



FLACSO
2022

HISTORIA SOCIOCULTURAL DE LA COMUNIDAD MAPUCHE JUAN CARRILLO GUALA: PRÁCTICAS DE “RESISTENCIA” RURAL-INDÍGENAS Y “RESISTENCIAS” DE GÉNERO.

Miguel Ángel Fonseca Carrillo¹

O.N.G de Desarrollo La Casona de los Jóvenes

Eje temático 01 Género, desigualdad, exclusión, discriminaciones múltiples y sistemas de opresión

V Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales. “*Democracia, justicia e igualdad*”

FLACSO URUGUAY. www.flacso.edu.uy. Teléf.: 598 2481 745. Email: secretaria@flacso.edu.uy



Resumen

La Investigación está desarrollada desde la Perspectiva Metodológica Etnográfica- Hermenéutica, siendo la “unidad de estudio” la Comunidad Mapuche Juan Carrillo Guala. Las técnicas de producción de información son las historias de vida, la observación participante y la investigación documental. En sus orígenes la comunidad- familia Carrillo Guala se auto-visualiza vinculada a la ruralidad y al campesinado en prácticas cotidianas como el cultivo de hortalizas, la microproducción de bebida de manzana, vivienda y cocina rural (con fogón de leña y artefactos artesanales). Las tierras ocupadas y autorreconocidas como familiares-comunitarias son históricamente disputadas, primero con colonizadores extranjeros y, posteriormente, con las empresas constructoras de vivienda, en la medida en que la ciudad (Valdivia, Sur de Chile) va expandiéndose y alcanzando los territorios comunitarios. Estos procesos (de pérdida y/o defensa de la propiedad de la tierra) se ven influidos también por las políticas de no apoyo y trasgresión al pequeño campesinado-indígena; asociadas a la Dictadura Militar (1973-1990), a la historia nacional y a situaciones de crisis socio-políticas contingentes. El estudio describe-interpreta el proceso en el cual la comunidad Carrillo Guala va autorreconociéndose como parte del Pueblo Mapuche, resignificándose la matriz identitaria original (Campesina) hacia una identidad indígena-matrilineal (actualmente), tanto en base a su eje transgeneracional (desde una Mujer Mapuche: Matrilinealidad), como desde la composición estructural de la Comunidad sustantivamente femenina (6 troncales mujeres y 1 troncal hombre), además de sus descendencias. Pudiéndose comprender prácticas comunitarias de resistencias campesino-indígenas y femenino- indígenas, pese a que la construcción de identidades indígenas y femeninas de resistencia se ven parcialmente expresadas o en proceso de consolidación en la comunidad en cuestión. Ello es posible de conllevar a una problematización desde el feminismo indígena, entendiendo que “el patriarcado no se puede entender sin el colonialismo” y las prácticas de discriminación y resistencia tendrían un doble carácter: como Resistencia de Género y como Resistencia Indígena.

Palabras clave: Ruralidad, Pertenencia Indígena, Genero, Resistencias, Etnografía



Introducción y antecedentes

El conflicto en torno a la propiedad de la tierra en el sur de Chile (principalmente en la Araucanía, Valdivia y Osorno), tuvo como protagonistas al Estado, chilenos y extranjeros. (Almonacid, 2009, 5).

En relación con ello, cabe precisar que la Comunidad Mapuche participe del estudio, se sitúa en la ciudad de Valdivia, estando mediatizada por el conflicto enunciado.

Si se revisan antecedentes al respecto se puede dar cuenta de la llegada de población chilena y extranjera a la zona y la presencia de comunidades indígenas, entre mediados del siglo XIX y 1929. (Almonacid, 2009, 5).

En lo específico de la llegada de extranjeros, destaca la ocupación de tierras por parte de población colonizadora de origen alemán, dentro de las primeras décadas del siglo XX.

De igual modo, citando a Almonacid (2009):

Se puede dar cuenta, „después“, de la búsqueda de una solución, a través de diversas leyes, la acción de un ministerio especial y, particularmente, la política estatal sobre comunidades indígenas. En general, se destaca el interés estatal por consolidar la propiedad rural privada, mediante el reconocimiento rápido de los propietarios con títulos y de los ocupantes efectivos y el término de las comunidades indígenas. (p5).

