



**UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y ADMINISTRATIVAS**

**SERVICIOS ECOSISTÉMICOS Y CONSTRUCCIÓN DE BIENESTAR
LOCAL
CASO DE ESTUDIO SOBRE PRODUCTOS DE MEDICINA
NATURAL LOCAL EN PANGUIPULLI, SUR DE CHILE**

TESIS DE MAGÍSTER

RENARD SERGIO BETANCOURT ARELLANO

VALDIVIA, CHILE

2016

**SERVICIOS ECOSISTÉMICOS Y CONSTRUCCIÓN DE BIENESTAR
LOCAL
CASO DE ESTUDIO SOBRE PRODUCTOS DE MEDICINA
NATURAL LOCAL EN PANGUIPULLI, SUR DE CHILE**

Tesis presentada a la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas de la Universidad Austral de Chile en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Magíster en Desarrollo a Escala Humana y Economía Ecológica.

Por:

RENARD SERGIO BETANCOURT ARELLANO

UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y ADMINISTRATIVAS

INFORME DE APROBACIÓN DE TESIS DE MAGISTER

La Comisión Evaluadora de Tesis comunica al Director de la Escuela de Graduados de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas que la tesis de Magíster presentada por el candidato

RENARD SERGIO BETANCOURT ARELLANO

Ha sido aprobada en el examen de defensa de Tesis rendido el día ___ de noviembre de 2016, como requisito para optar al grado de Magíster en Desarrollo a Escala Humana y Economía Ecológica, y para que así conste para todos los efectos firman:

Profesor Patrocinante de Tesis
Dra. Laura Nahuelhual Muñoz

Comisión Evaluadora de Tesis

Profesores Co-patrocinantes
Dr. Christian Henríquez

Dr. Gonzalo Saavedra

.....

Dedicado a

*La Coyita y El Tata,
y a todos los actuales y anteriores miembros de la manada...*

AGRADECIMIENTOS

AGRADECIMIENTOS. Este trabajo fue patrocinado por los proyectos FONDECYT N° 1151187 y Bridging Ecosystem Services and Territorial Planning: A southern South American initiative” (IAI CRN 3095 con la ayuda de una subvención del Instituto Interamericano por el Cambio Global, con apoyo de la Fundación Nacional de Ciencias de Estados Unidos, Grant GEO-1128040). Agradecemos especialmente el apoyo de la organización Bosque Modelo Panguipulli y del Programa de Salud Intercultural de Panguipulli.

ÍNDICE DE CONTENIDOS.

Introducción general.....	pág 10
1. Contexto.....	pág 10
2. Iniciativas internacionales y bienestar.....	pág 14
3. Una nueva excritura ontológica-social, para un nuevo cuerpo del ser.....	pág 16
4. Latinoamérica, progreso y necesidades en el centro de la escala humana.....	pág 18
5. Bienestar, servicios ecosistémicos, habitus y campo social.....	pág 19
6. Pregunta e Hipótesis de investigación.....	pág 23
BIBLIOGRAFIA.....	pág 25
Capítulo 1.....	pág 28
Portada.....	pág 28
Resumen.....	pág 29
Abstract.....	pág 30
1. Introducción.....	pág 31
2. Marco teórico.....	pág 33
3. Métodos y datos.....	pág 37
3.1. Caso de estudio.....	pág 37
3.2 Tipo de investigación y unidades de análisis.....	pág 38
3.3 Conceptos clave y criterios de selección de los informantes.....	pág 39
3.3.1 Lawen y agentes culturales.....	pág 39
3.3.2 Selección de los informantes y entrevistados.....	pág 39
4. Resultados.....	pág 40
4.1 Práctica social: habitus y campo social de los PMNL.....	pág 40
4.2 Estrategias de construcción de bienestar.....	pág 42
4.2.1 El tránsito de los PMNL en el territorio y su intercambio.....	pág 42
4.2.2 Los satisfactores como estrategias para alcanzar las necesidades humanas a partir del uso de los PMNL.....	pág 47
5. Discusión y conclusiones.....	pág 50
BIBLIOGRAFÍA.....	pág 54
Discusión y Conclusión.....	pág 57
1. Contexto.....	pág 57
2. El método y los resultados.....	pág 61
2.1 Biograma/historias de vida.....	pág 64
2.2 Reminiscencia.....	pág 66
3. Limitaciones metodológicas.....	pág 66
4. Aportes al desarrollo del tema.....	pág 67
5. Hipótesis.....	pág 67
6. Conclusión.....	pág 68
BIBLIOGRAFÍA.....	pág 69
ANEXOS.....	pág 70

ÍNDICE DE FIGURAS

- Figura 1:** marco conceptual *The millenium ecosystem assessment*, vínculos entre servicios ecosistémicos y bienestar humano. (MEA, 2005).....pág.12
- Figura 2:** marco conceptual The Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES, 2016).....pág.13
- Figura 3:** Esquema gráfico (elaboración propia inspirado en el estructuralismo genético de Pierre Bourdieu) sobre construcción de bienestar y teoría de acción social social.....pág. 35
- Figura 4:** Esquema de construcción propia. Se utiliza a modo de ejemplo el marco de MEA (2005), más la teoría de necesidades humanas fundamentales, con la intención de analizar el proceso de construcción de bienestar local.....pág. 36
- Figura 5:** Satisfactores asociados al uso de PMNL en Panguipulli.....pág. 48
- Figura 6:** Detalle en colores *Figura 4*.....pág. 61

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1: percepciones sobre PMNL en macro-zonas de Panguipulli.....pág. 46

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

CESFAM: Centro de salud familiar.

EE: Economía ecológica.

IPBES: The Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services.

MBPBV: Medios básicos para una buena vida.

MEA: The millenium ecosystem assessment.

PMNL: Productos de medicina natural local.

PSIC: Programa de salud intercultural.

SE: Servicios ecosistémicos.

SEC: Servicios ecosistémicos culturales.

OIT: Organización internacional del trabajo

INTRODUCCIÓN GENERAL

“Una sociedad de esas características, constituida por un conjunto de individuos egocéntricos completamente desconectados entre sí y que persiguen tan sólo su propia gratificación (ya se le denomine beneficio, placer o de otra forma), estuvo siempre implícita en la teoría de la economía capitalista”

Eric Hobsbawm – “Extremes. *The Short 20th Century 1914 -1991*”

1. Contexto.

Una de las principales características del siglo recién pasado es que transformó de manera significativa todas las dimensiones de la existencia humana, al lograr -entre otras cosas- posicionar un modelo de vida dirigido por valores de *un individualismo asocial absoluto* (Hobsbawm, 2007). Siendo más específicos aún, según Henriquez & Pacheco (2014) “estas transformaciones son el resultado de un modelo de desarrollo hegemónico, economicista y utilitarista de los países del hemisferio norte, denominados desarrollados (países del centro), que se impone sobre los países del hemisferio sur, denominados subdesarrollados o en desarrollo (países periféricos).”

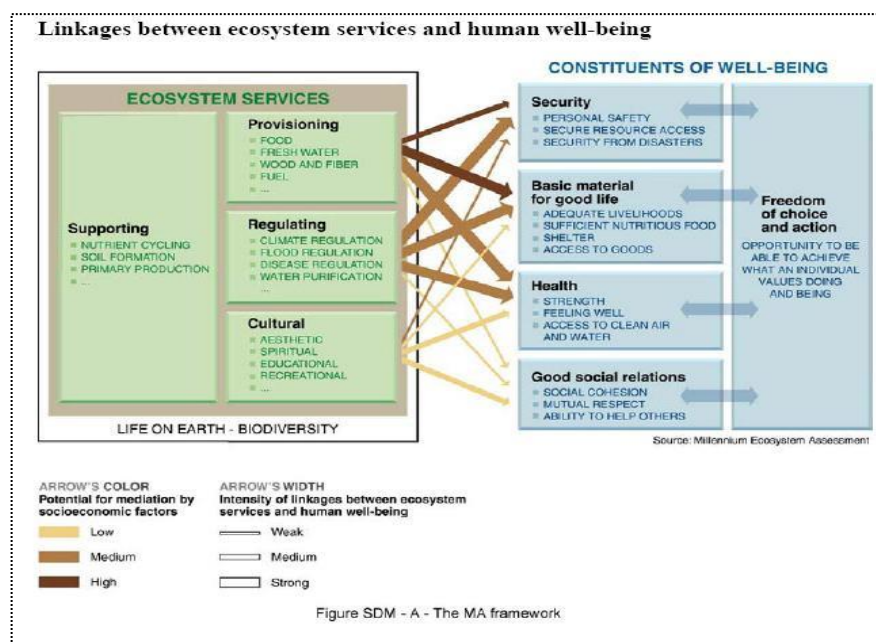
Durante el siglo XX se insistió en usar una posición hegemónica en torno al ejercicio de sólo un tipo de racionalidad y práctica, para disponer un determinado orden social, político, económico y/o cultural (Derrida, 2005), las fuerzas que dominaron el tablero político del “progreso” lo hicieron sobre la base de un modo de pensar y concebir el mundo. La fallida ideología detrás de esta visión de mundo (Easterly, 2007), se consolidó como hegemónica al continuar la operativa de su política a una escala mundial; el capitalismo financiero se volvió un fin en sí mismo y las presiones antrópicas sobre el planeta son ampliamente conocidas (Kool, 2013; Rockström et al., 2009). En este sentido, el ejercicio de la política internacional a través del trabajo de organismos internacionales como el Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional y las Naciones Unidas, es sólo un movimiento táctico de esta racionalidad. Así, aborda en alguna medida la crisis socio-ambiental (S. Ferrier, et al., 2016). Podemos decir que ya casi no se puede concebir dicha política, sea internacional o nacional, sin la presencia e influencia de actores globales como los recién mencionados. La idea de desarrollo y progreso por muy fallidas que puedan estar, se anclaron en los imaginarios de los sujetos del siglo XX. Según Enrique Leff, por ejemplo, la *problemática*

ambiental como un **fenómeno** relacionado con el *modo de pensar y entender* que desarrolló la *civilización occidental moderna*, ha llevado a cultivar una racionalidad que alteró el entorno natural de manera radical (Leff, 2014) lo que se expresa -en consecuencia- a través de una crisis socio-ambiental de alcances insospechadas (Azkarraga et al., 2011).

