. La creatividad de dicho poder reside en la capacidad de generar mecanismos contestatarios sobre los principios del orden legal, por lo cual una Constitución no debiese ser reducida al otorgamiento de derechos individuales y colectivos, sino que además debería garantizar una permanente revisión de las normas legales, manteniendo abierta la posibilidad de su modificación en favor de los interesados. En el fondo el planteamiento implica reconocer que si en sus desbordados límites el derecho no puede garantizar el resguardo del patrimonio cultural indígena en manos de sus detentores, lo cual se traduce en un debilitamiento de la disidencia de los mismos, la incorporación constitucional de dichos actores debe ser capaz de garantizarles un movimiento de retorno a las normas jurídicas para enfrentar y corregir, jurídicamente, los efectos esperables de las operaciones de actores no-indígenas que incorporarán y transformarán dicho patrimonio cultural como parte de sus propias expansiones, y ciertamente con indiferencia respecto de la normatividad de los pueblos indígenas.

Una forma para imaginar este proceso la ofrecen Bustamante-Kuschel y Ojeda (2020), para quienes una Constitución política debe asegurar la participación amplia en su diseño, pero igualmente la incidencia directa en su implementación. Aplicando esta óptica el movimiento de retorno indígena a las normas legales se lograría con una plena participación de los mismos en el proceso constituyente, pero no agotando allí dicha participación, sino además proyectándola en el poder constituido. El resultado esperable sería la generación y/o reforzamiento de diversas instancias multiplicadoras del poder, como plebiscitos comunales de iniciativa ciudadana, la permanente acción de instituciones atinentes, la incidencia directa de organizaciones interesadas y la presencia regional activa en las decisiones que les afectan.

Con todo, en tanto no es posible garantizar jurídicamente el control de la apropiación y circulación del patrimonio cultural indígena, una garantía de la que sí se podría gozar es de dicho movimiento de retorno al ordenamiento legal, con el cual podría enfrentarse la expansión de las distintas esferas sociales sobre el patrimonio cultural de los pueblos indígenas. La relevancia de un planteamiento como este se devela al considerar que la narrativa patrimonial cultural representa la forma dominante con la cual la sociedad, en su dimensión nacional/internacional, incorpora jurídicamente a los pueblos indígenas. El patrimonio cultural de los pueblos indígenas entonces esconde algo más que cultura.

Si se asume aquello y volvemos a las premisas del humanismo levistraussiano, sin duda el patrimonio cultural de los pueblos indígenas ha logrado “progresar el conocimiento del hombre”, pero con los efectos conflictivos que aquí se han desarrollado. Esto lleva a interrogarnos si de alguna manera es posible rememorar el lugar de los “privilegiados” en dicho humanismo, y si esa posibilidad se hace más concreta al pensar el derecho de manera creativa.

## BIBLIOGRAFÍA

- **Boccaro, G. y Ayala, P. (2011).** Patrimonializar al indígena: Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile, *Les Cahiers des Ameriques Latines*, 67, 207-30.
- **Brown, M. (2003).** *Who Owns Native Culture?*, Harvard, Harvard University Press.
- **Bustamante-Kuschel, G. & Ojeda, F. (2020).** Dos rieles para que la Constitución no sea una traba: instituciones fuertes y participación ciudadana activa. Disponible en <https://www.ciperchile.cl/2020/10/24/dos-rieles-para-que-la-constitucion-no-sea-una-traba-instituciones-fuertes-y-participacion-ciudadana-activa/>
- **Cajete, G. (1999).** *Native Science. Natural Laws of Interdependence*, Santa Fe, Clear Light Publishers.
- **Chimienti, A. & Matthes, S. (2013).** Ecuador: Extractivism for the Twenty-First Century?, *Nacla Report on the Americas*, 46(4), 59-61.
- **Engle, K. (2011).** On Fragile Architecture: The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples in the Context of Human Rights, *The European Journal of International Law*, 22(1), 141-63.
- **Espinosa, P. y Bustamante, G. (2021).** Indigenous patrimonialization as a Liberal State operation, *Philosophy and Social Criticism* (en imprenta).
- **Girsberger, M. (2008).** Legal protection of traditional cultural expressions: a policy perspective. En Graber, C. & Burri-Nenova, M. (Eds.), *Intellectual Property and Traditional Cultural Expressions in a Digital Environment*, Cheltenham & Northampton, Edward Elgar, 123-149.
- **Graber, C. (2008).** Using human rights to tackle fragmentation in the field of traditional cultural expressions: an institutional approach. En Graber, C. & Burri-Nenova, M. (Eds.), *Intellectual Property and Traditional Cultural Expressions in a Digital Environment*, Cheltenham & Northampton, Edward Elgar, 96-120.
- **Hendry, J. (2005).** *Reclaiming Culture. Indigenous People and Self-Representation*, Nueva York, Palgrave-Macmillan.
- **Lévi-Strauss, C. (1952).** *Race and History*, París, Unesco.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Raza y Cultura*, Madrid, Cátedra.
- \_\_\_\_\_ (1987). *Antropología Estructural II. Mito, sociedad, humanidades*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- **Marston, A. & Kennemore, A. (2019).** Extraction, Revolution, Plurinationalism. Rethinking Extractivism from Bolivia, *Latin American Perspectives*, 46(2), 141-60.
- **Millaleo, S. (2020).** Guarda de la Naturaleza: Conocimientos Ecológicos Tradicionales de los Pueblos Indígenas y Estrategias de Protección, *Cadernos de Derecho Actual*, 13, 202-30.