También es posible citar el artículo académico “Los límites del reconocimiento indígena en Chile neoliberal”, en donde se reconoce que el Convenio 169 de la OIT ratificado por Chile en el 2008, luego de diecisiete años de tramitación en el congreso, al entrar en vigencia abrió expectativas en algunas organizaciones indígenas, principalmente por su carácter vinculante para el Estado y por contemplar, entre otros aspectos, el derecho a consulta a los pueblos indígenas sobre materias que les afectan. (Aguas, Nahuelpan, 2019, 108)

En este artículo se sostiene que la ratificación e implementación del Convenio 169 de la OIT, debe comprenderse en el contexto de las políticas



FLACSO 2022

de reconocimiento a la diferencia cultural asumidas tardía y superficialmente por el Estado en Chile, las que forman parte del giro multicultural neoliberal que se produjo en América Latina durante las tres últimas décadas. (Aguas, Nahuelpan, 2019, 108)

En razón de lo anterior y a casi una década de la entrada en vigencia de este Convenio, el artículo efectúa un balance de su implementación desde los puntos de vista y perspectivas de dirigentes mapuche willeche, quienes advierten sobre las debilidades en el reconocimiento de derechos y expresan los límites de la “versión chilena” del multiculturalismo neoliberal respecto a trastocar las estructuras históricas y actuales de poder y subordinación que viven los pueblos indígenas. (p 108).

En este marco se circunscriben entonces las prácticas de resistencia, al no trastocarse las “estructuras” de subordinación desde la institucionalidad democrática, sustentado la vigencia de las Prácticas de “Resistencia” Rural-Indígenas, en defensa de las tierras ancestrales y las diversas reivindicaciones del pueblo mapuche (de sus “hombres” y “mujeres”).

Marco Metodológico

2.1. *Perspectiva Metodológica: Etnografía-Hermenéutica e Investigación Socio crítica*

La observación participante que inspira la experiencia sitúa a la y a el etnógrafo en un proceso que conduce de la «experiencia sensorial», u «observación», a la «experiencia comunicacional», o «comprensión» (...) «El mundo del sentido transmitido se abre al intérprete sólo en la medida en que se aclara a la vez el propio mundo de éste». (Habermas, en Delgado, 2000, 10). El o la etnógrafa (...) no puede evitar una puesta en comillas, y una reformulación luego, de sus anticipaciones iniciales (...) La hermenéutica no estaría (...) al final de un proceso (...) sino al principio (...) anterior al método, al cual se someten no sólo los propios postulados „del Investigador“, sino los que fundan y organizan el mundo del que procede. (Delgado, 2000, 10).



FLACSO 2022

Por otra parte, la emancipación frente a las estructuras de dominación pseudo naturales y/o socio culturales sería el interés que guía a las Ciencias Orientadas a la Crítica (Habermas, 1995)

2.2. Tipo de Diseño: de la Complementariedad, de Enfoque Dominante

Respecto de los diseños de la **Complementariedad**, citando a Murcia y Jaramillo, (2001):

Se puede señalar que “han surgido diferentes tendencias de investigación de corte cualitativo en la comprensión de fenómenos sociales como son: La fenomenología, la etnografía, la teoría fundada y la etnometodología (...); la hermenéutica, expuesta por pensadores filosóficos como Dilthey, Gadamer y Weber; y la teoría crítica expuesta por Habermas como una forma diferente de asumir las ciencias sociales, (...) En este marco, el interés de los autores es: presentar una posición mediadora de todas estas teorías cualitativas” (p1)

En el caso específico de este estudio, como ya se señalaba anteriormente, se complementa la perspectiva Etnográfica-Hermenéutica (como Enfoque dominante), con la Investigación Socio crítica.

2.3. Muestra: Dirigida – Intencionada

Se opta, de acuerdo a los intereses del estudio, por un estudio de caso único: la Comunidad Indígena mapuche lafquenche Juan Carrillo Guala, siendo específicamente parte de la Muestra el y las Troncales de la Comunidad: descendientes directos de Juan Carrillo Guala; a saber: 6 troncales mujeres (participando 5 de la investigación) y 1 troncal hombre, todas ellas y él, en tramos de edad de adultos/as a adulto/as mayores y adulto y adultas mayores propiamente tal (mayores de 65 años).

2.4. Técnicas de producción de Información

Entrevista en profundidad, en la que se trabaja con indicaciones de carácter genérico sobre lo que se busca y donde la propia dinámica de la entrevista



FLACSO 2022

es la que hace emerger los temas (Robles, 2018) e Historia de Vida (Ruiz Olabuénaga, 2012).

