

Saberes decoloniales en mujeres del Valle del Aconcagua que manufacturan hierbas medicinales: Su discurso del “Buen Vivir”

Decolonial knowledge in women from the Aconcagua Valley who produce medicinal herbs: Their “Good Living” discourse

MARÍA PAZ BALBOTÍN DELGADO* & PABLO SARAVIA RAMOS**

Resumen: Por medio de un estudio exploratorio, elaborado sobre la base de entrevistas en profundidad, se analizan y describen los discursos de aquellas mujeres chilenas del valle del Aconcagua (V Región) que trabajan en la manufactura de hierbas medicinales. Con un enfoque metodológico cualitativo, se indaga en los modos de vida de estas mujeres y, particularmente, en sus prácticas económicas cotidianas. En este contexto, se propone que la manufactura de hierbas medicinales constituye un modelo económico alternativo que impugna el modelo neoliberal imperante en Chile y su matriz extractivista. En los resultados, se demuestra cómo, a partir de la autogestión y el cooperativismo, estas mujeres articulan sus prácticas económicas a partir del rescate de saberes menguados por la industria agraria que depreda la zona. Por último, el rescate de estas prácticas permite visibilizar experiencias de sentipensar, enraizadas en el territorio y comunidad, que, encarnadas en las experiencias de estas mujeres, señalan sendas hacia el “buen vivir”.

Palabras clave: decolonialidad, economías alternativas, transmodernidad, ontologías relacionales, buen vivir, sentipensar, hierbas medicinales, valle del Aconcagua (Chile).

* Socióloga. Universidad de Valparaíso, Valparaíso, Chile. Contacto: mariabalbontind@gmail.com. ORCID: 0000-0001-7253-3031

** Sociólogo. Departamento de Estudios Territoriales y Diálogos Interculturales, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile. Doctor en Sociología, Universidad de Granada, Granada, España. Contacto: pablo.saravia@upla.cl. ORCID: 0000-0001-6835-169X.

Abstract: This investigation seeks to analyse how women who work with herbal medicine in the Aconcagua Valley reproduce decolonial knowledge and a good living discourse. Through a qualitative approach, it studies their economic practices as a form of resistance against the prevailing neoliberal economic model. By means of self-management and cooperativism, these women build these economic practices aware of their fragile dependence on nature, and thus, the importance of its conservation, and reclaiming their territory and traditional knowledge, both threatened by Chile's agroindustry. They also prove how any economy can be the result of the lifestyle lead by a particular society, and not the other way round, as capitalism as historically held.

Key words: decolonization, alternative economies, relational ontology, transmodernity, good living, feel-think, medicinal herbs, Aconcagua Valley (Chile).

Introducción

En el Sur global, la trayectoria de las alternativas al actual modelo neoliberal no puede comprenderse al margen del proyecto de una modernidad eurocentrada, edificada sobre la base de una relación de dominación respecto de un otro colonizado. Siempre en función de las necesidades de dicho proyecto —entre ellas, la administración de los recursos naturales de las colonias—, el otro colonizado debió habitar un espacio de subordinación (Dussel, 2001), junto con el estigma de la barbarie. Esto, mientras el colonizador llevaba a cabo su tarea civilizatoria: enseñar el discernimiento y las competencias occidentales. Los saberes, las economías y los modos de ocupar el territorio de las comunidades originarias quedaron, así, relegados fuera de toda institucionalidad. Con el tiempo, y por medio del complejo proceso de subalternización e imbricación de culturas, fueron sufriendo mutaciones y readecuaciones al nuevo espacio local. Aun así, en América Latina esta disputa civilizatoria sigue presente en los cuerpos y subjetividades del continente. Aquí la práctica de saberes transmitidos de generación en generación puede, en efecto, convertirse en una forma de resistencia cotidiana que posibilita la emancipación del proyecto colonial de la modernidad, actualmente, devenido capitalismo global.

De este modo, para algunos grupos —especialmente, aquellos vinculados con el mundo rural— la puesta en escena de su patrimonio cultural inmaterial permitiría la existencia de “otra(s) economía(s)”. Estas economías serían imaginadas, creadas y sustentadas por el sujeto subalterno, y articuladas a partir de la recuperación de valores comunitarios —reciprocidad y redistribución (Polanyi, 2009)— que difieren de la propuesta ética y política del sistema-mundo (Wallerstein, 2004). Es decir, se trataría de economías alternativas que posibilitan una satisfacción colectiva de las necesidades sin tener que recurrir

necesariamente a un intercambio monetario —por ejemplo, por medio del trueque—, o bien, sin que el fin de este intercambio sea la acumulación de capital, pudiendo así contrarrestar el sistema hegemónico desde la producción de estas prácticas socioeconómicas, o, lo que es equivalente, desde su construcción sociohistórica (Gerardi, 2007). Este *modus operandi* es la base de una práctica que, de manera extendida, ha sido denominada “economía solidaria” (Mance, 2001; Zibechi, 2008), “diversidad económica” (Escobar, 2014) o “heterogeneidades económicas” (Gibson-Graham, 2006). Basadas en la premisa de que la economía debe ser un sistema incrustado en instituciones, valores y prácticas sociales (Polanyi, 2007), este tipo de proyectos redundan en la edificación de relaciones sociales orientadas hacia el “buen vivir” (Acosta, 2010) y, por ende, en un desarrollo local y humano cuyos agentes son los colectivos inscritos solidariamente en el territorio que les es propio (Mance, 2001).

Bien sabemos, el sistema neoliberal se beneficia de la “expansión de industrias como la minera, la petrolera, la forestal, la turística o agrícola (...) las que constituyen una amenaza permanente para las comunidades vinculadas al mundo rural”. Las luchas colectivas por el territorio se traducen, por tanto, en luchas por “un acceso y control continuo de recursos naturales” (Vargas-Camus, 2017, p. 429)¹. Sin embargo, en contraposición con un modelo de desarrollo extractivista, la propuesta del buen vivir busca establecer un equilibrio entre las fuerzas naturales y espirituales de los individuos y, especialmente, sus comunidades, por medio de lo que se ha denominado conocimiento tradicional. Esta búsqueda de armonía puede obedecer a imaginarios culturales, donde “considerando la precaria dependencia de la naturaleza [por parte de las comunidades], el objetivo principal del conocimiento tradicional es [entre otras cosas] la mantención del equilibrio entre la explotación de la naturaleza y su conservación” (Vargas-Camus, 2017, p. 430). Pues, bajo los preceptos del buen vivir existe una interdependencia entre aspectos físicos, espirituales y comunitarios, y entre todos estos y naturaleza. No existe, por ende, separación entre forma de vida —economías, saberes, ocupación del territorio, organización social, entre otros— y la salud de los integrantes de un grupo. El saber ancestral materializado en buena salud supone, entonces, la consolidación armoniosa de una comunidad (Zibechi, 2008).

Una actitud emancipatoria en materia de salud supone la recuperación por la comunidad, y por las personas que la integran, de sus poderes curativos expropiados por el saber médico y el Estado. Pero implica, además, liberarse del control que el capital ejerce sobre la salud a través de las multinacionales farmacéuticas, que jugaron un papel destacado en el proceso de “medicalización” de la sociedad (Zibechi, 2008, p. 31).

En estas comunidades, el conocimiento tradicional relacionado con la salud —o la curación de dolencias— suele transmitirse y practicarse entre personas con roles designados, por ejemplo, chamanes, machis, curanderos y, desde luego, hierbateras, siendo estas últimas el tema que nos ocupa. Así, con el objetivo de poder comprender mejor las propuestas que los territorios están construyendo en este ejercicio de alternativas frente al sistema-mundo

¹ Las traducciones de este artículo de Vargas-Camus son de nuestra autoría.

hegemónico, la presente investigación se centra en aquellas mujeres del valle del Aconcagua (región de Valparaíso, Chile) que manufacturan hierbas medicinales.

Ligadas a mejorar la salud de sus territorios, estas mujeres practican un oficio en torno a una medicina no occidentalizada, tomando como punto de partida la experiencia adquirida por la herencia familiar y de transmisión oral del conocimiento en torno a la salud de la familia, principalmente en el rol de la mujer-madre y la fuerte presencia de la naturaleza en el cotidiano que se desenvuelve: La cercanía con la tierra y la sanación a través de las plantas medicinales: “La vida cotidiana es el lugar de las mujeres y de las familias. Las mujeres van siempre con sus hijos, son mujeres madres, y eso define el papel central de las familias en los movimientos. En sentido estricto, las mujeres son reproductoras, cuidadoras, criadoras, y también sostenedoras de lo colectivo” (Zibechi, 2015, p. 28).

Actualmente muchos de estos saberes recobrados aplican la filosofía del “buen vivir” (Acosta, 2010) enmarcado en la relación de distintas esferas de la vida humana: Desde el aspecto físico y espiritual en su interdependencia con la naturaleza y la comunidad. En contraposición con la medicina occidental basado en los aspectos biológicos, psíquicos y social de la vida humana, la filosofía del buen vivir es un equilibrio entre las fuerzas naturales y espirituales de los individuos y sus comunidades. En este sentido, el trabajo cotidiano que realizan las mujeres que manufacturan hierbas medicinales actualmente en el Valle del Aconcagua se torna una resiliencia del modelo económico imperante. Relevando, además, saberes no académicos propios de la transmisión oral de su propio territorio (Dube, Banerjee y Mignolo, 2004; De Sousa Santos, 2013). Junto con esto, consiguen volver a conceptualizar —desde otros marcos epistemológicos— las relaciones entre género y biología (Gaínza, 2013). Precisamente porque son mujeres-madres que se enraízan en un territorio específico y, desde allí y bajo ciertos cánones ideológicos, tienen que hacer frente al desafío de buscar sustento económico en un contexto precarizado donde el trabajo cotidiano gira en torno al espacio privado (Zibechi, 2008). La búsqueda del sustento económico se transforma en una práctica cotidiana y, a partir de ella, las mujeres articulan nuevas formas de trabajo remunerado (Polanyi, 2009). De este modo, se rompe la lógica de la economía neoclásica y mercantilista donde el trabajo genera enajenación y desarraigo. En el discurso de estas mujeres esta economía, alternativa e incrustada en la vida cotidiana misma y en estructuras fijas de género, otorga subsistencia y autonomía (Faria y Moreno, 2015; Polanyi, 2009).

Es importante destacar también que la región que estas mujeres habitan tiene una fuerte presencia de dos grandes actividades económicas que, a su vez, son las principales del país: por un lado, la minería, la segunda actividad más importante de la región (15%) si consideramos la estructura regionalizada del PIB (Sernageomin, 2012); y, por el otro, la agroindustria, en las últimas décadas, patrocinada por el Estado mediante políticas de expansión que buscan transformar a Chile en una potencia agroalimentaria mundial. Así, en 2019, las exportaciones conjuntas del sector silvoagropecuario alcanzaron US\$16.712 millones, abarcando un 10% de los empleos del país (Minagri, 2020). En sus inicios, estos lineamientos fueron propulsados por los gobiernos socialdemócratas de Michel Bachelet. Hoy, el segundo gobierno de Sebastián Piñera los consolida con la reciente creación del Ministerio de Agricultura, Alimentos y Desarrollo Rural (enero de 2020). Esto último, en una

coyuntura de deslegitimación política y social, que cobra forma en el Estallido Social de 2019.

El modelo agrario chileno se basa en cultivos orientados a mercados internacionales, mediante sistemas de grandes extensiones de monocultivo, con una importante aplicación de agrotóxicos y una fuerte mecanización de sistemas productivos. En la región de Valparaíso, los monocultivos predominantes son el de paltas (aguacates) y cítricos. El caso de la palta es particularmente llamativo, no es casual que en las multitudinarias manifestaciones ciudadanas acaecidas desde el 18 de octubre de 2019, proliferaran pancartas con mensajes alusivos a cómo su producción está provocando efectos medioambientales y sociales dramáticos, sobre todo, en relación con el abastecimiento de agua (fundamental para sostener la industria de la palta). Aquí es necesario recordar que Chile es el único país del mundo donde la tenencia de agua está separada de la tenencia de la tierra. Su propiedad y gestión, por lo tanto, están mayoritariamente en manos de privados (personas naturales y consorcios agrícolas fundamentalmente), dejando a las comunidades sin acceso a este recurso vital (Bolados, 2016; Mundaca, 2014).

En este contexto, resulta fundamental explorar alternativas a este modelo agrario neoliberal. La interrogante que se busca responder es entonces: ¿cómo las mujeres dedicadas a la manufactura de hierbas medicinales en el valle del Aconcagua proponen prácticas económicas (sub)alternas?

1. Marco Teórico

Esta investigación abordará el concepto de conocimiento desde una perspectiva decolonial. Para estos estudios (Escobar, 2014; Fanon, 2009; De Sousa Santos, 2009; Grosfoguel, 2016), la historia de las Américas y de sus economías está atravesada, en una primera instancia, por el proyecto de modernidad colonial, entre cuyas herencias está la invalidación de aquellas formas de conocimiento y epistemologías no encausadas en el discurso hegemónico. Tradicionalmente perpetuado por Europa, y hoy también Estados Unidos, este discurso interpreta el mundo y establece “verdades científicas”, las que, a su vez, permiten crear tecnologías, implementar políticas públicas y, luego, intervenir el territorio social y natural. Se explotan tanto los recursos como los conocimientos útiles para satisfacer los impulsos desarrollistas, y se relegan aquellas formas de conocimiento que no tienen cabida en el sistema predominante: aquellas donde la naturaleza es parte constitutiva de la vida social, y donde la globalización no marca la pauta de riqueza ni, por tanto, de producción. Estos saberes, a menudo agrupados bajo el término “conocimiento tradicional”, y aún presentes en las sociedades colonizadas, se ubican en la “exterioridad” de la modernidad (Dussel, 2001). Se trata de sujetos, conocimientos y prácticas que existieron antes, durante y después del proyecto occidental (Dube, Banerjee, & Mignolo, 2004). En esta línea, Dussel (2001) propone el término “transmodernidad” como una iniciativa epistemológica que trasciende la modernidad —es anterior, paralela y posterior a ella—, donde las culturas “exteriores”

rescatan sus valores identitarios y, con ello, sus saberes ancestrales, a la vez que utilizan la racionalidad moderna para sus propios fines, generando conocimiento autónomo acerca de ellos mismos.

Un concepto que dialoga con la transmodernidad de Dussel es el de la “diferencia colonial” (Dube, Banerjee, & Mignolo, 2004), noción por medio de la cual se busca reorganizar la hegemonía de la modernidad. Para Mignolo la diferencia colonial es el mecanismo a través del cual se categorizan —desde el siglo XVI hasta el presente— los sujetos desde una episteme hegemónica, estableciendo la diferencia —y consecuente inferioridad— respecto de quien ejecuta la categorización. Dicho de otro modo, “es el espacio en que se articula la colonialidad del poder” (Mignolo, 2000, p. IX), una subalternización de conocimientos no europeos. Desde la “emergencia de las Américas” como horizonte de la modernidad, toda la historia del continente o, en lengua vernácula, de Abya Yala —“la tierra viva”—, pasando por su clasificación social basada en lo religioso y lo racial, hasta la distribución de trabajo y la estructura de dominación, ha estado cruzada por la colonialidad del poder, donde el mito y la magia son irracionales, y las ciencias y filosofías eurocéntricas, racionales (Dube, Banerjee, & Mignolo, 2004). Los nuevos movimientos sociales posicionados desde la diferencia colonial pretenden la descolonización de las relaciones étnico-raciales, de la organización social y su redistribución de poder.

Boaventura de Sousa Santos (2013), en tanto, plantea superar el pensamiento abismal como epistemología hegemónica. Con la expresión “pensamiento abismal”, De Sousa Santos designa al sistema de “distinciones visibles e invisibles” de las que se sirve la modernidad occidental. El pensamiento abismal traza líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos: el de “este lado de la línea” y el del “otro lado de la línea”, sancionado como no-existente, porque ni siquiera cabe en sus figuraciones de otredad. De acuerdo con esta limitación, el pensamiento abismal no puede concebir la presencia a ambos lados de las líneas divisorias que proyecta: porque si a este lado está el ser, al otro solo puede haber “ausencia no-dialéctica” (De Sousa Santos, 2006).

En oposición a este pensamiento, propone una epistemología del Sur desde donde el “pensamiento posabismal” se define desde la dialéctica invisibilizada entre dos dicotomías: regulación/emancipación, por un lado, y apropiación/violencia, por el otro. En la primera dicotomía “regulación” equivale a la tríada Estado-mercado-comunidad, y “emancipación”, a las racionalidades estéticas, científicas y éticas. Esta tensión entre regulación social y emancipación social “solo se aplica a sociedades metropolitanas” (De Sousa Santos, 2006). La segunda dicotomía, en cambio, es propia de los territorios coloniales. Ambas dicotomías se interrelacionan entre sí, de modo que, para concebir el mundo desde una epistemología del Sur, se debe tomar en cuenta la relación entre un movimiento principal (visible) y un contramovimiento subalterno (invisible), donde la conceptualización de este último sea abordada desde una “ecología de saberes” capaz de poner en dialogo distintos tipos de conocimientos.

La ecología de saberes supone que el conocimiento es un interconocimiento propulsado desde el Sur global no imperial (De Sousa Santos, 2013). También representa una

contraepistemología que rompe con la premisa positivista donde la ciencia moderna es la única forma de conocimiento válida, y a la vez incorpora la diversidad cultural, contextualizada en el tiempo que vivimos. Nace, primero, desde nuevos frentes de resistencia en términos geopolíticos, donde las periferias del Sur se revelan en un escenario signado por la hegemonía económica colonial. Pese a lo anterior, y aunque la misma ciencia moderna atestigua las brutales desigualdades coloniales, los grupos colonizados del Sur global no siempre poseen alternativas para cambiar esta propia epistemología. Vistas, así las cosas, la globalización contrahegemónica se caracteriza por la ausencia de una alternativa singular: “la ecología de saberes persigue proveer una consistencia epistemológica para un pensamiento propositivo y pluralista” (De Sousa Santos, 2013, p. 54). De este modo, la ecología de saberes propugna el empleo de herramientas de la ciencia moderna para un uso contrahegemónico de estas. Para construir otros mecanismos de producción, es necesario poseer el conocimiento de la ciencia, lo que equivale al reconocimiento de que los saberes tienen límites internos y externos. Los primeros son relativos a las restricciones del mundo real, mientras que los segundos estarían dados por la existencia o no de otras formas de conocimiento. La ecología de saberes se propone, entonces, como una epistemología de intervención en el mundo real desde el conocimiento de otras posibilidades: “el conocimiento-como-intervención-en-la-realidad es la medida de realismo, no el conocimiento-como-una-representación-de-la-realidad” (De Sousa Santos, 2013, p. 56).