A modo de propuesta la Economía Ecológica (EE) como espacio académico multidisciplinario y transdisciplinario, ha permitido abordar estas problemáticas, de distintas maneras. Una de ellas es la discusión sobre algunos aspectos fundamentales de esta “racionalidad” que menciona Leff. En particular la EE ofrece transitar desde un paradigma económico -que interpreta la realidad con un enfoque mecánico-, hacia otro que interpreta la realidad desde un enfoque orgánico (Max-Neef, 2010; Max-Neef & Philip B. Smith, 2011). Una de las ventajas de esta *propuesta orgánica* por sobre la antigua *propuesta mecánica*, dice relación con el concepto de *transflujo* (Pengue & Feinstein, 2013) y con la pertinente consideración de los límites termodinámicos de los ecosistemas, expuestos en el año 1971 por Georgescu-Roegen y su bioeconomía (Georgescu-Roegen, 1975). Al día de hoy, la persistencia de los académicos por seguir la senda que trazó inicialmente Georgescu-Roegen, ha levantado discusiones interesantes sobre sustentabilidad; programa fuerte o débil, crecimiento y desarrollo, entre otros (Costanza et al., 2014; Venkatachalam, 2007). Otro fenómeno importante que ha provocado la convergencia de estas disciplinas en torno a la problemática ambiental, es la irrupción del concepto y enfoque de **Servicios Ecosistémicos**. Un análisis reciente sobre este término (Kull et al., 2015) muestra su ductilidad y potencia retórica al momento de considerarlo para el análisis de investigaciones sobre temas ambientales y en particular; para investigaciones donde la relación ser humano-naturaleza tiene un peso importante, sino central. En este sentido, de acuerdo a cómo y quién utiliza dicho término, el análisis quedará estrechamente relacionado en su operativa, con una manera de entender la realidad; la naturaleza y por cierto; las funciones del ecosistema, sus composiciones fundamentales y la posibilidad de generar *bienestar, vivir bien*. Es decir, se relaciona la potencialidad humana de *representar* significativamente la realidad, con la potencialidad que tiene nuestro entorno natural de proveer Bienestar. Una iniciativa relacionada con esto, es el la

Evaluación de Ecosistemas de Milenio (MEA, 2005 -por su sigla en inglés-) (ver Fig. 1), que vincula específicamente funciones del ecosistema a constituyentes del bienestar humano. Constituyentes, que inevitablemente pertenecen a un paradigma y a una epistemología particular; a una forma *socialmente determinada* de entender la naturaleza. Esta iniciativa define Bienestar -en última instancia- como *libertad de acción y elección: oportunidad de ser capaz de alcanzar lo que un individuo valora ser y hacer*. Originalmente MEA (2005) nace como una tarea que proponen una serie de organizaciones internacionales, entre ellas la principal: Organización de Naciones Unidas¹, cuyo objetivo central fue evaluar las *acciones humanas* sobre el medio ambiente.

Figura 1.



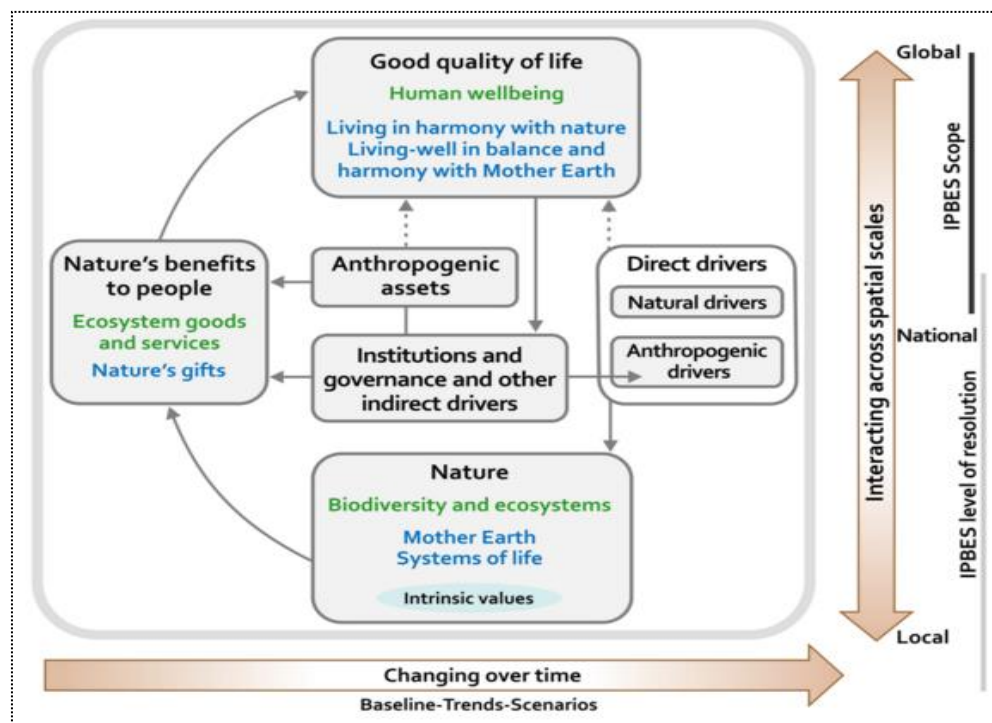
Fuente MEA, 2005.

Hasta el momento ¿Qué tipo de bienestar hemos alcanzado a través de nuestras políticas de “progreso”? ¿Esta racionalidad dominante está al centro de la idea de progreso? De ser así

1 Fuente: <http://www.unep.org/maweb/en/History.aspx>

¿Cómo, a través de qué mecanismos, las ideas, las políticas y las actividades antrópicas responsables del estado general del planeta pueden contribuir al bienestar? ¿Qué tipo de Bienestar es ese? ¿Material, no-material? ¿Intangible o Tangible? ¿Todos podremos alcanzar nuestra propia idea de Bienestar? MEA responde con su evaluación de los ecosistemas y sienta las bases para nuevos proyectos y más discusión, como lo sugiere The Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES, 2016) (ver Fig. 2).

Figura 2.



IPBES, marco conceptual. Fuente: <http://www.ipbes.net/conceptual-framework>

Desde la racionalidad occidental criticada por Leff vienen las actividades antrópicas que han modificado el entorno natural, dichas actividades tienen una idea de progreso que no necesariamente aporta al bienestar, mucho menos a la idea de bienestar que propone MEA (2005). De hecho, es reconocido que la idea de progreso que proviene de un capitalismo salvaje (Orrego, 2011) no puede evitar engendrar desigualdades estructurales (Piketty, 2014) desde el sistema financiero, hasta el medio ambiente (Lovelock, 1979; Gudynas,

2010; Hogenboom et al., 2015). Hay autores que han analizado la necesidad de cambiar los indicadores con los que medimos la idea general de *progreso* (Costanza, 2014; Max-neef, 1995), argumentando que es un progreso material exclusivamente y que después de cierto umbral de desarrollo y ganancia económica, ya no se aporta desde ahí hacia el bienestar. En ese sentido, es muy posible considerar la idea de bienestar compuesta por categorías y variables como lo sugiere MEA (2005) o IPBES (2016).

2. Iniciativas internacionales y bienestar.

Sin duda un aporte en esta línea de trabajo ha sido MEA pero también lo ha sido IPBES. Ambas iniciativas pertenecen a organismos internacionales que buscan influir en las políticas de gobierno, para que se generen iniciativas de desarrollo que mitiguen, controlen y eviten prácticas antrópicas devastadoras -al menos- del frágil equilibrio termodinámico de la biosfera, su biodiversidad y el bienestar humano. No obstante, la mayor crítica que ha recibido este enfoque, dice relación con la producción de conocimiento direccionado para influir y operar a nivel de elites, esto en desmedro de la diversidad de modos de vidas (livelihoods) y maneras de interpretar la biodiversidad o la naturaleza. Todo el conocimiento científico estandarizado, puede no ser operativo para realidades locales ajenas a este enfoque. El uso del concepto servicios ecosistémicos efectivamente reduce a la naturaleza a un objeto de explotación, que de manera muy riesgosa puede exponerla aún más a las dinámicas de mercado (Turnhout, et al., 2012). En este sentido, la crítica ayuda a identificar los límites del uso del concepto, tanto en sentido legal, económico, político, como también en sentido moral, al mismo tiempo que pone en tela de juicio la epistemología que hay detrás. Una de las sugerencias que propone este estudio recién citado, es que hay que sincronizar esta “maquinaria” internacional científica para la conservación de la biodiversidad y el bienestar humano, de tal forma que se ajuste a cada realidad local, permitiendo así el desarrollo de una red de conocimiento más que la imposición de una racionalidad. Esto nos invita a considerar la idea de valor más allá de la capacidad crematística inherente a la racionalidad económica clásica de occidente, de tal forma que se desarrolle una gobernanza en torno a la relación saludable entre naturaleza y sociedad (Ostrom, 2009).