2.5. Procedimiento de Interpretación.

Estuvo guiado por los parámetros/orientaciones que postulan Gadamer y Ricoeur. “la hermenéutica involucra una posición ontológica de la comprensión humana (...) (Osorio; 2018). (...) el proceso de Interpretación apunta a mirar la Totalidad del relato de la experiencia vital, buscando alcanzar la Verstehen (Comprensión) de las vivencias de la Comunidad. También se incorpora la Teoría Fundamentada (Vivar; 2018). Ello; complementado con la Triangulación: de manera de establecer un Dialogo entre el relato de las y los Sujetos participes del estudio y el Marco Conceptual del mismo.

Relatos: Historia de Vida Comunitaria

En base a las Entrevistas en Profundidad realizadas con cinco de las seis Lagmien (Hermanas Mujeres) de “Comunidad (...) Mapuche Juan Carrillo Guala”; y con el Peñi (hermano hombre), todas ellas y el Troncales de esta, se ha construido la Historia de Vida Comunitaria, con la confluencia de los diversos relatos, distinguiéndose la fuente de estos con las siglas T 1, T2, T3 y así sucesivamente, hasta T 6, en indistinto orden.

3.1. Infancia y Nacimientos



FLACSO 2022

“Yo nací para terremoto en La Pampa, mi mamá me dio a luz en la carpa en la en La Pampa, porque en el terremoto esa parte de ahí donde hay casa ahora era pura Pampa” (T 4)

“Yo nací en el hospital porque los primeros „mis hermanas mayores” mi mamá me contó a mí que como a dos o tres de mis hermanas las tuvo acá „en la casa, en el campo” ...” (T 1)

“Cuando eras más más pequeña (...) corría en el campo (...) se cosechaba cereza, los cerezos, todo era trabajo de la casa claro (...) „tomábamos las manzanas y las tira”amos entre todos los hermano” (...) se sacaban del árbol de manzana de repente y por eso que mi papa se enojaba y los retaba (...) esa etapa fui feliz, muy feliz” (T 4)

3. 2. Vivienda y Prácticas alimentarias campesinas-Mapuche

“Nuestra zona era rural y veía cómo como mis padres trabajaban la tierra para poder alimentarnos (...) costaba poder alimentar a todos a toda la familia (...) Mi Padre trabajaba la tierra (...) creo que es una de las cosas hermosas que yo puedo apreciar a esta altura de mi vida y que heredé firmemente con respecto a mi padre” (T 2)

“Yo me crié en un Fogón (...) donde cocinábamos se cocinaba (...) y una olla de Fierro grande porque éramos hartos” Hermano” (...) mi papá trabaja en la huerta, hacia su siembra (...) con lo que producía la siembra para mantenernos (...) se hacía la harina tostada, tenía un molino para moler la harina, tostar el trigo” (T 3)

“Mi padre tenía un molino artesanal (...) de una Rueda Grande con una Correa que hacía girar un rodillo que molía la manzana y una prensa al lado con un tornillo (...) se molía la manzana y había una prensa y ahí se producía (...) salía el jugo de la manzana (...) la chicha y eso” (T 2)

3.3. Defensas del Territorio y Represiones



FLACSO 2022

“Ese tiempo (...) una gringa „mandaba” a sus trabajadores que nos votaran los cercos (...) „yo varias veces „estuve ahí con mi papa” (...) había que arreglar „los cercos” (...) mi papá lo” volvía a levantar (...) querían que dejáramos de luchar, „de resistir” (...) siempre a mi papa lo tenían toda la noche preso y mostraba la escritura (...) se lo llevaban preso porque decían que no era el dueño (...) (T 5)

“Eran como también pues gente con mucho dinero aquí en en Valdivia...., eran alemanes sí yo eso me recuerdo, yo además (...) muchas veces (...) yo salí a andar a caballo en un camino que había acá, el recorrido del Fundo (...) ese camino era un camino que llegaba a Miraflores, un camino peatonal donde todo me entiendes salimos de acá y pasa”amos por ese camino, ahí yo muchas veces tuve que enfrentarme también una vez me enfrenté con la Marina /mujer del Fundo/, ella „andaba” en un vehículo, la camioneta y yo andaba a caballo, ella sacó un látigo para golpearme me entiendes porque me quería sacar camino, porque según decían ellos que nosotros no podíamos ocupar ese camino, pero era el único que nosotros teníamos „salida para llegar a Miraflores” /se refiere al borde de la ciudad de Valdivia, década del 60”/ donde estában los negocios que teníamos comprar donde había panadería (...) esto era rural, esto era puro campo /se refiere a su tierra de Infancia/ y allí tenía que llegar por ese camino (...) y yo andaba a caballo” (T 6)