La ecología de saberes también recupera la adquisición de conocimiento por medio del *mhytos*: conocer ya no solo mediante la práctica científica, sino que también mediante la interacción entre saberes no formales y convencionales, interpretados a la luz de diálogos contruidos territorialmente. En definitiva, es una construcción social concreta de sujetos contrahegemónicos que buscan respuestas en el escenario de un sistema global, resistiendo desde lo local.

Por su parte, Arturo Escobar (2014) expresa la necesidad de dar cabida a un entendimiento holístico o, lo que es equivalente, a “ontologías relacionales”, para conceptualizar, desde una perspectiva diferente al sistema-mundo eurocéntrico, otras maneras de concebir el mundo. Se trata de ontologías:

en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos (...) no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos y, mucho menos, entre individuo y comunidad. (Escobar, 2014, p. 58-59)

Las epistemologías del Sur contemplan dos ontologías: la sociología de las ausencias y la sociología de lo emergente (De Sousa Santos, 2013). Una conexión entre lo que no existe y lo que emerge sin ser visto ni explicado. En tanto, una ontología relacional remite a grupos inmersos en un tejido de redes donde “los territorios son espacios-tiempos vitales de interrelación con el mundo natural” (Escobar, 2014, p. 59). El humano existe por su relación con la comunidad, la geografía, la flora y fauna, profundamente arraigado en el territorio, por medio de una ontología relacional que permite habitar el mundo más que ocuparlo (Escobar,

2016). Con frecuencia, este camino conduce a ontologías políticas, donde las luchas territoriales son investidas con conflictos medioambientales. Esta conjunción de ontologías da paso hacia la configuración de nuevos pluriversos, en cuanto posibilita una interpretación de la realidad opuesta a la premisa de “universalidad” moderna, que anquilosa la multiplicidad de representaciones dentro del marco sus propias definiciones (Escobar, 2016). La propuesta pluriversal, en cambio, busca el reconocimiento de múltiples proyectos políticos vinculados por medio de una relación horizontal e igualitaria, con el fin de que, en palabras zapatistas, se construya “un mundo donde quepan otros mundos” (Grosfoguel, 2008).

Podemos vincular la práctica de *sumak kawsay* o del buen vivir dentro de estos pluriversos (Acosta, 2010). Principalmente, proveniente del mundo indígena de Bolivia y Ecuador, el buen vivir ha sido parte importante en la configuración de las nuevas Constituciones de estos países. Sus principios se relacionan con el respeto a los derechos de la naturaleza y con una convivencia armónica entre las comunidades y ella. Acosta (2010) resume sus fundamentos en:

- proceso vital proveniente de una matriz comunitaria de pueblos que viven en armonía con la naturaleza;
- recuperación de las cosmovisiones de pueblos y nacionalidades indígenas;
- reconfiguración del Estado desde lo plurinacional e intercultural como compromiso histórico;
- incorporación y procesamiento de códigos culturales de pueblos y nacionalidades indígenas;
- superación de las desigualdades e inequidades, mediante la descolonización y despatriarcalización de nuestras raíces, así como también del racismo integrado como sociedad(es) occidental.

El buen vivir es un modelo en construcción permanente que se presenta como una alternativa al proyecto neoliberal, desde experiencias practicadas por pueblos indígenas, en función de nuestros propios territorios. Junto con el respeto a la naturaleza, pretende crear una economía comunitaria en la cual la superación de necesidades sea colectiva y en pos de un bien común. Sitúa como protagonista a la comunidad por sobre un capitalismo individual, desarraigado y desarrollista (Acosta, 2010).

Frente a los impactos del extractivismo, las inequidades sociales y la falta de representación política de distintas comunidades en América Latina, quienes practican el buen vivir buscan construir una cosmovisión diferente a la occidental, mediante la recuperación de un patrimonio comunitario no capitalista. El código ético del *sumak kawsay* se compone de los siguientes preceptos: saber beber y comer, saber trabajar y descansar, saber hablar y escuchar, saber danzar, saber amar y ser amado, saber meditar y pensar, saber soñar y caminar, saber recibir y saber dar. El buen vivir sienta sus bases económicas en estos principios que permiten vivir en equilibrio no solo entre la sociedad humana racional, sino también en armonía con nuestro espíritu emocional y natural (Acosta, 2010).

2. Metodología

El diseño metodológico utilizado para dar cuenta de los resultados presentados en este artículo fue de carácter cualitativo. Consistió en la aplicación de siete entrevistas individuales en profundidad a un grupo de siete mujeres mayores de 18 años que trabajan con la manufacturación de hierbas medicinales. Estas entrevistas se llevaron a cabo entre mayo a febrero del año 2016-2017. En el momento de la investigación, todas estas mujeres residían en el valle del Aconcagua, región de Valparaíso. Complementariamente, se aplicó la técnica de “observación participante”, con el objetivo de analizar de manera integral las prácticas económicas de las mujeres e intentar “aprehender y vivir una vida cotidiana que resulta ajena” (Guach, 1997).

A través del método etnográfico la investigación puede dar resultados de sus objetivos, profundizando en el sentido que le dan los sujetos a su propia cotidianidad, dado que: “Se caracteriza por la participación del investigador en la vida cotidiana de la gente para saber cómo actúan y se comportan en determinadas situaciones, cómo se manifiestan las culturas de las que proceden y cómo se configuran otras nuevas a través de la construcción de sentido y significado en la práctica cotidiana relacionada con aquéllas” (Vásquez, y otros, 2006, pág. 36).