En ese sentido, ¿Cómo se relacionan las actividades humanas motivadas por una idea de progreso, con una idea de bienestar? Tras la idea dominante de progreso y bienestar, aparecen los modelos de desarrollo que en su mayoría se expresan a escala industrial (O'Neill, 2012), dándole a la economía ecológica la razón cuando critica la falta de eficiencia de los modelos de producción que no consideran -por ejemplo- en la función de producción, la tasa de reproducción de un recurso natural biótico (Daly & Farley, 2004). Las iniciativas internacionales (MEA, IPBES) recién aportan en definir la idea de bienestar y su relación fundamental con los ecosistemas. Sin embargo, todavía no avanzan en delimitar o restringir algún modelo de desarrollo. Como mucho se han planteado iniciativas de evaluación o valoración de ecosistemas -que no dejan de ser riesgosas-, así como también se han propuesto conceptos tales como el decrecimiento (Kallis, 2011). La crisis ambiental como propone Leff (2014), está ubicada en la raíz de una crisis de racionalidad; crisis de epistemología tal vez. En este sentido, se vuelve necesario explorar tanto la diferencia entre visiones de mundo, entre posiciones ontológicas frente a la naturaleza, como también nuestro propio origen, sobre todo cuando estamos preocupados de conocer aquellas actividades humanas que más impactan nuestro planeta. En este sentido, el análisis de la diferencia (Zizek, 2011) nos invita a abordar la complejidad como enfoque y a explorar la incertidumbre de los fenómenos sociales desde la perspectiva del estudio de las estructuras racionales. La ciencia de la sostenibilidad, debe considerar en sus modelos de análisis varias escalas; humana, territorial, producción -entre otras-, y esto junto con los límites termodinámicos naturales que impone la biosfera.

Un área de estudio especialmente útil para la crisis ambiental, es la ciencia de la sostenibilidad, que está motivada por preguntas fundamentales sobre la interacción entre sociedad y naturaleza, así como también por urgentes necesidades sociales. Para algunos autores, los avances en este campo -de rápida evolución- están revelando nuevos retos para la ciencia básica, que ahora necesita evaluar, proyectar y gestionar flujos de servicios ecosistémicos, junto con posibles cambios en el bienestar humano (Carpenter et. al. 2008). No obstante, queda la incertidumbre respecto a cómo abordará este desafío la ciencia de la sostenibilidad, si justamente su *ontología del ser* en tanto capacidad de representación

social de la realidad y del cuerpo (Nancy, 2003), posiblemente es la misma que dio vida a las principales características del siglo XX (Hobsbawm, 2007). Los límites de carga de los ecosistemas, los límites termodinámicos de la tierra, la variedad de posibilidades de uso que presenta el término servicio ecosistémico e incluso las posibles soluciones, serán tributarias de una ontología del ser puntual, en consecuencia tal y como lo entiende Leff (2014), la crisis epistemológica -de racionalidad- que transformó el entorno natural de la civilización occidental, tiene que ver justamente con esto; un sistema de representación de la realidad, deudo de una ontología del ser que -en ocasiones- interpreta lo humano desde la ideología fallida del desarrollismo económico neoliberal. Lo que en palabras de Hobsbawm (2007) sería de valores individualistas, asociales y absolutos.

3. Una nueva escritura ontológica-social, para un nuevo cuerpo del ser.

Siguiendo la línea de análisis de Leff, habría que preguntarse cuáles son los aportes de la filosofía contemporánea a la humanidad, a propósito de la crisis de valores que sufre nuestra civilización. Desde Nietzsche (2003), Heidegger (2005), pasando por Derrida (1989), Deleuze (1985) y Lacan (2001/2008) se puede identificar que se asume en la filosofía contemporánea la crisis de valores occidentales, a través de una constante crítica -lógicamente post segunda guerra mundial- al sistema social de representación de la realidad. En particular esta crítica decanta en el análisis de la ontología del ser como base de la metafísica que da vida a una manera de interpretar al **Ser**, típica de occidente. En consecuencia, el origen del Ser en el siglo XX es la base de un sistema de representación de la realidad cuya epistemología nos preocupa. En este sentido, el aporte de Derrida con el *deconstruccionismo* se vuelve especialmente útil después de la muerte de Dios anunciada por Nietzsche. Según Barrera (2009), el deconstruccionismo sirvió, entre otras cosas, “para depurar y purgar el pensamiento occidental de lo que ha llevado a los horrores del siglo pasado” (siglo XX). Atendiendo a la urgencia planteada por Leff, Derrida y la experiencia deconstruccionista indican hacia una posible nueva ontología, transformando el papel del pensamiento y de su relación con el Ser (Barrera; 2009). La muerte de la esencia que expone el deconstruccionismo nos revela una relación recíproca entre ser-esencia, dando la posibilidad de un nuevo sentido, para un nuevo sistema de representación. Se podría decir

que para conseguir este objetivo, nos faltaría además un nuevo lenguaje. Es justamente un filósofo contemporáneo, Jean-Luc Nancy quien continúa lo comenzado por Heidegger, Lacan, Derrida y Deleuze. A través de su obra, le asigna un nuevo lenguaje a una nueva ontología, es un puntapié inicial para abordar la crisis epistemológica que propone Leff. Lo que Nancy hace es darle un continuo a la propuesta *deconstruccionista* y le proporciona una propuesta *reconstruccionista*. En suma, la propuesta de Nancy consiste en retirar conceptos y contenidos y *excribir* (allá afuera) la base fundamental del Ser, el *cuerpo*. Define en negativo, para indicar qué cosas las cosas no son y da espacio a un nuevo sentido. La *excritura* de Nancy rompe con la Metafísica y la representación del cuerpo (...) (Barrera, 2009), cuerpo, que según esta nueva ontología, es el inicio y el fin del Ser, básicamente porque le asigna un límite. “*el cuerpo, la piel: todo el resto es literatura anatómica, fisiológica y médica. Músculos, tendones, nervios y huesos, humores, glándulas y órganos son ficciones cognitivas. Son formalismos funcionalistas. Mas la verdad es la piel*” (Nancy; 2007).

Entonces ¿Cómo aporta la filosofía contemporánea a la urgencia referida por Leff? Nancy “hereda” un proyecto filosófico contemporáneo que busca una nueva ontología del ser donde “El cuerpo ya no es el obstáculo que separa al pensamiento de sí mismo” (Deleuze; 1987: 34), sino que éste es el centro de la nueva ontología, en consecuencia él debe *excribirse*, tocarse, convertirse en significante para dar un nuevo sentido *más-allá-del-sentido* que de un nuevo léxico ontológico, social y político del cuerpo (Barrera, 2009). Para efectos de cómo lo social escribe nuestro sistema de representación en el cuerpo, es decir, cómo se afecta el cuerpo siendo social, el lenguaje del cuerpo, su uso y las prácticas aparecen como base de la nueva interpretación social del Ser propuesto por Nancy, lo que supone un nuevo inicio en términos filosóficos.

4. Latinoamérica, progreso y necesidades en el centro de la escala humana.

El cuerpo como centro de la representación ontológica del ser, propone un proyecto similar al de varias culturas latinoamericanas pre-colombinas, a modo de ejemplo, fijémonos en el pueblo Mapuche, que ubica en el centro de su idea de *desarrollo* al humano, al Mapu-che (Neira Ceballos et al., 2012), es decir; no a una meta comercial o de ganancia económica,

tampoco ubica en ese centro una idea de producción, más bien pone ahí al humano. Es materialista en sentido orgánico. Si somos capaces de reconocer cuánto del viejo sistema de representación debemos desechar o reutilizar en el ejercicio de comparar entre orígenes, veremos algunas de las diferencias que tenemos. Tal fue la intención de la crítica postestructuralista, que analiza discursos y pretende rescatar conocimiento-poder reconociendo actores locales (Escobar, 1997), ejercicio que -por ejemplo- ayuda a identificar iniciativas y su proceso de *excribir* su sistema de representación. El dominio hegemónico del paradigma capitalista en las prácticas y discursos del “desarrollo”, a devenido en un anquilosamiento de este *sistema de representación* antiguo, difícil de cambiar o mejorar, sobretodo desde los hábitos del cuerpo y desde lo que ya está escrito en él por *lo social*. Por su puesto todo esto define y desarrolla maneras estructurales de necesitar. Desde la economía, la práctica disciplinar ha generado una serie de aportes y discusiones en torno a este tema. En particular los aportes de Amartya Sen, Martha Nussbaum y Manfred Max-Neef a la teoría económica de las capacidades y necesidades humanas, no sólo da la posibilidad de continuar una teoría del bien, sino que nos permite avanzar respecto a la práctica de una *economía política del bienestar*.