- **Neves, M. (2014).** La Constitución y la esfera pública. Entre diferenciación sistémica, inclusión y reconocimiento, *DOXA*, 37, 163-92.
- **OIT (1989).** *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, Lima, OIT.
- **ONU (2007).** *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, Nueva York, ONU.
- **Povinelli, E. (1995).** Do Rocks listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor, *American Anthropologist*, 97(3), 505-18.
- **Rifkin, M. (2016).** On the (geo)politics of belonging: Agamben and the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, *Settler Colonial Studies*, 6(4), 339-48.
- **Teubner, G. y Fischer-Lescano, A. (2008).** Cannibalizing epistemes: will modern law protect traditional cultural expressions? En Graber, C. & Burri-Nenova, M. (Eds.), *Intellectual Property and Traditional Cultural Expressions in a Digital Environment*, Cheltenham, Edward Elgar, 22-45.
- **Teubner, G. (2012).** *Constitutional Fragments: Societal Constitutionalism and Globalization*, Oxford, Oxford University Press.
- **Unesco (1972).** Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural. Disponible en [http://portal.unesco.org/es/ev.php\\_URL\\_ID=13055&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php_URL_ID=13055&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)
- **\_\_\_\_\_ (1966).** Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional. Disponible en [http://portal.unesco.org/es/ev.php\\_URL\\_ID=13147&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php_URL_ID=13147&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)
- **Vatter, M. (2017).** Poder constituyente, autoridad de la constitución y nuevos inicios, *Pléyade*, 20, 137-61.
- **\_\_\_\_\_ (2019).** El tren no partió todavía. Algunos problemas con la convención constituyente. Disponible en <https://www.eldesconcierto.cl/opinion/2019/11/24/el-tren-no-partio-todavia-algunos-problemas-con-la-convencion-constituyente.html>
- **Xanthaki, A. (2017).** International Instruments on Cultural Heritage: Tales of Fragmentation. E. Xanthaki, A., Valkonen, S., Heinämäki, L. & Nuorgam, P. (Eds.), *Indigenous Peoples' Cultural Heritage: Rights, Debates and Challenges*, Leiden & Boston, Brill Nijhoff, 1-19.





**SOMOS** una institución privada, sin fines de lucro y con intereses públicos, cuyos orígenes se remontan a 1994.

**CREEMOS** que superar la pobreza que experimentan millones de chilenos y chilenas en nuestro país es un desafío de equidad, integración y justicia social.

**CONTRIBUIMOS** a la superación de la pobreza promoviendo mayores grados de equidad e integración social en el país, que aseguren el desarrollo humano sustentable de las comunidades que hoy viven en situación de pobreza y vulnerabilidad.

**DESARROLLAMOS** nuestro quehacer en dos líneas principales de trabajo. Por una parte, realizamos intervención social a través de nuestro programa SERVICIO PAÍS, que pone a prueba modelos de colaboración innovadores y replicables para resolver problemáticas específicas de pobreza. Y por otra, elaboramos estudios y PROPUESTAS PAÍS para el perfeccionamiento de las políticas públicas orientadas a la superación de este problema, tanto a nivel nacional como territorial y local. Así, desde nuestros orígenes hemos buscado complementar, desde la sociedad civil, la labor de las políticas sociales impulsadas por el Estado de Chile.

Realizamos nuestro quehacer gracias a alianzas estratégicas sectoriales con el Estado de Chile, al trabajo conjunto con municipios de las 16 regiones y al desarrollo de proyectos complementarios con fondos públicos o privados. Desde nuestros inicios trabajamos en alianza con el Estado de Chile y ello se concreta hoy en convenios de financiamiento con los ministerios de Desarrollo Social y Familia, Vivienda y Urbanismo, y de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.

[www.superacionpobreza.cl](http://www.superacionpobreza.cl)  
[www.serviciopais.cl](http://www.serviciopais.cl)

 /superarpobreza  
 @serviciopais  
@superarpobreza  
 @serviciopais  
 /superacionpobreza

Con el financiamiento de:

