

## **La interculturalidad en ambiente urbano: El caso mapuche**

(Publicado en: ¿Chile indígena?. Desafíos y oportunidades para un nuevo trato. Ediciones y publicaciones El buen Aire SA. pp. 160-185)

Marcos Valdés C.<sup>1</sup>

### **Introducción**

Se presentan a continuación los resultados de la investigación acerca del problema de la interculturalidad en contextos urbanos. Ésta tiene dos fuentes de extracción de datos: un primer momento en base a la colaboración prestada en el estudio “Pueblos Originarios y sociedad nacional en Chile: La interculturalidad en las prácticas sociales. PNUD” y en la investigación “Percepciones sobre la Educación Intercultural Bilingüe en la comunidad escolar del colegio Neruda. La Pintana”. La información contenida en este documento así como el procesamiento y análisis corresponden a un procesamiento de la globalidad de la información.

En general, se sostiene<sup>2</sup> que la interculturalidad genera beneficios incuestionables para aquellas comunidades étnicamente diferenciadas y/o de origen indígena y que están en contacto, toda vez que el contacto horizontal permite que dichas comunidades se refuercen mutuamente con altos grados de respeto y consideración mutua. No obstante, al observarse lo que sucede en realidad, es posible advertir una derivada poco promisoriosa en cuanto a que en general los contactos culturales entre comunidades y pueblos étnicamente diferenciados no siempre son horizontales. Muy por el contrario, en esta relación se manifiesta hegemonía, asimetrías y conflictos de poder que raras veces se resuelven “amigablemente”.

Esto es lo que trata de mostrar este trabajo, aun cuando a partir de los mismos resultados de la investigación también se observan cambios sustantivos en los modos de interrelación social que se producen en esta relación intercultural asimétrica.

Aunque la investigación es de carácter exploratorio y el número de casos examinados también podría ser un conjunto muy acotado, se vislumbra una cierta transversalidad en los discursos que en este trabajo es puesta de relieve. Se sugiere igualmente la existencia de un problema que surge de la falta de un marco teórico con la necesaria fuerza explicativa sobre las relaciones interculturales, que en estricto rigor pareciera ser que está en plena fase de producción y depuración. Dicha falencia finalmente atenta en contra de una adecuada comprensión de la interculturalidad.

### **La definición de interculturalidad**

La interculturalidad en su versión más difundida, es una tecnología social que pretende ir más allá del plano del reconocimiento formal de un ambiente pluricultural. En efecto, representa un estado de relaciones sociales de alto valor democrático que pone en valor la diversidad cultural que por efectos de dominio social, político o cultural fue minorizada y sometida a fuentes de poder dominantes.

---

<sup>1</sup> Sociólogo ([mrv@mapunet.org](mailto:mrv@mapunet.org), [tokialejo@gmail.com](mailto:tokialejo@gmail.com)). El autor agradece los comentarios y alcances hechos por la profesora Elisa Loncon, con quien se conversaron tanto enfoques como conclusiones. El autor es el único responsable de lo afirmado en este trabajo.

<sup>2</sup> El Enfoque Intercultural en Educación: Orientaciones para Maestros de Primaria. 2008.

La interculturalidad se refiere precisamente a las relaciones sociales establecidas por los/as portantes de una cultura propia y distintiva y califica esta relación. Debe asumir posiciones de respeto e igualdad, y “no admite entre culturas, asimetrías de ningún tipo: ni políticas, ni económicas, ni sociales. Tampoco admite asimetrías educativas. Es en un contexto así donde pueden florecer lenguas diversas como expresiones plenas de las culturas que entran en relación, en un contexto donde las lenguas poseen el poder que les corresponde, en el que cada una cumple funciones similares o equivalentes y gozan de la misma valoración social” (Schmelkes, 2002).

Si bien es de gran valor admitir la factibilidad social, política y cultural de lo anterior, en la realidad no ocurre aquello. En efecto, en la coexistencia de diferentes culturas en un mismo territorio o espacio geográfico, no necesariamente se verifican relaciones sociales horizontales; muy por el contrario, en general, las relaciones sociales que se producen en un ambiente pluricultural son de explotación, opresión y dominio, en donde se observa la operación de un paradigma cultural dominante que tiende a ocultar las diferencias bajo un manto de supuesta homogenización social.

Esto que se verifica en la realidad, debe ser un punto de partida. En este sentido, la diferencia metodológica entre un modelo de interculturalidad “ideal” y otro basado en lo que ocurre en “la realidad” es evidente, toda vez que el modelo ideal representa un conjunto de metas y objetivos por alcanzar que choca con las condiciones de posibilidad que afectan la propia realidad y sus dinámicas sociales.

Por lo tanto, aquí se definirá la interculturalidad como un paradigma de relaciones e interacciones sociales de pueblos indígenas con sociedades occidentalizadas, en donde estas últimas asumen los controles de dominación de la vida social en contextos plurinacionales con asimetrías de poder.

Ahora bien, reconociendo la preexistencia de estas asimetrías, la eliminación de ellas –que caracteriza la relación entre pueblos con culturas de acceso desigual a fuentes de poder en un determinado espacio social– es un objetivo de la interculturalidad. Es posible la eliminación de las asimetrías valorativas y no hay que confundirse. En efecto, el trabajo, afirma Schmelkes, en contra de las asimetrías “valorativas supone proponerse, con los indígenas, el conocimiento y la valoración de la cultura propia, y con los no indígenas, el conocimiento, la valoración y el respeto de las culturas con las que comparte territorio”. Luego, la verdadera interculturalidad solo es posible si se involucra a toda la población, razón por la cual, todo proceso intercultural debe involucrar a todos los individuos, sean estos indígenas como no indígenas.

Reconociendo el valor de aquello, también es justo reconocer que la interculturalidad como paradigma societal tiene efectivamente muchas barreras de entrada y de proceso. Dichas barreras no son fáciles de identificar y probablemente ése sea un objetivo a alcanzar, que podría iniciar un proceso de interculturalidad que anule o por lo menos detenga las asimetrías entre sociedad dominante y pueblos indígenas<sup>3</sup>.

## **Contexto**

¿Cómo entender la problemática de la interculturalidad en contextos urbanos? Si bien no hay teoría identificable como específica en el tratamiento de esta cuestión, hay algunas teorías provenientes del campo del marxismo que es posible examinar y que podrían entregar luces al respecto. Con todo, el examen de la teoría existente nunca podrá ser exhaustivo, pero por lo menos se examinarán al menos

---

<sup>3</sup> “La construcción de un país intercultural y por tanto verdaderamente plurilingüe es, en estricto sentido, un proyecto indígena que nos convoca y nos convence a muchos”. Schmelkes, op cit.

dos vértices o puntos de abordaje, los dos de la misma matriz epistemológica pero, a su vez y al mismo tiempo, distintos entre sí.

El primer enfoque a examinar proviene del marxismo clásico y ha sido un enfoque teórico ampliamente utilizado en América Latina hasta mediados de los años ochenta. Este enfoque comenzó un proceso de retirada básicamente por la experiencia nicaragüense, específicamente con su relación con el pueblo Miskito. Independientemente de aquello, el sociólogo Alejandro Saavedra<sup>4</sup> es uno de los pocos teóricos que aún mantienen las posturas del marxismo clásico y que aquí será examinada brevemente.

Después de pasar revista a las numerosas capas de identidad que es posible observar en los mapuche, Saavedra llega a la conclusión de que éstos poseen una superposición de capas de identidades sociales que los define como sujetos y, por lo tanto, ya no serían los mismos sujetos primigenios que portaban un tipo de identidad relativamente pura o única, o al menos incontaminada por otras identidades o influencias externas.

Saavedra opina que los mapuche son objetivamente “campesinos o asalariados pobres”. Esta “conciencia de clase no era alternativa ni contradictoria con su conciencia étnica como indígenas mapuche. Ambas formaban una conciencia y una ideología politizada en esos términos”.

Los mapuche... han tenido y siguen teniendo, una identidad étnica, una identidad campesina y otras identidades de clase, una identidad de pobres, de ciudadanos chilenos y varias otras identidades sociales. (Saavedra, 2002; 143)

Pero, ¿para qué le sirve a Saavedra hacer estas constataciones? Obviamente este abordaje metodológico le permite hacer ciertas homologaciones que facilitarían la convergencia de estrategias de lucha frente a un adversario común. Y lo expresa del siguiente modo:

...el objetivo es mostrar que la situación actual de los mapuche tiene mucho que ver con las clases sociales; que los mapuche de hoy tienen una significativa identidad de clase, aun cuando esta no se exprese al nivel de su conciencia.... (Saavedra, op cit)

Si bien Saavedra advierte que la “identidad de clase” que portan los mapuche actuales no puede ser identificada u homologada con la clase proletaria, sí le permite establecer un vínculo entre las clases oprimidas y sus luchas de liberación, puesto que los mapuche comparten las mismas condiciones estructurales de dominación que el proletariado y las clases dominadas, por lo tanto habría similitud en los objetivos de liberación estratégicos del conjunto de clases dominadas.

Luego, el nudo central de la reflexión de Saavedra será entonces que, independientemente de la identidad de clase que (trans)porten los mapuche, ello necesariamente se viabiliza en la historia como una fuerza social que puede no solamente ser aliada sino que hermanarse con el proletariado en cuanto a su liberación como clases dominadas.

---

<sup>4</sup> Alejandro Saavedra Peláez, sociólogo, con estudios de doctorado en el instituto de Altos Estudios para América Latina de la Universidad de la Sorbonne, en París. Es autor de dos textos emblemáticos: *La Cuestión Mapuche*. Editorial Icira, 1971; *Capitalismo y Lucha de Clases en el campo: Chile 1970 – 1972*. Madrid: Alberto Corazón Editor, 1975.

Un segundo enfoque, mucho más despegado de la lectura tradicional del marxismo lo representa Díaz – Polanco<sup>5</sup>, quien señala (Díaz-Polanco, 1981) que habrían a lo menos cuatro enfoques fundamentales para analizar este problema:

1. El que se niega a reconocer lo étnico como un fenómeno relevante desde el punto de vista social o político. Ya sea porque se considera como un asunto de poca importancia (secundario y/o transitorio), o porque de plano se sostiene que lo étnico sencillamente no opera como una fuerza sociopolítica que deba ser tomada en cuenta, se propone el análisis y la acción basados exclusivamente en la perspectiva de las clases sociales.
2. El siguiente enfoque a considerar es en más de un sentido el anverso del anteriormente indicado. Se sostiene que el fenómeno étnico no solo es irreductible a la problemática clasista, sino además que el análisis de las clases es irrelevante e inoperante para el entendimiento del primero. Tal punto de vista se sustenta en la tesis de que el fenómeno étnico es, en esencia, independiente de la estructura de clases de la sociedad. Si bien puede admitirse la utilidad de la noción de clase para el estudio de determinados hechos, se aduce que cuando se trata de lo "étnico" la situación es bien distinta.
3. El tercer enfoque que interesa observar aquí no reduce la clase a la etnia (ni viceversa), pero tampoco busca vincularlas en un análisis estructural y totalizador en el que queden precisados los niveles de relación y especificidad de ambos fenómenos. Se postula que se trata de fenómenos de naturaleza distinta, pero que, al atravesar por procesos adecuados, uno tiende a convertirse en el otro, a transformarse evolutivamente: en este sentido, lo étnico debe evolucionar hacia lo clasista; y lo clasista prefigura aquello en que deberá convertirse lo étnico.
4. Este punto de vista postula que etnia y clase "no son del mismo orden" (en lo que coincide aparentemente con la tercera posición de esta clasificación); pero de este principio se deduce que, justamente por tratarse de fenómenos de "orden" diferente, no solo no puede reducirse lo étnico a lo clasista, sino además que no se debe esperar, como plantea el indigenismo por ejemplo, que de la condición étnica se pasará simplemente a la de clase, puesto que lo étnico no es sencillamente una etapa provisional. (Díaz-Polanco, 1981)

Para Díaz-Polanco, el cuarto punto de vista es un planteamiento que constituye un avance sustantivo para el análisis del problema. Desde luego, Díaz-Polanco se esfuerza por demostrar que las luchas de las clases dominadas y lo que el denomina "las etnias", tienen puntos de contacto muy importantes y de carácter estratégico, por lo cual habría que hacer una suerte de compromiso histórico para darle viabilidad al proyecto de liberación del capitalismo.

No obstante, en las últimas tres décadas ha habido una enorme discusión acerca del carácter y función de los pueblos indígenas en un contexto de alianzas de clase en función de la liberación del capitalismo, pero para ser congruentes con la verdad, dicha controversia no está ni por cerca de resolverse. Es más, pareciera ser que con el tiempo las posiciones se han ido alejando puesto que los proyectos políticos de clase y los proyectos políticos de carácter étnico empiezan a diferenciarse tanto en términos políticos como epistemológicos o por lo menos así son presentados. Si bien el esfuerzo teórico de Díaz-Polanco por mostrar que las etnias tienen potencial revolucionario, éste no resuelve cuestiones básicas como los problemas de la autonomía, el derecho al territorio y el control territorial.

---

<sup>5</sup> Connotado intelectual de izquierda y de larga trayectoria académica. Ha combinado la producción intelectual con una militancia activa en los últimos acontecimientos políticos ocurridos a propósito del resurgimiento de la problemática indígena en América Latina, y ha sido asesor y consejero del movimiento zapatista y colaborador de Evo Morales para la nueva Constitución política de Bolivia. Crítico acérrimo del neoliberalismo y de las izquierdas más ortodoxas.

Pero, ¿porqué podrían ser útiles estos modelos teóricos para interpretar la interculturalidad en contextos urbanos? Por mucho tiempo se han mantenido (y aún persisten) propuestas teóricas y políticas que buscan conjugar la relación etnia-clase, y los dos polos teóricos expuestos dan cuenta de aquel debate. Con todo, aquí se hace una apuesta teórica explícita acerca de que esta relación etnia-clase no da cuenta totalmente del problema político de la interculturalidad. Entonces se genera un problema interpretativo toda vez que las clases sociales, en el caso particular del proletariado o las clases dominadas, no parecieran ser el vehículo que mejor viabiliza las demandas de los pueblos indígenas.

Pero no es apresurado afirmar que los pueblos indígenas y sus expresiones particulares comparten casi la totalidad de las características de dominación ejercida por las clases dominantes. Aún así, los pueblos indígenas han venido reivindicando un conjunto de demandas que poco tienen que ver con las del proletariado y las clases marginales.

Por otro lado, también es arriesgado para los pueblos indígenas enfatizar los puntos de divergencias por sobre los de convergencia, puesto que aquello llevaría a una ruptura de las relaciones posibles de establecer en términos de políticas de alianzas para la consecución de objetivos comunes de largo aliento como lo es, por ejemplo, la crítica al modo de producción capitalista.

Esta es una problemática que está lejos de resolverse, pero que sin duda es una cuestión de carácter estratégico, tanto para las clases dominadas como para los pueblos indígenas, que no hay que perder de vista.

### **La socialización primaria/secundaria y procesos de (re)etnificación y generación de procesos identitarios**

Existe una controversia más o menos sostenida respecto de los roles que cumplirían los procesos de socialización primaria y secundaria en la construcción de identidades sociales en contextos de dominación. Tal es el caso de las diversas identidades de los múltiples pueblos indígenas que cohabitan en los igualmente diversos estados nacionales.

Tal como afirman Berger y Luckmann (2005) (en adelante, BL), la socialización primaria es un proceso que se inicia cuando el individuo “externaliza simultáneamente su propio ser y el mundo social y lo internaliza como realidad objetiva” (BL, 2005). Un “individuo no nace miembro de una sociedad: nace con una predisposición hacia la socialidad, y luego llega a ser miembro de una sociedad”. En efecto, para ser parte de una sociedad o conglomerado social cualquiera, el individuo debe socializarse; debe internalizar una serie de reglas de convivencia y actuar de acuerdo a esas reglas, en caso contrario es sancionado socialmente. En general, según BL, esas reglas de convivencia social deben estar dotadas del mismo sentido y significado. Esto hace que al haber un conjunto finito de personas que asumen las mismas reglas de convivencia social, éstas puedan interactuar entre sí de modo de darle sentido a la conciencia de grupo. A estos procesos, BL denominan socialización primaria.

Para BL, existe un proceso tan importante como el anterior, cual es la socialización secundaria. En efecto, este proceso alimenta la socialización primaria pero resulta diferente en cuanto a sus alcances y consecuencias; en primer lugar porque es secuencial, es decir, primero se produce la socialización primaria y luego la socialización secundaria. La socialización secundaria es una intensificación del acopio y traspaso de conocimientos que genera entre otras cosas división del trabajo y diferenciación entre “roles”.

Una función adicional de la socialización secundaria es la armonización de estas diferenciaciones entre “roles”, de modo que no se produzcan acciones entrópicas que eventualmente desarticulen el modelo.

Ninguno de estos procesos entra en conflicto a modo de ver de BL, sino, por el contrario, son complementarios y se potencian mutuamente. En general, es posible afirmar que ambos procesos de socialización tienen como función generar condiciones sociales para el mantenimiento de un cierto orden y su reproducción social.

En el caso de las identidades indígenas, es necesario preguntarse acerca de cómo se socializan elementos culturales y sociales de una cultura distinta en un contexto de dominación y urbanización acelerada.

Existe la percepción de que los procesos de socialización primaria han dejado de cumplir su rol y su función en el caso mapuche, y con arreglo a esa percepción se formula la hipótesis de la extinción cultural *ad portas* e inminente. Siendo aquello no enteramente falso, es necesario hacer una distinción básica: resulta casi imposible pensar en la desaparición total y completa de elementos de socialización primaria mapuche. En efecto, probablemente sea posible admitir que este proceso ha sufrido grandes cambios respecto del modelo ideal de socialización primaria, ya que en un contexto de dominación los procesos de socialización primaria actúan con signo negativo. Pero los sujetos investigados admiten la existencia de ellos.

*...junto a mi familia, visitábamos a mi abuelo regularmente, en las conversaciones de los mayores se hablaba de cómo mi abuelo defendía sus tierras, qué cosas le quitaron y toda la historia de injusticia, se narraba la historia del atropello. (SM)*

Estas conversaciones pueden ser vistas como mecanismos de socialización primaria, que evidentemente no tenían como función preparar a los niños para el próximo paso de socialización secundaria, pero sí tenían como fin instalar ciertos elementos de conciencia de modo que los niños no olvidaran su origen. En cierta forma, la utilización de estos elementos permitiría afirmar que todavía existen procesos de socialización primaria con una tonalidad precaria y tal vez desdibujada, pero que en general cumple con una función creadora de identidad.

Por otro lado, es posible encontrar procesos de socialización muy cercanos al marco teórico de BL:

*... Bueno, fue desde muy pequeña, no recuerdo la edad, la verdad. Mi mamá siempre ha estado ligada a lo que es los mapuche, las comunidades. De hecho ella fue fundadora de una de las primeras comunidades mapuche en la comuna de La Florida... fue lelfunche. Siempre estuve ahí... desde que era muy pequeña y ella siempre me llevaba, me llevaba a conocer la cultura, a conocer a la gente, he aprendido cosas con ellos, estuve en cursos de mapudungun, repartía el mudai cuando chica, me gustaba bailar, mi mamá me enseñaba a bailar –a ella le encantaba también. Aparte ella es artesana y teje, hace joyerías. Siempre estuvo ligada a la artesanía y siempre me llevó al tema mapuche. Ella fue bien influyente en esto de estar ligada a este tema... (EA)*

Esta referencia muestra con claridad que los procesos de socialización primaria todavía existen dentro de la práctica cultural mapuche al interior de la ciudad, no es una práctica olvidada y cumple la función de crear identidad. También es posible apreciar que el énfasis de la socialización primaria es diferente o al menos no se manifiesta de un modo “químicamente puro”, tal como sugiere BL que deberían ser los procesos de socialización primaria; esto es: el rol exclusivo de la familia en la socialización primaria. Se

observa que esta función (socialización primaria) es compartida tanto por la familia como por las organizaciones indígenas en general y mapuche en particular.

Es decir, el proceso de socialización primaria ha sufrido un cambio en la ciudad: por una parte, las familias se encargan de establecer un piso mínimo, en muchos casos como conciencia negativa (“mi abuelo contaba que le habían quitado sus tierras”, “a mi papá lo discriminaban por no saber bien el castellano”), pero cuando se llega al techo de esa plataforma, son las organizaciones mapuche las que asumen la responsabilidad de completar el proceso de socialización primaria.

Evidentemente cuando no se establece el vínculo entre familia y organización, el proceso queda trunco y el individuo podría estar propenso a no definir su identidad mapuche claramente.

*... en primera instancia nunca supe lo que era ser mapuche, porque mi papá nunca me enseñó costumbres ni idioma, nada de eso, sí me dijo que tenía que sentirme orgullosa de lo que era, pero no sabía lo que significaba ser mapuche, qué implicaba; sí entendía los idiomas todo eso, pero para enfrentar todo lo que son las burlas en el colegio, mi papi siempre me dijo que yo me tenía que sentir orgullosa de lo que era. Y siempre tuve como esa inquietud poh, de conocer qué significaba ser mapuche. Y por eso cuando yo entré a la universidad comencé a investigar a los mapuche. Y ahí me empecé a vincular un poco con el mundo organizacional mapuche... (AM)*

Lo anterior refuerza la idea de que en la ciudad los procesos de socialización primaria han sido modificados por la dinámica de la dominación y que el rol de la familia como motor de socialización también ha sido modificado. No obstante, la deficiencia o incapacidad de las familias en generar una profundización de los procesos de socialización primaria han sido traspasadas a entes externos tales como organizaciones sociales mapuche o grupo de pares. Luego, el rol de las organizaciones pareciera ser decisivo en la socialización primaria y construcción de identidad:

*... a los 18 años, yo iba al lelfunche que era una organización antigua de la región Metropolitana, que queda en La Florida, en el paradero 18 de Avenida la Florida, y me acogieron súper bien los viejitos, y ahí empecé a aprender varias cosas, como códigos, cosas que se deben decir, cosas que no se deben decir, qué cosas hacen las mujeres, qué cosas no hacen, cómo se relaciona el mundo social mapuche. De la forma antigua, el cómo se relacionan en este nuevo contexto que es la ciudad... (AM)*

Resulta interesante también constatar que dentro de ese mismo discurso se reafirma la importancia de los elementos propios de las familias. Es decir, “los viejitos”, acogen a los jóvenes como si fueran parte de sus propias familias aunque no necesariamente estén emparentados, y se ocupan de la profundización de la socialización primaria que de alguna manera no es llevada a cabo con la amplitud y desarrollo con que era realizada antes de que el pueblo mapuche haya sido absorbido por la sociedad dominante.

Es decir, es posible constatar un cambio significativo en los procesos de socialización primaria mapuche en la ciudad: en efecto, i. el rol de las familias se ha hecho inestable aunque no se puede afirmar que ha desaparecido, aún cuando se ha tornado muy rudimentario; ii. Las organizaciones sociales mapuche estarían cumpliendo una función complementaria al rol de las familias en la socialización primaria.

Luego, evidentemente, no es posible encontrar procesos de socialización primaria “puros”. Este proceso también podría vincularse con los procesos de etnificación, con algunas salvedades y precauciones; la primera es que los procesos de etnificación propiamente tales han sido desplazados y reemplazados por un tipo de socialización impuesta por la sociedad dominante, toda vez que la sociedad mapuche ha tenido que incorporarse forzosamente a la nación chilena. Esto ha provocado que en general se abandonen formas tradicionales de socialización tales como el aprendizaje del mapudungun desde la cuna y se adopte un proceso de socialización bicultural así como, en el mejor de los casos, cierto bilingüismo que se podría constatar en la actualidad.

### **Descripción de la interculturalidad en medios urbanos**

Existe una percepción ética en los pensadores e intelectuales que es traspasada al desarrollo teórico de la interculturalidad. Cuando se piensa en la interculturalidad –en términos teóricos– se tiende a hacer valer una cierta percepción de igualdad en la cual se supone que en un ambiente multicultural la interculturalidad funcionaría sin asimetrías. “Cuando se habla de interculturalidad implica un diálogo horizontal”. (EC)

No obstante, la buena intencionalidad de los pensadores de la interculturalidad aduce más a un problema de resolución ética más que de resolución sociológica o antropológica.

*...cuando uno analiza, en la situación de la medicina indígena, el poder de la visión alópata que es la que maneja el Estado y los poderes del Estado principalmente, y lo que es la medicina indígena, hay un grado de asimetría enorme; o sea, el poder que tiene en ambos mundos sobre los pacientes es totalmente asimétrico. (EC)*

Lo que sucede en la realidad es que las asimetrías son evidentes, no hay contrapeso ni negociación. Pareciera ser que los pueblos indígenas concurren a la negociación intercultural con desventaja y a pérdida.

No resulta del todo arriesgado afirmar que existiría una falla conceptual en los distintos marcos teóricos que intentan explicar la interculturalidad, y que dicha falla dice relación con que no se daría cuenta de la realidad concreta, y tampoco se propondría hacer las modificaciones pertinentes. Quizás sea necesario ajustar los marcos teóricos o conceptuales, toda vez que la literatura no abordaría la realidad y se estaría dando cuenta de un deber ser o una opción política sin el suficiente grado de legitimación societal que permita hacer correcciones de fondo en los modelos de interacción intercultural. Probablemente este es un problema al cual se le podría atribuir las fisuras en la implementación de políticas interculturales, la baja legitimidad en las poblaciones indígenas y la observación de resultados poco gratificantes para los pueblos indígenas.

Hay un segundo elemento y anterior al descrito anteriormente y dice relación con el desarrollo teórico de la multiculturalidad y su implementabilidad política. Este elemento es el que constituye la necesidad de establecer un modelo intercultural, cuestión que no es posible visualizar ni teórica ni políticamente hablando.

La interculturalidad en Chile tiene un fuerte componente asimétrico, es decir, es una interculturalidad direccionada en un solo sentido, que no tiene una valoración por lo distinto sino más bien que busca la homogeneidad, la igualación cultural que no implica, sin embargo, igualación social ni económica. De alguna manera es un discurso defensivo del Estado nacional (que lo incentiva) para responder en bloque a las amenazas externas reales o potenciales.



A la luz de la evidencia empírica extraída en esta investigación, se podría decir que existen niveles de interculturalidad, cuyo gradiente potencial iría desde un tipo de interculturalidad observada hasta un tipo de interculturalidad deseada.

Otro elemento interesante a tener en cuenta es cómo funcionan los estereotipos. Hay casos en los cuales las personas étnicamente diferenciadas son identificadas claramente con el estereotipo (floj@, fe@, conflictiv@, borrach@, “mechas tiesas”, terrorista, etcétera), entonces la discriminación puede alcanzar altos niveles de violencia.

En otros casos, la discriminación se atenúa cuando la persona étnicamente diferenciada rompe el esquema clásico del estereotipo; por ejemplo cuando esa persona es buena alumna o debido a la posición secundaria del apellido indígena. En estos casos, la discriminación y el racismo se atenúan e incluso se invisibilizan, aunque permanecen en estado latente.

*...a nosotros nunca nos hicieron nada, nunca nos dijeron “los indios” acá, era otro estilo porque lo otro tiene que ser particularmente por la ubicación del apellido, como mi apellido mapuche va en segundo lugar...(LP)*

*... a mí no me molestaron tanto, yo creo porque no tengo apellidos evidentes, no alcancé a tenerlos. Mi primer apellido es Jaramillo y mi mamá tenía el segundo apellido que es Millapan, entonces yo tengo la sangre, realmente soy mapuche, pero no tengo el apellido, entonces yo creo que por eso no me molestaron tanto, pero mis compañeros que sí tenían el apellido los molestaban. Los molestaban por el apellido no más, que les decían: “Ay, mapuche”, o el negro, el indio, cosas así... (EA)*

De alguna manera la discriminación y el racismo se atenúan a medida que van representando un tipo de homogeneidad asimétrica, que probablemente sea distinta si los apellidos son de origen europeo, puesto que en un sistema de élite, éstos representan la cúspide de la pirámide social.

### **Caracterización de la sociedad chilena**

La discusión sobre el carácter racista del Estado y los chilenos tiene ya larga data, y en general no es aceptada con beneplácito, más bien es negada y rechazada, en su discurso y en su práctica. Esto porque en general, la sociedad chilena niega enfáticamente que sea racista tanto en su cotidianeidad como en su génesis.

La constatación de que el Estado se comporta de modo racista no es frecuente de encontrar en las personas, especialmente si no son indígenas. Pero habla de que la instalación del racismo es institucional y no un problema de personas en particular.

*“es imposible conseguir relaciones interculturales que impliquen igualdad, ... en un estado que se funda sobre relaciones y fetiches racistas”. EC*

*... en Chile la propiedad de los medios, de las tierras emana del fisco, lo que por lo demás se contradice con las doctrinas liberales, por ejemplo, los convenios de las tierras que reclaman los indígenas, los indígenas hoy día se encuentran negociando en condiciones asimétricas sus condiciones de desarrollo, donde no tienen acceso a un control o un modelo para proteger efectivamente los recursos como aguas o tierras, o*

*los conocimientos tradicionales como las semillas que hoy día son commodities en manos de trasnacionales... (EC)*

El racismo, de alguna manera se convierte en un mecanismo de control social que permite hacer interactuar a individuos de distintas culturas y estratos sociales, impide la práctica cultural heterogénea, su reproducción y desarrollo, pero además procesa una serie de demandas legítimas de los pueblos indígenas invalidándolas desde su base.

*...cada sociedad tiene una amenaza propia. La de los chilenos es los mapuche; es una amenaza en el sentido de que desestructura la comprensión de Estado aglutinante o único, al comprender que existen otras naciones dentro de un territorio... (AM)*

Probablemente aquello desarticula la supuesta unidad cultural, y por lo tanto, el Estado genera mecanismos defensivos que van desde la discriminación al racismo.

*...el racismo aquí en Chile es más evidente. Es más notorio. Allá [Alemania] el racismo es más sutil... unos gallos se acercan y empiezan a decir “oye, ustedes tienen unas chaquetas. Que se perdieron”. Ya. Y yo ¿cómo poh?, si no hay ninguna chaqueta. “No, es que aquí habían unas chaquetas y se perdieron”. Entonces yo dije “qué raro”. Bueno. Me preguntaban, no y me hablaban en castellano y me decían “lo que pasa es que estos son nazi y están buscando pelear diciendo como que nosotros somos ladrones”. Pero era algo muy sutil así, era como que tú no lo llegabai a comprender el sentido de ese acto discriminador, sí era discriminación, pero era como más sutil. En cambio aquí te dicen “oye, córrete indio tal por cual”, o “los indios son hediondos”, esta cosa de inconciencia colectiva que es muy verborréica, o sea te lo expresan. En cambio allá no poh.... (AM)*

Es posible apreciar diferencias entre el racismo “interno” e “internacional” que son muy llamativas y en muchos sentidos aparecen como equivalentes. Independiente de lo anterior, es posible afirmar que el hecho constatable es que el racismo y la discriminación existen tanto dentro del Estado nacional como fuera de éste, pero evidentemente hay variaciones y sutilezas. Se expresa de modos distintos, no obstante los efectos y sus funciones sociales son muy similares. Una función social del racismo y la discriminación es que permite mantener un cierto orden social preestablecido, en que se impone un sistema social jerárquico. Otra sería que mantiene estables las relaciones sociales al interior del Estado nacional por la vía de la exclusión de todas aquellas partes reactivas al modelo imperante.

La diversidad cultural es vista y sentida por la sociedad dominante como un peligro para su estabilidad nacional. Pero surgen otras preguntas: ¿Porqué la sociedad dominante genera el espacio para la homogeneidad asimétrica?, ¿Cuál es el temor a la diversidad?, ¿Será que pone en jaque el sistema de privilegios de un sistema de jerarquías?.

### **Interculturalidad en la educación**

La interculturalidad en la educación es una estrategia que ha sido trabajada desde el Estado con dos programas independientes entre sí: programa de educación intercultural CONADI y programa de educación intercultural MINEDUC.

No obstante, los resultados han sido dispares y muestran avances de escaso valor estratégico<sup>6</sup>, de tal modo que los evaluadores de las políticas de educación intercultural se permiten afirmar que:

La confusión de horizontes de la educación intercultural en la ciudad produce ineficacia de la política emprendida y repercute en incapacidad para generar una sociedad que asuma su carácter multicultural y que establezca relaciones de cooperación entre sus diversidades, relaciones que le permitan comprender y enfrentar de mejor manera sus problemas de desarrollo, los que no afectan tan solo a la población indígena. En la base de esta confusión hay una lectura estrecha o acomodaticia de la realidad urbana que niega su carácter multicultural y dinámico, amparándose en una visión indigenizante, esencializante, ruralizante y mapuchizante... (Estudios pedagógicos v.32 n.1, Valdivia 2006).

Esta forma de mirar la interculturalidad “desde arriba”, contrasta fuertemente con las prácticas interculturales “desde abajo”. Tal es el caso del ejercicio de un profesor de música de origen mapuche, que sin estar condicionado o direccionado por alguna de las formas de interculturalidad “desde arriba”, léase Ministerio de Educación o programa de educación intercultural CONADI, ha logrado que la identidad indígena en general o mapuche en particular se refuerce por su práctica cotidiana.

Se hace una gran diferencia cuando hay una relación horizontal con los jóvenes mapuche de un colegio. En este caso, el profesor mapuche incentiva en sus alumnos la necesidad de la autoafirmación étnica.

*...una vez, para el aniversario del colegio, cantamos un pedacito, un extracto de rap mapuche-fusión con mi grupo de Hip-hop, todo en mapudungun... salió todo muy bonito porque los peñis y las lamuenes jóvenes escucharon eso y empezaron a acercarse solitos: “oye mi mamá habla mapudungun” o “mi abuelita habla mapudungun”, “sabes que mi segundo apellido es mapuche”, y así de a poquito ellos empezaron a reconocerse. Y hoy en día en el colegio ser mapuche es ser bacán, o sea, de hecho los chiquillos hace un tiempo atrás se tomaron el colegio, estuvo un buen tiempo tomado, como un mes, y lo que yo más veía eran banderas mapuche en todos lados, están despertando su ser mapuche... (PP)*

En efecto, el rol potenciador y validante del profesor frente a la identidad mapuche, así como las herramientas utilizadas para este propósito (Hip-hop) permitieron que jóvenes estudiantes de origen mapuche del colegio donde este profesor hace clases, asumieran un compromiso identitario mucho más relevante que probablemente en otro contexto no existiría.

En muchos casos, esta característica asumida por los alumnos es incentivada de un modo poco pertinente por algunos profesores, en el sentido que les dicen: “Si eres mapuche, tienes que tener mejores notas”, pero ello no es necesariamente lineal. El hecho de tener un origen étnico específico no lo hace mejor alumno ni mejor estudiante. Pero en caso de no cumplir la expectativa, entonces se activa el estereotipo “mapuche flojo”.

No obstante, aquí surge un elemento nuevo que es el efecto catalizador que produce un profesor con identidad étnica clara en sus alumnos. Aquello activa y canaliza una serie de reacciones individuales que los hace reconocerse colectivamente como un otro diferenciado.

---

<sup>6</sup> [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-07052006000100002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-07052006000100002&script=sci_arttext)

Probablemente ello también tiene efecto en los alumnos no indígenas que parecieran lograr hacer distinciones no peyorativas con sus pares no indígenas. Esto señala la importancia de los esfuerzos de implementación de acciones interculturales en la educación, especialmente aquellas con características no impositivas ni verticalistas y enfocadas también a población no indígena.

De aquello surgen al menos dos desafíos para la interculturalidad en educación.

- (1) interculturalidad para la población indígena, como mecanismo de reforzamiento identitario y reemplazo de la socialización primaria, ya que los padres de estos jóvenes no son portadores y cultivadores de su cultura propia, al menos no en una proporción muy importante.
- (2) interculturalidad para la población no indígena como mecanismo de eliminación de la discriminación y el racismo.

### **Interculturalidad en el deporte.**

El mundo del deporte no está ajeno a los comportamientos sociales institucionalizados, y a pesar de que el deporte no es – o no debiera ser – una actividad orientada por consideraciones extradeportivas, en la práctica hay en ella una estructura de élite. Es más, EA se da perfecta cuenta de que la disciplina deportiva que practica es ampliamente segregadora y clasista.

*...el triatlón es un deporte súper caro y ABCI, entonces ya la gente pa' arriba no tiene ascendiente indígena. A veces pienso que pueden mirar mal, por lo que no digo mucho que soy indígena, pero los que me conocen sí les voy diciendo y dicen ah, que interesante y todo. Pero no es como para andar recalcándolo, porque hay alguna gente que les tiene poco menos que odio a los mapuche, entonces ahí puedo perder mucho apoyo... entonces me da un poco de lata... EA*

Por esta razón, ella oculta deliberada y habitualmente su identidad indígena, por temor a restar apoyos para su carrera deportiva. La actitud defensiva que tienen que adoptar los individuos muestra la existencia de mecanismos de dominación que le son inherentes a su funcionamiento interno.

Pareciera ser que los costos de asumirse como indígena en un medio clasista y discriminador son demasiado altos y tampoco resulta claro que los buenos resultados deportivos sean un pasaporte para el reconocimiento.

Esto echa abajo varias afirmaciones de sentido común que la población no indígena verbaliza a la hora de defenderse de las acusaciones de discriminación: “Aquí somos todos iguales”, “Para estar aquí solo se necesita que tengas buenos resultados”.

En deportes mucho más masivos y asociados con clases populares (como el fútbol), aquello no es tan importante. Independiente de aquello, la resiliencia se vuelve a manifestar y se constituye como un elemento transversal en la práctica de la interculturalidad forzada.

### **Interculturalidad en la cotidianidad**

La interculturalidad como cotidianidad se presenta en forma contradictoria entre cómo se vive en la ciudad, cómo se socializa y cómo se expresa socialmente. Esta contradicción presentaba a los indígenas en general y mapuche en particular como objetos, es decir, los mismos mapuche no sentían que cuando

hablaban de los araucanos, de las gestas heroicas de resistencia al español, estuvieran hablando de ellos mismos.

*... había una contradicción en la visión que nos presentaban de nuestro propio pueblo... había un abismo en que no podíamos asociar entre lo que la familia te dice y lo que te enseñan en los libros... JLH*

Esta divergencia enfatiza la pertenencia a una patria pero no a un pueblo distinto. Pero al interior de la familia sí se cultivaba el hecho de pertenecer a un pueblo distinto. Esta realidad inmediata se ocultaba haciendo énfasis en el pasado glorioso del pueblo mapuche.

*... Había una contradicción en la visión que nos presentaban de nuestro propio pueblo, a nosotros mismos, nosotros no sabíamos que nos estaban mostrando a nosotros; para entrar en lo ontológico, presentaban al pueblo araucano, Ercilla, cosas así, que nos conquistaron, nos esclavizaron, claro, hablaban de nuestro pueblo pero había un abismo en que no podíamos asociar entre lo que la familia te dice y lo que te enseñan en los libros, pero sabíamos que pertenecíamos a una patria que era Chile, eso era lo que sabían los mapuche. Sin embargo internamente se hablaba de que éramos mapuche, con la familia, esa visión que tienen los antiguos que todo pasado fue glorioso, que nuestro pueblo fue valiente, era importante, que había tenido tierras, que había tenido muchas cosas, entonces toda esa historia que nos contaban nos fascinaba también, por supuesto, eran discordantes las dos versiones. JLH*

Solo en la familia como círculo íntimo sería posible practicar una cultura distinta no hegemónica. En definitiva, esta ruptura marcará la valoración que tiene JLH de sus propias posibilidades de éxito e inserción en la sociedad dominante.

## **Conclusiones.**

El primer hallazgo importante a señalar es que la socialización primaria no está absolutamente apagada, sino mas bien atenuada o mutada, en el sentido de que las familias mapuche recurren a mecanismos de transmisión cultural fuera del núcleo familiar, pero replicando las formas tradicionales de enseñanza, esto es: los antiguos/as, los/as ancianos/as o los/las sabios/as les enseñan a los/as más jóvenes. Esta práctica de transmisión cultural se ve específicamente en el rol que cumplen las organizaciones mapuche urbanas. Es decir, se verifica que en la ciudad el rol de las familias en cuanto a la transmisión cultural ha ido cambiando, y a medida que las familias ya no transmiten conocimientos culturales, la falencia es suplida por las organizaciones mapuche urbanas. La investigación permite afirmar que cuando los/las jóvenes no son socializados desde un punto de vista primario (incluido el rol de las organizaciones mapuche urbanas), los efectos conflictivos sobre la personalidad (autoestima y posición desde una perspectiva de desarrollo personal) se producen con mayor notoriedad.

Un segundo hallazgo es que la discriminación y el racismo han permanecido como constantes transversales en la propia historia de vida de los entrevistados. En efecto, cualquiera sea la historia de vida, su inserción en la sociedad chilena –exitosa o no–, su sexo, edad, profesión u oficio y extracción de clase, la discriminación está presente en la constitución misma del individuo, ya sea por el recordatorio del sistema o el de sus pares. El caso más relevante y que grafica esta situación es el de la joven deportista que practica el triatlón y que a pesar de no sufrir maltrato, racismo ni discriminación en su persona, está claramente consciente del poder que tienen estos mecanismos.

*...la mayoría de la gente como ABC1 tiene otra inclinación política, entonces no es muy bien mirado a los indígenas.. me da miedo sí andar recalcando que soy así [mapuche], porque la gente no lo entiende muy bien, no es muy bien mirado en ese sentido. Quizás si fuera otro deporte más barato mirarían de otra forma. EA*

Esta constatación de la realidad que observa en el mundo del triatlón la lleva a socializar su condición de mapuche a un reducido grupo de confianza y en el cual se siente mucho más cómoda.

Junto con comprobar que la discriminación y el racismo son variables transversales y constantes en el tiempo, también es necesario indicar que estos procesos han ido cambiando. En efecto, la discriminación ya no tiene la connotación de violencia institucionalizada como era posible observar en los primeros años del siglo XX, cuando en las escuelas rurales instaladas por misiones católicas o protestantes con la anuencia del Estado chileno, a los niños mapuche se les castigaba físicamente por no tener la capacidad de aprender a pronunciar el español en forma correcta.

Del mismo modo, la discriminación y el racismo se han solapado, adaptándose a la censura social que hoy los condena. Sin embargo, esto no quiere decir que los procesos de control social se puedan dar por eliminados, porque ello significaría una amenaza a la propia pervivencia de la sociedad dominante.

Con la manifestación de estos procesos (discriminación, racismo, “amenaza interna”) aparecen otros como el clasismo y la xenofobia, que se suman para aumentar la complejidad de las relaciones sociales presentes en la sociedad chilena.

*... la relación del chileno con el boliviano, la relación del chileno con los peruanos que han llegado, con los colombianos, esa relación yo la hallo más negativa, porque es más conflictiva, porque la gente, por ejemplo, se ha ido construyendo una imagen del extranjero, hay xenofobia. En cambio el racismo es más solapado, está más encubierto, es más fácil enfrentarse en un partido de fútbol entre Chile y Perú y mandar a la cresta a los peruanos, negando su condición de nación, de país, de todo, recordarles la Guerra del Pacífico, todo eso, tratándolos de derrotados, que decir, por ejemplo, ‘Muera el pueblo mapuche’, por ejemplo decir eso... no está bien mirado, no es políticamente correcto, o sea cuando hay algún roce político con el Perú, para seguir con el ejemplo, es más fácil que aparezca un diputado de cualquier sector político, refiriéndose a las malas relaciones que hay con los peruanos, a lo mal que lo hace el gobierno peruano, o lo malo que son los peruanos, eso uno lo ve en todos lados, o sea, tanto un PPD es capaz de criticar al gobierno peruano, un DC o alguien de derecha. Pero en el caso mapuche o en el caso étnico, es más difícil que aparezca un actor político hablando así, que no le gusten los mapuches, es más difícil, no es bien visto, no genera rédito, no le genera ganancia electoral... LP.*

Estos cambios en la configuración de las relaciones interculturales, no hacen desaparecer el problema de la discriminación o racismo sino más bien, lo complejizan. Este es un punto interesante de investigar posteriormente, puesto que surgen evidencias (en su mayoría aisladas y que no necesariamente pueden estar indicando una tendencia) de que tanto indígenas como no indígenas muestran cierta predisposición a la xenofobia.