3.4. Mujer campesina – Mujer Mapuche – Formación de Comunidad Indígena

Una Mujer Campesina “yo recuerdo mucho de ella „la mama de mi mama” una mujer muy trabajadora, muy sufrida a la vez porque al criar tanto hijo (...) la vida como (...) en esos tiempos que el hombre era machista o las mujeres no trabajaban así que igual había pobreza” (T 1)



FLACSO 2022

“Cuando se forma la comunidad „mapuche” nos vestimos con ropa negra lo que pasa que no teníamos la ropa al principio (...) después un paño, así un paño que lo envolvimos „en la cabeza” (...) con un vestido (...) los vestidos que los hizo la R /se refiere a una de sus hermanas/ y „ahora también tenemos” las mantas” (...) al ponerme esa vestimenta se siente como en paz así como, no sé, una sensación buena y (...) también una mujer trabaja la tierra” (T 5)

“Una Mujer Mapuche primero que nada es llevar en la sangre siendo una mujer guerrera, ser una mujer fuerte, muy fuerte, porque la lucha que han tenido los pueblos originarios ha sido muy grande, entonces las mujeres han tenido que tener mucha participación para poder hacerlo y han sido muy reprimidas porque la lucha que han tenido los pueblos originarios ha sido muy grande” (T 6)

“Pero la mujer mapuche ha sido muy, una parte muy importante dentro de todo lo que ha tenido que ver con el pueblo mapuche porque (...) la mujer mapuche es una mujer muy fuerte, una mujer que ha tenido que mucho que ver por el trabajo de la tierra y el apoyo que ha dado (...) yo me siento, me siento con esa fuerza, que tengo esa sangre” (T 6)

Marco Conceptual

4.1. Identidades Indígenas

“La noción de identidad es comprendida como contingente e inestable, por tanto, construida. Los sujetos realizarían procesos de identificación y desidentificación, que producen la imposibilidad de hablar de la identidad como un aspecto fijo e inamovible del sujeto” (Fonseca; 2021, 113)

Hablar de indígena implica un campo situado, en el que circulan y se reconfiguran significados acerca del indígena. (Fonseca; 2021, 114)



FLACSO 2022

La realidad indígena actual...no es la de las comunidades aisladas que estudió la antropología tradicional hace décadas (“sociedades folk”) sino una combinación cada vez más compleja de relaciones urbanas y rurales, con contactos y comunicaciones internacionales y en una permanente confrontación entre la tradición etnocultural y la modernidad. (Bengoa, 2000, en Fonseca, 2021, 113)

El indigenismo está estrechamente ligado al nacionalismo. Incluso es la forma privilegiada que éste adopta en América Latina (...) el indigenismo es también un movimiento ideológico de expresión literaria y artística, aunque igualmente político y social (Mayorga, 2006, 60).

La reevaluación de lo indígena a menudo se realiza en oposición a la cultura occidental, de la que, sin embargo, el indigenismo es una manifestación. (Favre, 1999, 7). No obstante lo anterior, es posible para los Pueblos “Indígenas” la producción de significados “subversivos” hacia el dualismo Civilización – Barbarie en que se fundó la Colonización, siendo posible transitar del “desprecio al indigenismo” hacia el “ORGULLO INDIGENA”. (Fonseca, 2021, 136)

4.2. Feminismo, Teoría Crítica y Posestructuralismo

Hay diversas formas de comprender el Feminismo, destacando los Feminismos asociados a la tradición de la Teoría Crítica y el Feminismo Post Estructural, con énfasis en las nociones de Patriarcado y Falocentrismo, cada uno, respectivamente.

Las teorías críticas se ocupan de las posibilidades de transformación social liberadora. (Healy, 2001, 27). Los enfoques como el marxismo, algunas formas de feminismo (...) son ejemplos de teorías de la ciencia social crítica (Fay, 1987, en Healy, 2001, 27). La obra de Marx es fundamental para una serie de modernas teorías sociales críticas, a quien se le adjudica la fundación de la teoría crítica (Kellner, 1989, en Healy, 2001, 29).