Durante la aplicación de las entrevistas y la observación participante se observaron diferentes dificultades en el acceso a la información. En primer lugar, es importante resaltar que las mujeres entrevistadas viven geográficamente dentro del valle del Aconcagua, un territorio urbano, rururbano y rural. La mayoría pertenece preferentemente al territorio rururbano y rural, lo que dificultaba el acceso territorial a sus lugares de trabajo. En segundo lugar, se debe precisar que el conjunto de mujeres entrevistadas conforma un grupo “emergente” en el territorio local y económico del país, por lo que, previo a este estudio, no existían fuentes que registraran algún tipo de base de datos que pudiese haber sido empleado como punto de apoyo. Por lo mismo, llegar a cada una de las entrevistadas supuso construir una red de “agentes claves”. Asimismo, este proceso implicó que la investigadora asumiera un rol de participación activa que la llevó a seguir la huella de mujeres cultoras de este oficio en diversos espacios de economía local. Es decir, la realización de estas siete entrevistas fue posible gracias a la movilización de un número ingente de agentes claves e investigadores que debieron desplazarse a través de un territorio, muchas veces, apenas accesible.

De acuerdo con los antecedentes planteados, se estima que es pertinente y necesario generar investigación en torno a temáticas y grupos invisibilizados como los que aquí se presentan: pese a su demografía, el cordón del valle del Aconcagua cubre cuatro provincias a nivel regional y, pese a ser la capital agronómica del país, aún no existen registros actuales sobre los nuevos oficios y trabajos que allí se desarrollan en torno a la manufactura de hierbas medicinales². En un contexto de extractivismo, el quehacer aquí descrito conforma un

² Las provincias que pertenecen al valle Aconcagua son Los Andes, San Felipe, Quillota y Marga. Todas atravesadas por el río Aconcagua.

cuerpo económico impulsado mayoritariamente por mujeres-madres dentro de un territorio de hibridez rururbana.

Ahora bien, a la complejidad de las entrevistas, debe sumarse el que la observación participante aquí desplegada fue de tipo endógena, ya que una de las investigadoras forma parte del objeto de estudio definido. Ella cumple con todos los criterios de inclusión de la investigación y, particularmente, trabaja en la manufactura de hierbas medicinales. Este ejercicio de observación endógena buscó, por ende, que fueran las propias cultoras quienes hablaran y reprodujeran sus prácticas y los tejidos culturales e institucionales desde los que se yerguen como productoras de saberes y de economías.

A lo anterior, debe sumarse el hecho de que esta investigación también conlleva la experiencia de arraigo territorial de una de las investigadoras, quien ha vivido durante la mayor parte de su infancia y adolescencia en el valle del Aconcagua. Desde allí, ha sido afectada directamente por el cambio demográfico y territorial de la zona. Además, se ha dedicado a la manufacturación de hierbas medicinales, gracias a la transmisión de saberes de su familia y de otras mujeres del valle. Semejante experiencia, sumada a la aplicación de herramientas metodológicas propias de las ciencias sociales, buscó rescatar el valor de aquellos oficios y estilos de vida que siempre han existido, pero que, a la vez, han sido invisibilizados por el relato de la historia oficial. Gracias a la conjunción entre los saberes locales de las mujeres del valle del Aconcagua y los modelos académicos, esta investigación releva historias de mujeres y de madres que reclaman un lugar en nuestra memoria. Son ellas las hacedoras y recuperadoras del patrimonio inmaterial o, si se prefiere, de lo que significa subsistir económicamente gracias al trabajo colectivo de la tierra en tiempos de economía liberal y extractivismo salvaje.

El carácter reflexivo que posee la metodología cualitativa enfatiza la naturaleza particular que requiere una investigación comprometida con una comunidad demográficamente menguada y territorialmente precarizada en contextos de libre mercado: “el investigador trata de reproducir con la máxima fidelidad posible la concepción que del fenómeno tienen sus actores. El investigador más que interpretar, intenta principalmente revelar-reproducir lo que interpretan los actores” (Vásquez, y otros, 2006, pág. 36).

Por otro lado, se utilizó la técnica de “entrevista en profundidad semi-estructurada” para poder ordenar y dar alcance preciso a los objetivos que tiene este estudio. Ésta nos dará las herramientas de poder entablar en sus cotidianidades una conversación variada y especializada “existe un guion temático previo, que recoge los objetivos de la investigación y focaliza la interacción, pero tal guion no está organizado, ni estructurado secuencialmente” (Alonso, 1998, p. 233). La entrevista en profundidad se complementa con la observación participante al poder acceder a una interacción dialógica, espontánea, concentrada y de intensidad variable (Canales, 2006).

En este caso, tanto para la “observación participante” y la “entrevista en profundidad semi-estructurada” es que utilizaremos la técnica de análisis contextual de discurso para analizar los datos. Desde la sociología, se puede definir discurso como cualquier práctica por la que los sujetos dotan de sentido a la realidad (Ruiz, 2009). Por contexto se entiende el

espacio en el que el discurso ha surgido y en el que adquiere sentido. Para ello utilizaremos una codificación en base a los objetivos específicos (<biblio>), sumados también a los códigos que fueron apareciendo en las propias entrevistas, ya que al ser una pauta de entrevista semi-estructurada fueron también divergiendo nuevos discursos que encontramos relevante vislumbrar dentro del análisis.

3. Resultados

3.1 *La construcción de Prácticas y Saberes Trasmódnos*

El estudio permitió observar que las mujeres que componen la muestra manufacturan las hierbas medicinales sobre los principios de la fitoterapia y fitocosmética. El proceso de producción y distribución es el mismo en todas ellas. Consiste, primero, en la recolección de materia prima, luego, la elaboración de los productos (manufactura, envasado y etiquetado) y, finalmente, la venta de estos mismos. A su vez, estas mujeres habitan su propio taller, es decir, su territorio. Es allí de dónde obtienen la materia prima. Se advierten tres mecanismos de recolección. El primero es el autocultivo en el propio jardín o huerta. El segundo radica en la recolección dentro del territorio verde más cercano. Y, finalmente, el tercer mecanismo es recurrir a la huerta o jardín de alguna compañera, con quien se mantienen lazos de reciprocidad mutua. Desde luego, esta primera fase del trabajo está sujeta a las estaciones del año. Así, por ejemplo, la ortiga se da de forma más abundante en verano, por ende, es en esta fecha cuando el acopio y la producción a partir de esta hierba es mayor (microdosis, champú, etc.).