Aunque se sale de las dimensiones de este trabajo, valdría la pena entonces revisar las principales características y cómo es la *ontología del ser* que proyecta la existencia y las respectivas naturalezas de los aportes de estos tres autores. No obstante, asumimos que sus esfuerzos apuntan hacia un “intentar revelar”, una vez más la simpleza y carencias que presenta la reducida y deslucida explicación del *homo oeconomicus* que ofrece la teoría económica neoclásica (Groppa, 2005). En suma, las capacidades de las personas para alcanzar sus necesidades, más los principios políticos básicos de Nussbaum, junto con los satisfactores y necesidades humanas propuestas por Max-Neef, dibujan una respuesta epistemológica operativa distinta a la dominante (neoliberal).

Entonces de acuerdo a lo anterior, la importancia de estudiar necesidades humanas radica en el análisis de una economía del bienestar. Esta discusión inicia en la reformulación del sistema de representación, modificar la escritura ontológica-social, tocar el cuerpo y además en la elaboración, o recuperación, de epistemologías. Tal como es sugerido por

algunos autores (Santos, 2009) ¿Podría erigirse como respuesta un nuevo proyecto sobre los diversos discursos respecto al desarrollo, que en particular operan en Latinoamérica? En este sentido, reconocemos a la teoría de las necesidades humanas como un enfoque desde el sur, bastante operativo además y amplio, en tanto que permite la auto-interpretación del Ser a través de un cruce entre una propuesta axiológica y otra de categorías existenciales. Un enfoque desde la escala humana para el análisis económico, como sugieren estos autores, es clave para una teoría del bien y para una economía política del bienestar, porque aporta desde “abajo”, lo que técnicamente sería: desde la experiencia de *interpretación y registro* que realiza aquello que se encuentra “sujeto”.

5. Bienestar, servicios ecosistémicos, habitus y campo social.

El enfoque de Servicios Ecosistémicos tiene como ventaja su ductilidad retórica (Kull et al., 2015), lo que nos permite utilizarlo como herramienta interpretativa respecto a los beneficios que provee un determinado ecosistema para una comunidad. Este trabajo tiene como objetivo explorar la relación entre un proceso local de construcción de bienestar, y un servicio ecosistémico puntual. La idea de bienestar está estrictamente ligada a la de complejidad del socio-ecosistema (Ostrom, 2009), así como también a la controversial idea de que el bienestar que provee el entorno natural de un ecosistema, en muchos casos es percibido en tanto valoración económica, como gratuito, por lo que se tiende a infra-valorar (Summers, Smith, Case, & Linthurst, 2012), esto, junto con los posibles cambios que pueda tener el marco conceptual propuesto por MEA respecto al bienestar y los ecosistemas (Carpenter et al., 2009) en el futuro seguirá siendo área de interés crítico para la economía y la economía política del bienestar. Sin embargo, el vínculo entre Bienestar y Servicio Ecosistémico aún es débil y poco estudiado, una de sus debilidades radica en la falta de revisión de enfoques sociológicos que expliquen más allá de MEA o IPBES la ya tan estudiada sociedad. Valdría la pena entonces revisar cómo aporta la teoría de la acción en sociología, a la práctica social de construcción de bienestar local. ¿Qué conceptos de la teoría social podrían ser operativos para entender una práctica social de uso de servicios ecosistémicos?

En la tradición analítica sociológica, uno de los exponentes que más ha impactado la

disciplina en Latinoamérica es Pierre Bourdieu (Bourdieu & Wacquant; 2005). Su aporte teórico/conceptual propone la idea de *Habitus* y *Campo social* como verdaderas herramientas analíticas de la práctica social (Bourdieu & Wacquant; 2005). Primero que todo hay que entender desde dónde habla en términos filosóficos. Él se posiciona en términos teórico/analíticos asumiendo una *dialéctica* entre las estructuras sociales y mentales. Sugiere que para superar la antinomia analítica que se da entre los “fanáticos” del análisis objetivo de la realidad y los “fanáticos” del análisis subjetivo de la misma, es preciso una sociología *reflexiva*, que entienda la complicitad ontológica que hay entre las categorías mentales de las personas y las estructuras sociales que dan vida al campo social donde sucede lo social. En otras palabras, entre las percepciones y valoraciones humanas, y las instituciones sociales donde fundamos nuestra práctica como agentes de un campo social determinado.

Esta sociología reflexiva se erige como un *camino medio* en términos de interpretación filosófica de la realidad, es decir, apunta hacia el *sentido práctico* de la acción social particular de un campo social, es ahí entonces donde Bourdieu sugiere la idea de *Habitus* y *Campo Social*. Defiende la idea de una “*economía política unificada de las prácticas, y del poder simbólico en particular, que combine efectivamente abordajes fenomenológicos y estructurales en el marco de un modo de investigación integrado y epistemológicamente coherente (...)*” (Bourdieu & Wacquant; 2005: p. 27). *Habitus* es un conjunto de esquemas que permite a la persona desarrollar percepciones, valoraciones, estructuras racionales -y todo lo que eso implica en tanto generación y subordinación de normas estructurantes del orden social- de tal forma que, los sujetos se incorporan en el mundo y actúan en él. En palabras del autor “el principio generador de estrategias que permite a los agentes habérselas con situaciones imprevistas y continuamente cambiantes [...] un sistema de disposiciones duraderas y trasladables que, integrando experiencias pasadas, funciona en todo momento como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones y hace posible la realización de tareas infinitamente diversificadas” (Bourdieu; 1977). Es particularmente llamativo como el autor hace hincapié en que el habitus designa una *manera de ser*, un *estado habitual*, especialmente del cuerpo (Bourdieu; 1977: p. 214), lo que nos lleva a

pensar cómo interpreta y vive el sujeto su relación con el entorno, con su medio ambiente. Bajo esta lógica de análisis, cierta ontología de la naturaleza debería dar *cierto* espacio para un tipo de *habitus* particular dentro de un campo social específico. El concepto de *campo social* dice relación con lo siguiente “(...) cada campo prescribe sus valores particulares y posee sus propios principios reguladores. Estos principios delimitan un espacio socialmente estructurado en el que los agentes luchan, según la posición que ocupan en ese espacio, ya sea para cambiar o preservar sus fronteras y su forma. Dos propiedades son centrales a esta sucinta definición. Primero, un campo es un sistema modelizado de fuerzas objetivas (muy a la manera de un campo magnético), una **configuración relacional dotada de una gravedad específica** que se impone sobre todos los objetos y agentes que se hallan en él.”(Bourdieu & Wacquant; 2005: p. 45)

Quizás la mejor manera de explicar el concepto de *Habitus y Campo social*, es a través de la idea de *relación social* que propone el autor: “La relación entre el agente social y el mundo no es la que hay entre un sujeto (o una conciencia) y un objeto, sino una relación de “complicidad ontológica -o “posesión” mutua(...)”(Bourdieu & Wacquant; 2005: p. 49). De tal forma que si “tratamos al cuerpo social como un depositario de una capacidad de comprender generadora y creativa, como el portador de una forma de “conocimiento kinético” (Jackson; 1983) dotado (está) de potencia estructurante” (Bourdieu & Wacquant; 2005). En concreto, la propuesta teórica de Bourdieu sugiere que es posible entender la acción social si se analiza la *lógica* del sentido práctico que hay detrás de las personas en sociedad, es decir, esta “gravedad” que tiene el cuerpo social para dotar de “potencia estructurante” al sujeto, está al mismo tiempo dentro del *habitus* que éste desarrolla viviendo bajo ciertas “reglas”. Se entiende -entonces-, pre-establecida hasta cierto punto su inclinación a actuar dentro de esa lógica social, al tener una *disposición* a actuar por pertenecer, ya está “orientada” hacia alguna dirección su *acción social*.

Esta *espontaneidad* imprecisa, se explica en la sociología de Bourdieu como la lógica del sentido práctico que tiene la acción social, engendrada por el *habitus* que desarrolla un sujeto en un campo social. Bourdieu invita a no buscar más lógica de lo necesario en esta

complicidad ontológica de lo social. “La lógica de la práctica es ser lógica hasta el punto donde ser lógico cesaría de ser práctico” (Bourdieu & Wacquant; 2005). Finalmente, los conceptos sugeridos por el autor son “polimorfos, flexibles y adaptables” ideales para una realidad “imprecisa, difusa y embrollada” (Bourdieu & Wacquant; 2005: p. 52). Este es un punto en común que la sociología de Bourdieu tiene con el concepto de Servicio Ecosistémico, en tanto recurso retórico y analítico se refiera.