Quizás el problema sea precisamente éste en el cual la diferencia es vista como una amenaza, como un obstáculo que impide el normal funcionamiento de un orden social de corte occidental.

Finalmente, y dando cuenta de la complejidad de las relaciones interculturales presentes en la realidad de las dinámicas sociales urbanas, es necesario buscar soluciones. Aquí se propone que la mejor forma sea precisamente aquella que dice relación con el rescate de la diversidad presente en el Estado chileno, como elemento que no constituye una amenaza, sino un factor aglutinante y enriquecedor.

## **Bibliografía.**

Antileo, Enrique. (2006). *Mapuche santiaguinos: Posiciones y discusiones del Movimiento Mapuche en torno al dilema de la urbanidad*. Santiago. [fecha de consulta: 25 de octubre de 2013].

[http://meli.mapuches.org/IMG/pdf/MAPUCHE\\_URBANOS\\_PARA.pdf](http://meli.mapuches.org/IMG/pdf/MAPUCHE_URBANOS_PARA.pdf)

Aravena, Andrea (2000). La identidad indígena en los medios urbanos. En *Lógica mestiza en América*. Instituto de Estudios Indígenas. UFRO. 2000.

Bastos, Santiago (1999). Migración y Diferenciación étnica en Guatemala. Ser indígena en un contexto de globalización. *Papeles de Población*. N° 002. Universidad Autónoma del Estado de México.

Bengoa, José. *Historia del Pueblo Mapuche. Siglo XIX y XX*. Santiago: Ediciones Sur, 1985.

\_\_\_\_\_ (a) *Historia de un conflicto: El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago: Planeta, 1999.

\_\_\_\_\_ (b) *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Berger, Peter y Thomas Luckman. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Ediciones, 2005.

Camacho Padilla, Fernando. “Historia reciente del pueblo mapuche (1970-2003): presencia y protagonismo en la vida política de Chile”. En *Pensamiento Crítico: Revista Electrónica de Historia*, N° 4, Universidad Autónoma de Madrid, Noviembre de 2004.

Castillo D., Adolfo. Marco histórico del asociacionismo en Chile: tres décadas de cambio. En *Asociacionismo emergente en Chile, estudios y reflexiones*. Ministerio General de Gobierno, Gobierno de Chile División de Organizaciones Sociales.

Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, Grupo de Trabajo Indígenas urbanos, Santiago, octubre de 2002.

El Enfoque Intercultural En Educación: Orientaciones Para Maestros De Primaria. Tercera reimpresión, 2008. Consultado 09 – 08 – 2013.

[http://www2.sep.pdf.gob.mx/info\\_dgose/textos\\_digitales/archivos/cd1/orientaciones.pdf](http://www2.sep.pdf.gob.mx/info_dgose/textos_digitales/archivos/cd1/orientaciones.pdf). ISBN 968-5927-43-X.

Dannemann, Manuel (Editor). *¿Qué es ser mapuche hoy en Chile?* Santiago: Editorial Universitaria, 2004.

Díaz-Polanco, Héctor. “Etnia, clase y cuestión nacional”. *Cuadernos Políticos*, número 30, México, D.F.: editorial Era, octubre-diciembre de 1981, pp. 53-65.

Guía de Participación Ciudadana Mapuche. En *Obras de Infraestructura; Dungun Tukun pu Mapuche*, Secretaría Regional Ministerial de Obras Públicas, Gobierno de Chile, Santiago, 2004.

- Hammersley, Martín, Paul Alkinson. *Métodos de investigación*. Ediciones Paidós, 1994.
- Huaiquilaf Gómez, Marcos. Las Organizaciones sociales mapuche de la Región Metropolitana; Catastro, caracterización y demandas. Santiago, CEDESCO, 1999.
- Larraín, Jorge. *Identidad Chilena*, Santiago: LOM Ediciones, 2001.
- López, Luis. “La diversidad étnica, cultural y lingüística latinoamericana y los recursos humanos que la educación requiere”. *Revista Iberoamericana de Educación* Número 13 - Educación Bilingüe Intercultural. 1996.
- Mallon, Florencia. *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*. Santiago: Lom editores/ Dibam, 2002.
- Organización Mapuche Meli Wixan Mapu, Situación de Derechos Humanos del Pueblo Mapuche. Breve Informe, 3 de abril 2005.
- Peredo Beltrán, Elizabeth. Una aproximación a la problemática de género y etnicidad en América Latina. CEPAL 2001.
- Saavedra, Alejandro. *Los Mapuche en la sociedad chilena actual*. Santiago: LOM Ediciones, 2002.
- Salazar, Gabriel y Julio Pinto. *Historia contemporánea de Chile II. Actores, identidad y movimiento*. Santiago: LOM Ediciones, 1999.
- Sartorello, S. C. (2009). Una perspectiva crítica sobre interculturalidad y educación intercultural bilingüe: El caso de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM) y educadores independientes en Chiapas. *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, 3(2), pp. 77-90. <http://www.rinace.net/rlei/numeros/vol3-num2/art5.pdf>. Consultado el 09 - 08 - 2013.
- Schmelkes, Sylvia. La enseñanza de la lectura y la escritura en contextos multiculturales. Conferencia presentada en el VII Congreso Latinoamericano para el Desarrollo de la Lectura y la Escritura, celebrado en Puebla, México. 16 al 19 de octubre de 2002.
- Touraine, Alain, América Latina Política y Sociedad. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1989.
- Valdés, Marcos. Migración indígena y no indígena en América Latina. *Revista de Estudios Avanzados*. Instituto de Estudios Avanzados. USACH. 2008.
- Vergara, Jorge; (U. Arturo Prat), Foerster, Rolf; (U. de Chile), Gundermann, Hans; (U. Católica del Norte). Instituciones mediadoras, Legislación y Movimiento Indígena de DASIN a CONADI (1953-1994), (U. Católica del Norte) Ciencias Sociales Online, Vol. I, N° 1. Universidad de Viña del Mar – Chile, Septiembre 2004.