En una segunda escuela de pensamiento, puede situarse la obra de la „llamada“ escuela de Frankfurt, con Horkheimer, Adorno, Marcuse y



FLACSO 2022

Habermas. En realidad, la Escuela de Frankfurt suele asociarse con el desarrollo de la teoría crítica del siglo XX. (Healy, 2001, 31).

Uno de los sentidos en los que divergen las teorías de la ciencia social crítica de los trabajos de estos pensadores es que no señalan necesariamente el capitalismo como el sistema predominante de opresión. Por ejemplo, algunas teorías de la ciencia social crítica señalan, en cambio, el patriarcado o el imperialismo como fuentes fundamentales de dominación (Healy, 2001, 33).

Varias formas de feminismo (el feminismo radical, el feminismo socialista), pueden considerarse teorías de la ciencia social crítica (Fay, 1987, en Healy, 2001, 33). Los marxistas se refieren a la totalidad social como capitalismo, las feministas señalan como sistema social primario el patriarcado (Wearing, 1986 en Healy, 2001, 34).

En el marco de lo expuesto (feminismo y teoría crítica), se pueden comprender, en gran medida, los relatos, reivindicaciones y conceptualización de los movimientos feministas, no obstante, el post estructuralismo ofrece nuevas posibilidades para concebir el feminismo.

Es así como, el post estructuralismo cuestiona la proposición humanista de que, mediante el pensamiento y la acción racionales, las sociedades humanas pueden transformarse a sí mismas. (Healy, 2001, 59).

De Saussure teorizó que el lenguaje es un sistema de signos en el que el significante (el sonido o la imagen escrita) y el significado mantienen una relación arbitraria entre ellos. (Weedon, 1987, Pág. 23, Healy, 2001, 60). Por ejemplo, el término “mujer” se hace posible mediante su contraste con otros términos como “hombre” o “niña” y, aunque este término se asigne, se da por supuesto que se refiere a algo real. (Healy, 2001, 60).

La estrategia de deconstrucción, articulada en la obra de Derrida está entre los métodos post estructurales mejor conocidos para “deshacer” las afirmaciones modernas de verdad, en donde la verdad se hace posible únicamente a través de oposiciones o contrastes como los siguientes: hombre no mujer; presencia no ausencia; identidad no diferencia (Gatens, 1991, Pág. 112).



FLACSO 2022

La estructura dualista „establece una jerarquía“ a través de la cual se privilegia el primer término sobre el segundo. Por ejemplo, en los discursos psicoanalíticos, "hombre" está asociado con la presencia y "mujer" con la ausencia (Gatens, 1992, en Healy, 2001, 64).

Los trabajos de las teóricas feministas postestructurales destacan y discuten las premisas implícitamente falocéntricas en las que se basan las teorías sociopolíticas modernistas (véanse: Lloyd, 1986 - 1989; Gatens, 1992). El falocentrismo de estas teorías radica en su representación de las formas de poder y de actuación a disposición de los miembros más privilegiados de las categorías de identidad. (Healy, 2001, 187).

4.3. Feminismo Indígena

El feminismo indígena supone la necesidad de adoptar un Enfoque Decolonial. A partir de los planteamientos de Vera (2014) y Masson (2011), es posible sostener que el discurso sobre la diversidad cultural sirve más bien para disfrazar la forma en que las relaciones coloniales se reproducen en el marco de la mundialización (...) El reconocimiento de la diversidad cultural se limita, (...) a la comercialización de un folclor indígena, separado de manera radical de los objetivos “culturales” y “materiales” que buscan (...) sobre todo evitar una revisión verdadera de las relaciones coloniales y racistas. (...) Entendiendo también que "el patriarcado no se puede entender sin el colonialismo”.

Es por ello que es posible sostener que las prácticas de discriminación y resistencia tendrían un doble carácter: como Resistencia de Género y como Resistencia Indígena.

La mujer mapuche sigue viviendo una triple discriminación. Discriminación de género, por ser indígena y por estar en situación de pobreza (...) llama la atención el silencio del Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM) (...) Ya que es deber constitucional de Sernam velar por la



FLACSO 2022

integridad de todas las mujeres de este territorio...(Red de mujeres mapuche, 2013, en Vera, 2014, 304)

Pensando justamente en el carácter sexuado de estas representaciones, Bacigalupo (2010) ha sostenido que en la medida en que el Estado chileno sólo reconoció a los longko como interlocutores políticos y símbolos adecuados de virilidad guerrera, el rol “espiritual y afeminado” de los hombres machi fue rechazado y fue “la mujer machi” la que se transforma en la representante y guardiana de la tradición espiritual mapuche. Es en esta línea que creo habría que interrogar la presentación pública del cuerpo femenino tradicional -vestido de largo negro, cintillo, pañuelo, faja, capa y plata- como legitimador y sostenedor de “la identidad mapuche”, tanto en las escenas de lucha como en las escenas de pacto o diálogo con el Estado chileno. (Vera 2014, 311)

[La cultura mapuche] no es una cultura machista, ni feminista, cada uno sabe su labor para mantener el equilibrio del hogar, en este universo que se llama Ruka” (citado en Menard, 2009: 16, enfatizado por Vera, 2014).