Consideramos entonces apropiado trabajar con *historias de vida* como herramienta de recolección de datos, porque a través del análisis que esta metodología permite, ayuda a acercarse al *sentido práctico* que “preconoce; lee en el estado presente los posibles estado futuros de los que el campo [social]² está cargado. Pues en el habitus, el pasado, presente y futuro se intersectan e invaden uno a otro” (Bourdieu; 2005: p. 51). Asumimos esta posición político-filosófica de interpretar la realidad, porque creemos se ajusta mucho mejor a las realidades locales donde hay culturas, discursos y tradiciones fuertemente apropiados por los habitantes. Tal es el caso del concepto **Küme Mögnen**³ del pueblo Mapuche (Jiménez, 2011), tradicional de estas latitudes (Farah & Vasapollo, 2011). En este sentido, la construcción de bienestar como práctica social, es una medida de la participación objetiva del individuo en sociedad, siendo una costumbre social instalada por una disposición a actuar en un campo social puntual. Por su parte entonces, la valoración subjetiva de la realidad, está determinada por la “complicidad ontológica” antes mencionada, que permite cierto tipo de “valoración” social. Sin embargo es completamente irreal considerar que “siempre” hay complicidad ontológica. De hecho es una razón muy política. De ahí -entre otras cosas- la complejidad y la planificación del territorio, por lo mismo es necesario apreciar la diferencia y la divergencia de miradas en un territorio, pero desde un enfoque conceptual que “entienda” al menos una forma de la dinámica de representación en paralelo. Dos ontologías diferentes y divergentes aprecian un mismo objeto. Se extienden entonces visiones en paralelo. Dichas visiones se corresponden a sus orígenes, es decir cada una en su posición. La visión en paralelo a propósito de la

2 Paréntesis propio.

3 Küme Mögnen se puede traducir como “*vivir bien*” y es puntual como concepto, en el discurso mapuche sobre el bienestar.

diferencia, sugiere que cuando cambia de posición el observador, hay un desplazamiento aparente de la “posición” de lo observado, como consecuencia (Zizek; 2011).

Esta posición filosófica de interpretar la realidad, propone que la *antinomia* (es decir, la imposibilidad de una reglamentación social común o de una supuesta norma que ordene en este caso el uso del bosque, p.e.) en muchos casos es irreductible e inconmensurable y al mismo tiempo; la lógica estructurante de su sentido. E ahí el sentido de la diferencia. Sólo es posible, en casos de divergencia ontológica y de discusiones “estériles”, considerar una *brecha* de visiones en paralelo. Situación que no tiene solución muy conciliadora más allá de las lógicas propias de los juegos de posiciones políticas. En ese sentido, debemos considerar la variación de usos y aprovechamientos de la naturaleza, y por supuesto, de estrategias de construcción de bienestar, desde la experiencia del sujeto. Una opción, es considerar la escala humana en el análisis.

6. Pregunta e Hipótesis de investigación.

Los servicios que provee un ecosistema hacia la comunidad, a través del trabajo propuesto por MEA, sugiere que la relación entre medio ambiente y persona está enmarcada entre: 1) la capacidad que tiene el medio ambiente de soportar los ciclos básicos que proveen y aseguran la vida, y 2) los principales constituyentes del bienestar: *seguridad, necesidades materiales básicas, salud y buenas relaciones sociales*. En adelante entenderemos este concepto (SE) que propone MEA, como el flujo de beneficios naturales que emana desde un lugar concreto en el territorio, hacia otro. En este sentido, decidimos trabajar con la siguiente hipótesis: ***los beneficios de la relación entre prácticas sociales vinculados al uso de un SE cultural y cómo construyen bienestar las comunidades locales, reflejan una gama de interacciones entre expresiones culturales y recursos naturales mutuamente determinantes, tales como servicios médicos, tradiciones familiares, cultura popular, economías locales, etc.*** Consecuentemente surge la siguiente pregunta: **¿Cómo se construye bienestar en algunas comunidades locales de Panguipulli a través de prácticas sociales de uso de “Productos de Medicina Natural Local” (PMNL)?** Para una primera aproximación a este fenómeno, se ha aprovechado el trabajo ya realizado por

el equipo de investigación Best-P⁴ en Panguipulli⁵, tomando parte de esta comunidad como caso de estudio.

-
- 4 Bestp-P, Economía Agraria, UACH, Valdivia. Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación BEST-P (Bridging Ecosystem Services and Territorial Planning: a southern South American initiative) IAI, cuya primera etapa fue la identificación participativa de servicios ecosistémicos. Entre estos, uno de los priorizados por la comunidad fueron los producto de medicina natural local.
 - 5 Panguipulli es una comuna Chilena, ubicada en la XIV Región de los Ríos.

BIBLIOGRAFÍA.

- Azkarraga, Max-Neff, Fuders, Altuna, J. (2011). *La Evolución Sostenible (II): Apuntes para una salida razonable*. Disponible en: <http://www.clubderomagv.org/debates/20120511/20120511evolsos2.pdf>
- Barrera, O. (2009). *La Escritura Ontológica-Social Del Cuerpo En La Obra De Jean-Luc Nancy*. Redalyc.org <http://www.redalyc.org/pdf/2110/211014822006.pdf>
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of A Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI Editores.
- Carpenter, S. R., Mooney, H. A., Agard, J., Capistrano, D., DeFries, R. S., Díaz, S., ... Whyte, A. (2009). *Science for managing ecosystem services: Beyond the Millennium Ecosystem Assessment*, 106(5), 1305–1312. [10.1073/pnas.0808772106](https://doi.org/10.1073/pnas.0808772106)
- Costanza, R. (2014). *Time to leave GDP behind*. *Nature*, 2–7. <http://www.nature.com/news/development-time-to-leave-gdp-behind-1.14499>
- Costanza, R., et al. (2014). *Changes in the global value of ecosystem services*. *Global Environmental Change*, 26(1), 152–158. <http://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2014.04.002>
- Daly, H., & Farley, J. (2004). *Ecological Economics*. *Igarss 2014*. <http://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2>
- Deleuze, G. (1987). *Imagen-tiempo*. Estudios sobre cine 2. Barcelona, Paidós.
- Deleuze, G. y F. Guattari (1995). *El Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos.
- Derrida, (2005). Canallas, dos ensayos sobre la razón. Trotta, Madrid.
- Easterly, W. (2007). *The Ideology of Development*. JSTOR, <http://courses.arch.vt.edu/courses/wdunaway/gia5524/easterly2007c.pdf>
- Escobar, A. (1997). El “postdesarrollo” como concepto y práctica social, (2005), 17–31. <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/El%20postdesarrollo%20como%20concepto.pdf>
- Farah, I., & Vasapollo, L. (2011). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*. CIDES-UMSA, Bolivia.
- Georgescu-Roegen, N. (1975). *Límites al crecimiento: El estado de Equilibrio y la Sociedad Humana* (pp. 779–836). *The Southern Economic Journal*.
- Groppa, O. (2005). *Las necesidades humanas y su determinación, 2004*. Biblioteca de la Universidad Católica de Buenos Aires. <http://uca.edu.ar/uca/common/grupo32/files/Las-necesidades-Groppa-2004.pdf>
- Gudynas, E. (2010). *La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica.*, (13), 45–71. <http://www.revistatabularasa.org/numero-13/02Gudynas.pdf>
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Henríquez, Ch., Pacheco, G.(2014). *¿Estamos como estamos porque somos como somos?*

- Importancia de los indicadores socioambientales para un desarrollo a escala humana.* Revista Brasileira de Desarrollo Regional. Universidad Regional de Blumenau.
<http://proxy.furb.br/ojs/>
- Hobsbawm, 2007. “*Extremes. The Short 20th Century 1914 -1991*”, Ed. Siglo XXI
- Hogenboom, B., Barkin, D., & Lemus, B. (2015). *Soluciones locales para la justicia ambiental*. CLACSO, (2).
<http://www.radiotemplor.org/wp-content/uploads/2015/03/Soluciones-locales-para-la-justicia-ambiental.pdf>
- Jackson, M. (1983). *Knowledge and the Body*. *Man* 18, N°2, pp. 327-45
- Jiménez, R. (2011). *Rescatar y valorar otros pilares éticos*. Foro por una Nueva Gobernanza Mundial. Disponible en: http://www.world-governance.org/IMG/pdf_Rescatar_valores_Buen_Vivir-3.pdf
- Kallis, G. (2011). *In defence of degrowth*. *Ecological Economics*, 70(5), 873–880.
<http://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2010.12.007>
- Kool, R. (2013). *Limits to Growth, environmental science and the nature of modern prophecy*. *Ecological Economics*, 85, 1–5. <http://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2012.09.013>
- Kull, C. A., Arnauld de Sartre, X., & Castro-Larrañaga, M. (2015). *The political ecology of ecosystem services*. *Geoforum*, 61, 122–134.
<http://doi.org/10.1016/j.geoforum.2015.03.004>
- Lacan (2001/2008) *Escritos*. Buenos Aires/México: Siglo XXI Editores.
- Leff, E. (2014). *La apuesta por la vida*. Siglo XXI editores.
- Lovelock, J. (1979). *Las edades de Gaia*. Biblioteca Virtual Omega Alfa.
<http://180812.bligoo.com.co/media/users/27/1362394/files/436650/las-edades-de-gaia.pdf>
- Max-neef, M. (1995). *Economic growth and quality of life a threshold hypothesis*, 15, 115–118.
<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.321.4576&rep=rep1&type=pdf>
- Max-Neef, M. (2010). *The World on a Collision Course and the Need for a New Economy*. *Ambio*, 39(3), 200–210. <http://doi.org/10.1007/s13280-010-0028-1>
- Max-Neef, M., & Philip B. Smith. (2014). *La economía desenmascarada*. Icaria editorial.
<http://doi.org/10.4013/otra.2012.611.06>
- Nancy, J. L. (2003), *Corpus*. Madrid, Arena.
- Nancy, J. L. (2007), *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires, La Cebra.
- Neira Ceballos, Z., Alarcón, A. M., Jelves, I., Ovalle, P., Conejeros, A. M., & Verdugo, V. (2012). *Espacios Ecológico-Culturales En Un Territorio Mapuche De La Región De La Araucanía En Chile*. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 44(2), 313–323.
<http://doi.org/10.4067/s0717-73562012000200008>
- Nietzsche, F. W., (2003) - *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza editorial. ISBN 978-84-206-3319-0.
- O’Neill, D. W. (2012). *Measuring progress in the degrowth transition to a steady state economy*. *Ecological Economics*, 84, 221–231.
<http://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2011.05.020>