Después de recolectar la materia prima, se observa la utilización de dos técnicas en el trabajo con hierbas. Una de ellas es el secado de las plantas y la otra el empleo de la hierba fresca. La técnica del secado permite almacenar la materia prima por un periodo más largo. En ambos casos, no obstante, lo principal es extraer los principios activos de las plantas, mediante mecanismos como la maceración, cocción o destilación, para darle un uso interno o externo. Para ello, cada mujer posee un espacio-taller —generalmente dentro de su propia residencia o la de una compañera—, donde mezcla ingredientes para obtener el producto. Luego, ellas mismas lo envasan en frascos pequeños, listos para el proceso de etiquetado. Una vez rotulados —con el nombre del producto y, la mayoría de las veces, también una marca— terminan la segunda etapa del trabajo.

La última etapa es la venta del producto final, la que se realiza mediante diversas estrategias de comercialización. Así, por ejemplo, está la venta a través de redes virtuales, para lo cual las mismas mujeres de la muestra dedican un día de entrega. También está la asistencia a ferias, espacio que genera mayores ingresos, pero a su vez implica más tiempo de trabajo y producción. Otra estrategia de comercialización es la distribución de los productos en distintos locales comerciales, los que cobran una comisión por la venta. Las mujeres de la muestra suelen combinar estas distintas formas, las que también varían de acuerdo con la estación del año: algunas generan ventas en ferias durante la época estival (primavera-

verano) y, durante el invierno, por medio de las redes sociales. Es interesante destacar que no siempre se destinan los productos a un intercambio monetario. Muchas veces se practica el trueque para, por ejemplo, solventar el arriendo de un *stand* de feria, conseguir hierbas o insumos que no se poseen, o bien, para obtener ayudas esporádicas de distinta naturaleza.

A partir de estas prácticas cotidianas de trabajo, las mujeres del valle del Aconcagua logran realizar una crítica al sistema capitalista neoliberal, por cuanto niegan la idea de desarrollo como modelo excluyente de vida a seguir (Escobar, Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas para el desarrollo, territorio y diferencia, 2014). Este modelo de desarrollo basado en los valores de competencia y éxito (Araujo & Martucelli, 2012) no es para estas mujeres una definición compatible con sus propias biografías; por el contrario, señalan la urgencia de recuperar un camino alternativo que permita otras maneras de hacer/ser. A contrapelo del sistema imperante, estas mujeres se comprenden a sí mismas como responsables de parte de una comunidad que exige —como rezan las pancartas de las protestas ciudadanas— el cambio de un modelo movilizado por el extractivismo. De este modo, el trabajo de estas mujeres supone el cuestionamiento de cómo es posible reivindicar la utilidad de sus saberes y prácticas dentro de la compleja red en que se desplazan (Polanyi, 2009).

Nuevamente es unir generaciones de los abuelos, es verme yo en un momento dado en puerto Saavedra, en la desembocadura del río y mar, abrí los brazos y dije: “Hagan lo que quieran aquí, ya estoy entregada, ya me di cuenta de mi camino”, estaba cada vez dirigiéndome [más cerca de] lo que era la tierra, el trabajo y mis conocimientos. (Entrevistada 1)

Estas mujeres se definen en relación con la tierra, donde sus saberes —heredados por memoria familiar— les permiten identificarse con estructuras fijas de género y de construcción de lo femenino (Gaínza, 2013). Dentro de este proceso de construcción, se liga la presencia del género femenino al hecho de poseer la herencia de sanar (Gaínza, 2013). Esta interdependencia ha sido construida social e históricamente, ya que han sido las mujeres-madres las que, desde el espacio privado del hogar, han practicado y aprehendido la sabiduría enraizada en lo cotidiano, y en el fuerte vínculo entre este espacio privado y la naturaleza. Se trata, por ende, de una sabiduría tejida en torno a una diversidad de hierbas medicinales, árboles frutales y jardines ornamentales (Gaínza, 2013). Al estar en relación directa con el cuidado del hogar, de las y los hijos, junto con el de estas plantas de uso diario y, por extensión, también de los ciclos de la naturaleza, la comunidad asume que son las mujeres las mejores capacitadas para proporcionar salud y medicina a los núcleos familiares y comunitarios (Gaínza, 2013). Al ser depositarias de estas cualidades, las mujeres también generan redes alrededor de la sanación. Así reputadas por sus saberes, las mujeres han conseguido encontrar aquí una forma de trabajo y sustento económico (Polanyi, 2007, 2009) que les permite sortear las inclemencias de los epifenómenos del neoliberalismo. Asimismo, estas redes conllevan lazos de solidaridad fuertes y una concepción de justicia basada en la equidad, dado que, hoy día, la salud se ha convertido en otro sector del mercado (piénsese en las lógicas hospitalarias y farmacológicas cuya matriz no difiere en demasía de la de la banca o el *retail*) (Acosta, 2010). En este sentido, emergen mujeres que sienten una necesidad profunda de volver al arraigo histórico y territorial donde han crecido y vivido (De Sousa

Santos 2009, 2013). En este intento por volver a sus orígenes, recuperan conocimientos no academicistas ni desarraigados de su propia cultura. Al contrario, vuelven a ellos buscando su propia identidad y un mayor sentido de lo que practican y piensan. Producen, así, prácticas comunitarias dotadas de sentido (Maturana, 1996).

A todas nos interesa, todas tenemos una concepción de la salud en la cual las plantas son un como... no sé, po' [pues]... compañeras de vida... no sé... fundamentales yo creo para todas las que estamos participando, entonces, es natural que queramos trabajar con plantas medicinales, porque son parte de nuestra vida cotidiana, ¿cachái? [¿me entiendes?] (Entrevistada 4)

En este contexto, las entrevistadas describen cómo ellas reinventan sus formas de subsistencia, alejándose de la precariedad de la industria agrícola. El trabajo con hierbas de no solo supone la manufactura con productos dados, sino también un quehacer de conservación de especies y propiedades. Más aún, atentas a las exigencias del presente, la mayoría de estas mujeres compatibiliza su práctica ancestral con otro tipo de trabajos no necesariamente remunerados. Bien podría decirse que este tipo de trabajo que inventan desde una contingencia amenazante es consecuencia de una arista de sus vidas (Polanyi, 2009). De hecho, este *modus operandi* se entrecruza con la herencia colonial de la naturopía traída desde Alemania (Pelikán, 2015) y, interferida por ellas, llega a formar una “nueva exterioridad” (Dussel, 2013): desde la maceración en alcohol de las hierbas medicinales para poder extraer las propiedades y sanar ciertas afecciones, hasta una manufactura más elaborada de cosméticos orgánicos, realizados a partir de la huerta o territorio de cada mujer donde se desenvuelven cotidianamente.