Matriz Conclusiva

A partir de todo lo expuesto es posible construir una Matriz de Comprensión Social Compleja respecto de la Historia sociocultural de la Comunidad Mapuche Juan Carrillo Guala, articulando distintos ejes categoriales



Es de este modo que las Prácticas de “Resistencia” Rural-Indígenas y “Resistencias” de Género se comprenden y significan, en el contexto de la



FLACSO 2022

Historia sociocultural de la Comunidad involucrada, en donde se transita de una “identidad campesina” hacia una “identidad” indígena, situado ello en “el conflicto en torno a la propiedad de la tierra en el sur de Chile” vivida desde décadas iniciales del siglo XX, y asumiendo la noción de identidad como contingente e inestable, lo cual permite su construcción y reconstrucción. De igual manera, reconociendo el protagonismo femenino en la historia de defensas de las “tierras comunitarias” y asumiendo también que, desde una mirada decolonial, es necesario resignificar la feminización y masculinización que habría generado el Colonialismo en el imaginario de “roles” culturales ancestrales del pueblo mapuche (como: Machi y Lonkho), adquiriendo por ello contingencia el feminismo indígena. Y, de modo conclusivo, es posible colegir que la noción de Mujer Mapuche como una “mujer guerrera”, una “mujer fuerte”, posibilita el pasar por sobre la triple discriminación habrían experimentado y/o experimentarían las mujeres mapuche: discriminación de género, por ser indígena y por estar o haber vivido en situación de pobreza.

Referencias bibliográficas

- Almonacid, F. (2009). El problema de la propiedad de la tierra en el Sur de Chile (1850- 1930). HISTORIA No 42, Vol. I, enero-junio 2009: 5-56
- Delgado, M. (2000). Antropología y Posmodernidad. Instituto de Antropología. Universidad de Barcelona.
- Favre, Henri (1999). El indigenismo. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Fonseca, M. (2021). Hermenéutica, Fenomenología, Discurso: Contribuciones a Diversas Disciplinas Sociales. Santiago de Chile: Editorial Deriva



FLACSO 2022

- Gatens, M. (1986). “Feminismo, filosofía y acertijos sin respuestas”, en C. Pateman y E. Grosz (eds.). *Desafíos feministas: teoría social y política*. Sydney, Londres, Boston, Allen and Unwin. Págs. 13-29.
- Habermas et all. (1995) *Conocimiento e interés / La filosofía en la crisis de la humanidad europea: 12* (Educació. Sèrie Materials de Filosofia) Publicado por Publicacions de la Universitat de València, 1995, Madrid, España
- Healy, K (2000). *Trabajo social: Perspectivas contemporáneas* Ediciones Morata, Madrid, 2000
- Masson, S. (2011). *Sexo/género, clase, raza: feminismo descolonial frente a la globalización*. *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 8, núm. 17, septiembre- diciembre, 2011, pp. 145-177 Universidad Autónoma. Ciudad de México.
- Osorio, F. (2018). *Crítica a la hermenéutica y la semiótica de la cultura: el caso de Clifort Geertz*.
- En:<https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/60.pdf> [Rescatado en Agosto de 2018]
- Robles, B. (2018). *La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropológico*. *Cuicuilco* [online]. 2011, vol.18, n.52, pp.39-49.
- Ruíz Olabuénaga, J.I. (2012) *Historias de vida*. En *Metodología de la Investigación Cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto. pp. 267-313
- Vera, A. (2014). *Moral, representación y “feminismo mapuche”*: elementos para formular una pregunta. *Polis, Revista Latinoamericana*, Volumen 13, N° 38, 2014, p. 301-323
- Vivar, C. (2018) *La teoría fundamentada como metodología de investigación cualitativa*. En: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pi-d=S1132-12962010000300011 [Recuperado en Agosto de 2018]