- Orrego, J. P. (2011). *La entropía del capitalismo*. ECOSISTEMAS. El desconcierto. <http://eldesconcierto.cl/wp-content/uploads/2015/10/La-entropia-del-capitalismo.pdf>
- Ostrom, E. (2009). *A general framework for analyzing sustainability of social-ecological systems*. *Science* (New York, N.Y.), 325(5939), 419–22. <http://doi.org/10.1126/science.1172133>
- Pengue, W. A., & Feinstein, H. A. (2013). *Nuevos enfoques de la Economía Ecológica*. Luagr Editorial, Buenos Aires.
- S. Ferrier, K. N. Ninan, P. Leadley, R. Alkemade, L. Acosta-Michlik, H. R. Akçakaya, L. Brotons, W. Cheung, V. Christensen, K. H. Harhash, J. Kabubo-Mariara, C. Lundquist, M. Obersteiner, H. Pereira, G. Peterson, R. Pichs-Madruga, N. H. Ravindranath, C. R. B. Wintle (2016). *IPBES Summary for policymakers of the assessment report of the methodological assessment of scenarios and models of biodiversity and ecosystem services*. Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services., 63–84. <https://www.cbd.int/doc/meetings/sbstta/sbstta-20/information/sbstta-20-inf-78-en.pdf>
- Piketty, T., (2014). *El capital en el siglo XXI*. EFE, Fondo de cultura económica.
- Rockström, J., et al., (2009). *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity*. *Ecology and Society*, Vol 14. <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>
- Santos, B. de S. (2009). *Una Epistemología del sur*. Siglo XXI editores.
- Summers, J. K., Smith, L. M., Case, J. L., & Linthurst, R. A. (2012). *A review of the elements of human well-being with an emphasis on the contribution of ecosystem services*. *Ambio*, 41(4), 327–340. <http://doi.org/10.1007/s13280-012-0256-7>
- Turnhout, E., Bloomfield, B., Hulme, M., Vogel, J., & Wynne, B. (2012). *Listen to the voices of experience*. *Nature*, 488, 454–455. <http://dx.doi.org/10.1038/488454>
- Venkatachalam, L. (2007). *Environmental economics and ecological economics: Where they can converge?* *Ecological Economics*, 61(2–3), 550–558. <http://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2006.05.012>

CAPÍTULO 1.

Servicios ecosistémicos y bienestar local: Caso de estudio sobre productos de medicina natural en Panguipulli, sur de Chile⁶.

Ecosystem services and local wellbeing: Case study on natural medicine products in Panguipulli, southern Chile.

Betancourt, R^{12*}; Nahuelhual, L²³⁴

¹ Programa de Magíster en Desarrollo a Escala Humana y Economía Ecológica (e), Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad Austral de Chile

² Instituto de Economía Agraria, Universidad Austral de Chile, Casilla 567, Valdivia, Chile

³ Centro FONDAF de Investigación en Dinámica de Ecosistemas Marinos de Altas Latitudes (IDEAL), Chile

⁴ Centro de Ciencia del Clima y la Resiliencia (CR2), Chile

* Renard Betancourt: renard.betancourt.arellano@gmail.com; Universidad Austral de Chile – Departamento de Economía Agraria - Independencia 641 – Casilla 567 – Valdivia – Chile; Teléfono 56-63-2221235

Título breve: Servicios ecosistémicos y bienestar local

Short title: Ecosystem services and local wellbeing

PALABRAS CLAVE: Bosques nativos templados, necesidades humanas, actores sociales, beneficios, satisfactores, redes sociales, conocimiento local

KEY WORDS: Temperate native forest, human needs, social actors, benefits, satisfiers, social networks, local knowledge

6 Manuscrito seleccionado para integrar el número especial sobre “Servicios Ecosistémicos en Latinoamérica” en Revista *Ecología Austral*, coeditado por P. Laterra, B. Martín-López, M. Mastrángelo, L. Garibaldi.

RESUMEN: La presente investigación explora cómo se construye bienestar en comunidades locales del sur de Chile, a través de prácticas sociales relacionadas al uso de Productos de Medicina Natural Local (PMNL). Para la indagación se procedió a la reconstrucción de historias de vida con actores sociales relevantes, particularmente a través de entrevistas en profundidad. El análisis se basa en la teoría de la acción, la teoría de desarrollo a escala humana, y en enfoque de servicios ecosistémicos. La hipótesis es que los beneficios resultantes de las prácticas sociales asociadas a PMNL en Panguipulli y la construcción de bienestar local, reflejan una gama de interacciones entre expresiones culturales y recursos naturales mutuamente determinantes. Los resultados indican que en este territorio el bienestar se construye socialmente a través de prácticas cotidianas dentro de la unidad familiar, en un ambiente mucho más privado, tal es el caso de la transmisión de conocimiento que ocurre entre padres e hijos, cuando recolectan y reconocen plantas medicinales y su aplicación. Complementariamente, los actores sociales también construyen bienestar con prácticas comunitarias que son de índole más pública, como es el caso de la mayoría de las iniciativas de recolección y procesamiento del Programa de Salud Inter-cultural, que reponen el stock de medicinas. Entre lo público y lo privado, las prácticas sociales relacionadas al uso de PMNL obtienen la dinámica necesaria para dar vida a un flujo que aporta al bienestar con al menos cuatro satisfactores: Programa de Salud Inter-cultural, Mesa de Salud Inter-cultural, Agentes Culturales y Unidad Familiar (Fig 5). Así el primero se relaciona de manera sinérgica con varias necesidades, mientras que el segundo se relacionan exclusivamente con las necesidades de entendimiento y participación. Finalmente, los restantes se relacionan con necesidades de subsistencia, protección, identidad, afecto, ocio y libertad.

ABSTRACT: This research explores how wellbeing is built through social practices related to the use of Products of Natural Medicine (PNM), in local communities of Southern Chile. Research inquiry involved the reconstruction of life histories of relevant local stakeholders, particularly through in-depth interviews. The analysis goes through social action theory, human scale development and ecosystem services approach. The hypothesis guiding this research is that the benefits from this relationship, between social practices of using PNM and the wellbeing construction process, reflect a range of interactions between cultural expressions and natural resources mutually determined. Results indicate that in this territory wellbeing is socially constructed through everyday practices within the family unit, in a private atmosphere, such is the case of transmission of knowledge that happens between parents and sons/daughters when they recollect and recognize medical herbs and their use. Wellbeing is also built on another level, through social practices that are more public. Such as almost all of the initiatives of the program that recollect and process for the medical herb stock. Between the public and private spaces, social practices associated with PNM gain the necessary dynamic to prompt a transit that provides wellbeing with at least four recognizable satisfiers: Inter-Cultural Health Program, Inter-Cultural Board (discussion opportunity), Cultural Agents and Family Unit. Each satisfier with its components and clear contributions to the fundamental human needs and wellbeing constituents. The first one, is related to several needs so is more synergistic. The second one, is related exclusively with the needs of understanding and participation. While the rest of the satisfiers are related with the needs of subsistence, protection, identity, affection, idleness and freedom.

1. Introducción.

La respuesta a la pregunta de qué se necesita para alcanzar bienestar difiere entre cada persona. Y sin embargo, todos los seres humanos comparten necesidades fundamentales que necesitan satisfacer para poder experimentar bienestar (Max-Neef et al. 1993). Entender la forma en que los servicios de la naturaleza contribuyen a la satisfacción de tales necesidades, es el tema central de este estudio. Desde 2005, y con la publicación de la Evaluación de Ecosistemas del Milenio (MEA 2005), la investigación en torno a los servicios de la naturaleza o servicios ecosistémicos (en adelante SE), ha aumentado exponencialmente (Kull et al. 2015), incluyendo su identificación, cuantificación, mapeo, valoración económica y social, y su gobernanza. No obstante, la pregunta sobre cómo categorizar y entender los constituyentes del bienestar a los cuales los SE contribuyen, sigue estando aun escasamente respondida (Bennet et al. 2015). Lo anterior, ha limitado la incorporación efectiva del enfoque de SE en la toma de decisiones en torno a la conservación de la naturaleza (Bennet et al. 2015; Guerry et al. 2015). Esto puede tener múltiples explicaciones y una de ellas podría ser el hecho de que gran parte de la investigación en SE, surge desde las disciplinas de la Ecología y la Economía, las cuales no han logrado abordar la relación entre SE y bienestar de manera más profunda (Polasky & Segerson 2009). A la fecha, la investigación se centra en entender fundamentalmente aspectos biofísicos en torno a la provisión de SE (Balvanera et al. 2012; Nahuelhual et al. 2015). Sin embargo, ha habido poca indagación en los vínculos reales entre los seres humanos y los servicios de los ecosistemas, que llevarían al mejoramiento del bienestar (Guerry et al. 2015). Los pocos estudios que han abordado esta relación se han centrado más bien en cómo los SE contribuyen al alivio de la pobreza (ver por ej. Daw et al. 2011; Fisher et al. 2014; Sandhu and Sandhu 2014; Suich et al. 2015) o en valores sociales o socioculturales (Iniasta-Arandia et al. 2014; Dawson y Martin 2015). Pero el enfoque de SE va más allá que esto y, por el contrario, irrumpe como recurso retórico, incluso analítico, dependiendo de las disciplinas y enfoques de quienes lo utilizan (Kull et al. 2015). Dicho enfoque, a través de la idea de flujo, pretende vincular un determinado nivel de bienestar con lo que el individuo valora hacer y ser, dentro de los límites y funciones de un ecosistema. Básicamente, los flujos de SE, sustentados por las funciones y procesos

ecológicos, pueden ser capturados por las personas para generar bienestar lo que inevitablemente deja una huella en el paisaje -social y natural- y por ende es susceptible de ser observado (Ingold 1994; Miranda et al. 2015; Xu et al. 2016).