Para estas cultoras la comercialización no solo conforma un mecanismo de venta-ganancia, sino también una forma de construir lazos de reciprocidad, redistribución e intercambio dados en espectros más amplios (Polanyi, 2009). En este sentido, muchas practican una comercialización de acuerdo políticas de precios justos en espacios no convencionales (e.j., ferias autogestionadas, muchas veces apoyadas por instituciones generalmente municipales). Además, para las mujeres, el trueque es una forma de intercambio igualmente relevante que permite complementar sus economías de subsistencia. Estas formas de intercambios no monetarios permiten, por añadidura, generar lazos de solidaridad y redes permanentes que favorecen el bien común (Polanyi, 2009). En el camino de la comercialización de los productos existe una mixtura de prácticas (e.j., venta a través de las redes sociales, participación en ferias de emprendimiento, distribución en locales establecidos o realización de talleres sobre sus propios saberes). Esta variedad de instancias de intercambio demuestra que las mujeres coinciden en que su misión va más allá de producir en torno a la demanda y escases. Las mujeres trabajan en reacción a los tiempos que su propia vida les facilita, privilegiando la subsistencia esencial, los derechos de la naturaleza, la tierra, el trabajo y la buena salud (Polanyi, 2009; Acosta, 2010).

3.2 *El buen vivir como un horizonte político a construir*

En constante construcción de acuerdo con su sexo-género y en permanente asimilación del ciclo femenino con el de la naturaleza, las mujeres entrevistadas conciben la tierra ya no como objeto de explotación, sino como un “ser” dotado de energía y cualidades propias que asimilan su vida con la humana (Gaínza, 2013)

“nosotros hablamos del **comulamieng = es sentirse bien**. Sentirse bien primero contigo mismo, con tu espíritu eh con tu cuerpo sano con tu mente equilibrada ¿ya? después de eso vienen las personas que te rodean están tus hijos las personas que tú amas si ellos están bien tu estas bien con tu casa tu espacio como te sientes en tu hogar si estas cómoda si estas tranquila si te sientes protegida y después de las personas que te rodean tus vecinos ya? teniendo un equilibrio en todo eso las cosas buenas siempre van a estar cerca de ti” (Entrevistada 7).

Esta concepción la adquieren mediante una herencia de saberes en que se intersectan las prácticas culturales y territoriales de la familia, amistades e, incluso, estudios universitarios que puedan haber cursado los miembros de la comunidad (De Sousa Santos, 2009; 2013). De este modo, emerge una “ecología de saberes” (De Sousa Santos, 2013) donde no existe la anulación de uno sobre otro. Por el contrario, importa, sobre todo, la convivencia y la interacción que propicia el bienestar propio y comunitario. Por lo mismo, la ciencia tampoco se invalida, sino que se la incorpora como un elemento más que sirve para enfrentar las urgencias del presente y ampliar los horizontes de lo posible —jamás se la deifica, ni menos se la considera un fin en sí mismo—. Para ellas, el aprendizaje es una construcción permanente y, por lo mismo, les importan más los procesos de construcción y articulación de saberes que los meros resultados. Como la naturaleza y sus ecosistemas, las comunidades que describen estas mujeres persiguen el buen vivir por medio de ciclos donde todo se renueva cíclicamente, y las nociones de éxito o meta se desvanecen. De ahí que, para el buen vivir sean clave el trabajo con arraigo, el apropiado descanso, el cuidado de la tierra, el trabajo doméstico y la preocupación por la familia y la comunidad —todos, trabajos igualmente relevantes— (Acosta, 2010; Fals Borda, 2015; Escobar, 2014).

“**el mundo se ha alejado de la espiritualidad** yo les digo a las personas cuando vienen acá usted es hijo de un padre que creó todo lo que existe el pertenece a todo lo que usted ve a la naturaleza le digo yo a la tierra le digo al cosmos nosotros también pertenecemos a esa parte ya? somos todos uno nosotros somos igual que una red de pescadores las personas si un hilo se corta nos va a afectar a todos porque todos, todos hermanos de una forma u otra en algún minuto te va a afectar entonces eso es lo que uno percibe lo que uno ve en este minuto las personas tienen una visión limitada sobre todo en lo espiritual porque no saben entenderlo (...) ahí tú te das cuenta porque tú no puedes mentir con lo que sale de tu cuerpo con lo que tu absorbe tu cuerpo no puedes mentir” (Entrevistada 7).

De acuerdo con estas premisas, las mujeres practican este modelo de vida como un ejemplo de crianza autónoma y emancipadora para sus hijos: una práctica con sentido como modelo alternativo al sistema imperante, valorando el buen vivir por sobre el ideal desarrollista (Escobar, 2014). Para las cultoras, esto es significativo, dado que la maternidad no la construyen desde un sentido de sacrificio, sino que, a partir de un ideal político, donde la crianza de las y los infantes permite articular un diseño socioeconómico distinto y

territorial (Faria y Moreno, 2015; Gaínza, 2013; Millet, 1995). De este modo, la relación adulto-céntrica de mandato-orden se torna convivencia entre adultos e infantes, donde mediante la contemplación y participación de prácticas cotidianas, estos últimos experimentan un sentido de arraigo con la tierra que conduce hacia una economía incrustada en la vida social. En las entrevistas, las propias cultoras señalan a la infancia como origen de su relación con la naturaleza y el trabajo con esta (Maturana, 1996). Cabe señalar que, para ellas, el trabajo en la infancia no tenía un carácter de explotación, sino de copresencia entre sujetos de diferente escala (Padawer, 2010). Se resignifica entonces el concepto de trabajo de infancia y de familia como generadores concretos de transformación social desde la práctica (Maturana, 1996; Millet, 1995; Padawer, 2010).