Para algunos autores, la rápida evolución de este enfoque revela nuevos retos para la ciencia básica, que ahora necesita evaluar, proyectar y gestionar flujos de SE, junto con los cambios en el bienestar humano (Carpenter et al. 2009). Si el concepto de bienestar humano, es complejo, controversial y en continua evolución (Fish et al. 2011), los vínculos entre SE y bienestar humano lo son aún más (Church et al. 2011). Y aunque algunos de estos se han identificado, otros permanecen poco estudiados y continúan siendo controversiales (Butler & Oluoch-Kosura 2006). En este sentido, explorar la diversidad de maneras en que las personas se relacionan a los SE frente a sus necesidades, nos permite adentrarnos en un espacio de investigación relacionado exclusivamente con la diversidad y diferencia cultural que eventualmente estructura bienestar. Las distintas necesidades humanas requieren estrategias de satisfacción diversas, que implican distintos vínculos con la naturaleza, y que pueden o no corresponderse con una racionalidad económica. En este sentido, y tomando la discusión levantada por Escobar et al. (2011), se vuelve necesario entender el papel que juega la naturaleza para una comunidad, su economía y el potencial grado de bienestar que alcanza en relación a ella (Azkarraga et al. 2011).

El objetivo de este estudio es analizar en profundidad las prácticas sociales (Bourdieu & Wacquant, 2005) relacionadas al uso de productos de medicina natural local (en adelante PMNL) y cómo ellas influyen la generación de bienestar local, tomando como caso de estudio la comuna de Panguipulli, en el Sur de Chile. Complementariamente se plantean las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los usos prevalentes de los PMNL en el área de estudio? ¿A qué componentes del bienestar se asocian? ¿Cuáles son las principales características de las prácticas sociales relacionadas a los PMNL? ¿Qué elementos las diferencian?

2. Marco teórico.

Para entender prácticas sociales y construcción de bienestar, la sociología ofrece la teoría de la acción social. Específicamente, propone la idea de habitus y campo social como importantes herramientas analíticas de la llamada práctica social (Bourdieu & Wacquant 2005). Dicho enfoque asume una dialéctica entre las estructuras sociales y mentales a la hora de entender la realidad o “lo social”. Bourdieu & Wacquant (2005) sugieren una sociología reflexiva, que entienda la complicidad ontológica que hay entre las categorías mentales de las personas y las estructuras sociales que dan vida al campo social. En otras palabras, su análisis se sitúa entre las percepciones y valoraciones humanas, y las instituciones sociales donde fundamos nuestra práctica como agentes de un campo social determinado. En este contexto, habitus se define como un conjunto de esquemas que permiten a la persona desarrollar percepciones, valoraciones, estructuras racionales -y todo lo que eso implica en tanto generación y subordinación de normas estructurantes. En ese sentido, los sujetos se incorporan en el mundo y actúan en él. En palabras de Bourdieu (1977), el habitus es “el principio generador de estrategias que permite a los agentes habérselas con situaciones imprevistas y continuamente cambiantes [...] un sistema de disposiciones duraderas y trasladables que, integrando experiencias pasadas, funciona en todo momento como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones y hace posible la realización de tareas infinitamente diversificadas” (Bourdieu 1977 p. 214). Bajo esta lógica de análisis, la ontología de la naturaleza, es decir, la estructura de representación de la realidad con la que el sujeto explica su relación con la naturaleza, da espacio para un tipo de habitus particular dentro de un campo social específico.

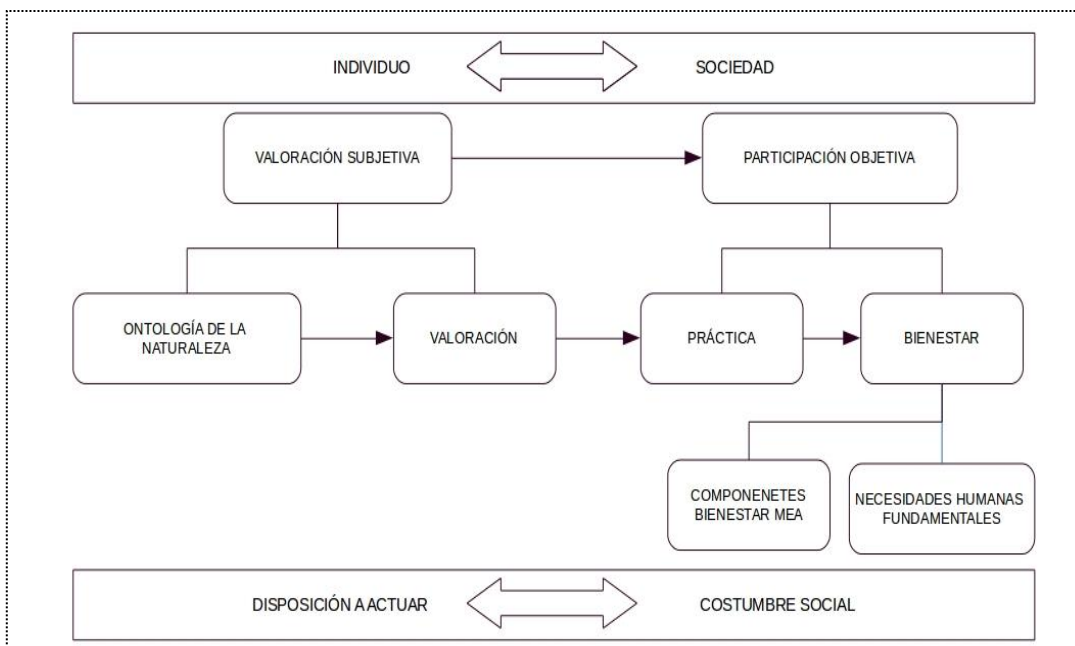
Por otra parte, “el campo social prescribe sus valores particulares y posee sus propios principios reguladores. Estos principios delimitan un espacio socialmente estructurado en el que los agentes luchan, según la posición que ocupan en ese espacio, ya sea para cambiar o preservar sus fronteras y su forma. Un campo es un sistema modelizado de fuerzas objetivas (muy a la manera de un campo magnético), una configuración relacional dotada de una gravedad específica que se impone sobre todos los objetos y agentes que se hallan en él” (Bourdieu & Wacquant 2005: p. 45). La siguiente cita explica la relación entre habitus y campo social “La relación entre el agente social y el mundo no es la que hay entre

un sujeto (o una conciencia) y un objeto, sino una relación de complicidad ontológica o posesión mutua (...)” (Bourdieu & Wacquant 2005 p. 49). La complicidad ontológica que propone la sociología reflexiva a través de los conceptos de habitus y campo social, se puede entender como “espontaneidad imprecisa” del actuar “natural” de las personas en sus realidades sociales. A diferencia de la antropología que se inclinaría por hablar de costumbre abordando de manera central en su análisis la variable cultural en sentido filosófico, la sociología de Bourdieu explica la acción social desde un enfoque filosófico fenomenológico y estructuralista. Para ello elabora la idea de la “lógica del sentido práctico” que tiene la acción social engendrada por el habitus que desarrolla un sujeto en un campo social. El sentido práctico es el que “preconoce; lee en el estado presente los posibles estados futuros de los que el campo [social]⁷ está cargado. Pues en el habitus, el pasado, presente y futuro se intersectan e invaden uno a otro” (Bourdieu; 2005: p. 51). En este sentido, la construcción de bienestar como práctica social, es una medida de la participación objetiva del individuo en sociedad, siendo una práctica social instalada por una disposición a actuar en un campo social puntual. Por su parte entonces, la valoración subjetiva de la realidad, está determinada por la complicidad ontológica antes mencionada, que permite cierto tipo de valoración social. No obstante, para analizar cómo se construye bienestar de manera local, es necesario apreciar también la dimensión política que hay detrás de las luchas que se dan dentro de un mismo campo social. Ahora, es necesario definir cómo entendemos bienestar. Al usar el enfoque de SE, nos circunscribimos al marco de MEA (2005), que por su parte entiende bienestar en base a cuatro constituyentes básicos, 1) Seguridad, 2) Salud, 3) Bienes materiales básicos y 4) Buenas relaciones sociales. Estos cuatro constituyentes llevan hipotéticamente a una situación de libertad de acción que permite alcanzar lo que uno estima en tanto ser y capacidades de hacer de acuerdo al entorno cultural de origen. De tal forma que, explorar cómo las comunidades locales construyen socialmente las estrategias para satisfacer sus necesidades a través del uso de un SE, nos permitiría conocer tanto la capacidad explicativa del marco teórico que proponemos, como algunos componentes estratégicos del campo social que se estudia, a saber: a) Estructura racional del uso (ontología, epistemología, práctica); b) Estrategias