4. Conclusiones

La economía no es sino una consecuencia concreta de otro conjunto de relaciones sociales, prácticas y formas de percibir y construir el mundo (Polanyi, 2009). El constructo de relaciones sociales y modos de vivir la economía desde los actores y actoras en resistencia es una propuesta alternativa al modelo de desarrollo eurocéntrico, originado en el colonialismo y perpetuado por el proyecto neoliberal, que gobierna desde las ciencias hasta la práctica de sentido común de la sociedad (De Sousa Santos, 2013). Estas propuestas “exteriores”, del “otro lado de la línea” (De Sousa Santos, 2006) —ontologías relacionales para Escobar, transmodernas para Dussel— han sido tradicionalmente inexploradas por la academia, recientemente se abren las puertas ontológicas para su investigación (Escobar, 2014; De Sousa Santos, 2013).

Estas maneras alternativas de entender y habitar los territorios han construido socialmente una manera de ver-ser-hacer-sentir diferente al sistema-mundo hegemónico (<biblio>). De acuerdo con esto, hemos podido identificar cómo estas mujeres además de una práctica alterna también han llevado a cabo discursos contrahegemónicos a partir de sus experiencias y una ecología de saberes (De Sousa Santos, 2013). Podemos, así, considerar a un grupo de mujeres que manufactura hierbas medicinales en un territorio rururbano como un “pluriverso” (Escobar, 2014), o bien, como las agentes de una epistemología del Sur (Santos, 2013) que permite acercarse al modelo del buen vivir (Acosta, 2010). Esto porque persiguen una lógica económica basada en lazos solidarios, recíprocos y comunitarios (Acosta, 2010), donde la salud se construye en la comunión con los otros y con la naturaleza.

Referencias

- Acosta, A. (2010). *El buen vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura de la constitución de Montecristi* (documento de trabajo 9, Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS) Recuperado library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/07671.pdf
- Alonso, L. (1998). *La mirada cualitativa en Sociología. Una aproximación interpretativa*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Araujo, K. y Martucelli, D. (2012). *Desafíos Comunes: retrato de la sociedad chilena y sus individuos. Tomo I*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Atkinson, & Hammersley. (1994). *Etnografía*. Barcelona: Paidós.
- Bolados, P. (2016). Conflictos socio-ambientales/territoriales y el surgimiento de identidades post neoliberales (Valparaíso-Chile). *Izquierdas*, 31, 102-129. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492016000600102>
- Canales, M. (2006). *Metodología de la investigación social*. Santiago: LOM.
- De Sousa Santos, B. (2006). *Más allá del pensamiento abismal: líneas globales a una ecología de saberes* (documento de trabajo UNESCO). Disponible en <https://redbioetica.com.ar/pensamiento-abismal/>
- De Sousa Santos, B. (2009). *La epistemologías del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B. (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago: LOM Ediciones.
- Dube, S., Banerjee, I. y Mignolo, W. (2004). *Modernidades coloniales: otro pasado, historias presentes*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas para el desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Editorial Enoala.
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. Madrid: *Revista AIBR Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32. <http://dx.doi.org/10.11156/aibr.110102>
- Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Faria, M. y Moreno, R. (2015). *Las mujeres en la construcción de la economía solidaria y la agroecología: textos para la acción feminista*. Sao Paulo: SOF Sempreviva Organización Feminista.

- Gaínza, R. (2013). *Geonomía y feminismo*. Niebla: Ediciones Corazón Terrícola.
- Gerardi, R. (2007). Economía y solidaridad. Pelotas: *Sociedade em Debate*, (12), 89-100.
- Gibson-Graham, J-K. (2006). *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial. Bogotá: *Revista Tabula Rasa*, (9), 199-215. Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/10grosfoguel.pdf>
- Grosfoguel, R. (2016). Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. Bogotá: *Revista Tabula Rasa*, (24), 123-143. <https://doi.org/10.25058/20112742.60>
- Guach, O. (1997). *Observación participante, cuadernos metodológicos*. Madrid: CIS.
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Mance, E. (2001). *La revolución de las redes: la colaboración solidaria como una alternativa pos-capitalista a la globalización actual*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Maturana, H. (1996). *El sentido de lo humano*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.
- Mignolo, W. (2000). *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Millet, K. (1995). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- Ministerio de Agricultura (Minagri). (2020). Presidente Piñera junto al Ministro Walker firma proyecto de ley que crea el Ministerio de Agricultura, Alimentos y Desarrollo Rural. Disponible en <https://www.minagri.gob.cl/noticia/presidente-pinera-junto-al-ministro-walker-firma-proyecto-de-ley-que-crea-el-ministerio-de-agricultura-alimentos-y-desarrollo-rural/>
- Mundaca, R. (2014). *La privatización en las aguas en Chile: causas y resistencias*. Santiago de Chile: Editorial América en Movimiento.
- Padawer, A. (2010). Tiempo de estudiar, tiempo de trabajar: la conceptualización de la infancia y la participación de los niños en la vida productiva como experiencia formativa. Porto Alegre: *Horizontes Antropológicos*, 16(34), 349-375.
- Pelikán, W. (2015). *Fitoterapia*. Buenos Aires: Antroposófica.
- Polanyi, K. (2007). *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Polanyi, K. (2009). *El sustento del hombre*. Madrid: Capitán Swing.
- Ruiz. (2009). *Análisis sociológico del discurso: métodos y lógicas*. Obtenido de Forum: Qualitative Social Research, 10(2), Art.26: <http://nbnresolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0902263>.

- Sernageomin (2012). Atlas de faenas mineras. Regiones de Valparaíso, del Libertador General Bernardo O'Higgins y Metropolitana de Santiago (versión actualizada). Santiago: Servicio Nacional de Geología y Minería.
- Vargas-Camus, L. (2017). Peasant alternatives to neoliberalism. En H. Veltmeyer y P. Bowles (Eds), *The Essential Guide to Critical Development Studies*. Nueva York: Routledge.
- Vásquez, Rejane, Mogollón, Fernández, Delgado y Vargas. (2006). *Introducción a las técnicas cualitativas de investigación aplicadas en salud*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Wallerstein, I. (1996). *Abrir las ciencias sociales: informe de la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2004). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos: un análisis del sistema-mundo*. Madrid: Akal.
- Zibechi, R. (2008). *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Santiago de Chile: Editorial Quimantú.