7 Paréntesis propio.

prácticas de uso/apropiación, disposición a actuar en términos sociológicos; y c) Satisfactores de construcción de bienestar en términos económicos no crematísticos (oikónómicos). Los PMNL como servicios de los ecosistemas, combinan dimensiones de aprovisionamiento (e.g. consumo y uso directo del producto como medicina) y culturales (e.g. sistemas tradicionales de conocimiento de su uso), más prácticas humanas de producción o uso cotidiano (es decir sostenidas por una costumbre social). A través de los conceptos de habitus y campo social, podremos interpretar los orígenes existenciales (ontológicos), las costumbres sociales (disposición a actuar) y las prácticas de uso -de la naturaleza en este caso- vinculadas a un territorio y a un campo social puntual (e.g. salud), íntimamente ligado al paisaje y al medio ambiente. En la Figura 3 se representa cómo la complicidad ontológica opera a través del sujeto, sus orientaciones normativas y las estrategias que aportan a construir bienestar.

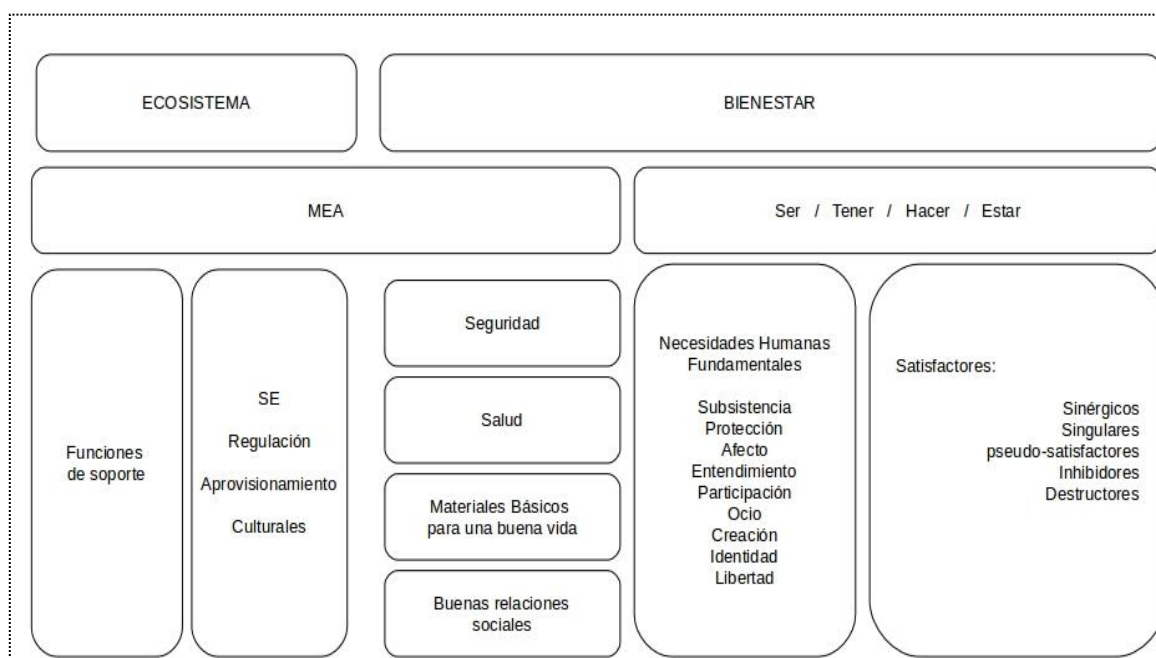
Figura 3.



Esquema gráfico (elaboración propia inspirado en el estructuralismo genético de Pierre Bourdieu) sobre construcción de bienestar y teoría de acción social.

Finalmente, con el objeto de complementar la idea de bienestar propuesta por MEA (2005), utilizamos algunos conceptos de la teoría de desarrollo a escala humana (Max-Neef et al. 1993), en particular la idea de satisfactor, que corresponde a la estrategia que permite alcanzar -de buena o mala manera- una determinada necesidad humana fundamental (subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad, libertad) (Fig. 4). Los satisfactores se dividen en cuatro dimensiones: ser (características), tener (herramientas), hacer (acciones) y estar (espacios). Cada una de ellas se cruza con las nueve necesidades humanas fundamentales entregando satisfactores o estrategias de satisfacción de necesidades universales.

Figura 4.



Extensión de bienestar según MEA (2005). Se le agrega la propuesta de Necesidades Humanas Fundamentales de la Teoría de Desarrollo a Escala Humana. (Elaboración propia).

3. MÉTODO Y DATOS.

3.1 Caso de estudio.

La comuna de Panguipulli (39° 38' 0" S, 72° 20' 0" O) tiene una superficie aproximada de 3.292 km² y una densidad poblacional de 9,1 habitantes por km². Destaca por ser un territorio ancestral del pueblo Mapuche. Su sector pre-cordillerano ha sido denominado por algunos autores como un área de refugio a la que han accedido las comunidades Mapuche de la zona desde su desplazamiento a principios del siglo XX (Skewes et al. 2012). Según las cifras del censo 2002 (INE 2003), un tercio (10.906 personas) de la población total (32.718 personas) de la comuna pertenece a la etnia Mapuche. Panguipulli, al igual que otras comunas con presencia indígena en el país, se encuentra ejecutando el Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas que en este caso opera formalmente en el Centro de Salud Familiar bajo el título resumido de Programa de Salud Intercultural (en adelante el Programa). Este Programa es implementado por el Ministerio de Salud de Chile, que en su reglamento orgánico establece la incorporación de un enfoque de salud intercultural en los programas de salud. Iniciativas como estas han sido ratificadas por Chile bajo el convenio 169 de la OIT para pueblos indígenas y tribales donde, entre otros, se establece que “Los gobiernos deberán velar porque se pongan a disposición de los pueblos interesados servicios de salud adecuados o proporcionar a dichos pueblos los medios que les permitan organizar y prestar tales servicios bajo su propia responsabilidad y control, a fin de que puedan gozar del máximo nivel posible de salud física y mental” (Convenio 169 OIT p: 43). El conocimiento y uso de plantas medicinales del bosque nativo es parte central del pueblo Mapuche (Sepúlveda 2006), también lo es su entorno natural en tanto espacio ecológico para la práctica espiritual y medicinal (Neira et al. 2012), por lo mismo fue central aprobar el convenio 169 de la OIT. Por ende el Programa está estrechamente ligado al uso de los PMNL y a la medicina Mapuche, componentes en los que se centra esta investigación.

3.2 Tipo de investigación y unidades de análisis.

Esta investigación es de carácter descriptivo con enfoque cualitativo-etnográfico, bajo el cual se abordan realidades subjetivas llenas de “estructuras conceptuales complejas, muchas de las ellas superpuestas o enlazadas entre sí, que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, o explícitas (...)” (Geertz 1996). A través de dicho enfoque se buscó indagar en el cómo y los por qué de la relación con los PMNL de los entrevistados. Se usó para ello el método de historias de vida, lo que incluyó: i) un biograma; ii) una reminiscencia; y iii) dos etapas de reflexión en profundidad.

El entrevistado reconstruyó una línea cronológica de su vida (biograma), asociando los hitos más importantes relativos al uso de PMNL a lo largo de su historia, poniendo como base para construir su relato, los valores, costumbres y/o hábitos cotidianos. Complementariamente, sobre la base de otro ejercicio de asociación libre, se solicitó al entrevistado construir una historia o cuento sobre su relación con los PMNL, vinculando aspectos cotidianos u otros que lo marcaron en algún momento de su vida (reminiscencia). Luego, a través de una serie de entrevistas en profundidad, se solicitó al entrevistado reflexionar en dos etapas: 1) niñez/juventud y 2) adulto, todo en relación con el uso y sus percepciones sobre los PMNL. La pauta de entrevista en profundidad, sugería temas al entrevistado que estimulaban la reflexión en torno a las necesidades humanas fundamentales y las dimensiones del ser según la teoría de desarrollo a escala humana. Dichos temas se combinaban en la reflexión en profundidad con los temas previamente sugeridos por el mismo entrevistado en el biograma. Las personas entrevistadas podían iniciar cualquiera de las dos etapas reflexivas (niñez/adulto) cuando lo estimaran conveniente, ya sea cuando realizaban el biograma o la reminiscencia.

Se analizó relato y prácticas desde un lugar relevante en la estructura social (Montañés 2013) de gestión de los PMNL, específicamente a las personas que trabajan en el Programa antes mencionado y sus respectivas oficinas ubicadas en algunos consultorios rurales en Panguipulli. Se realizaron en total 12 entrevistas. De ellas, nueve fueron en profundidad incluyendo biograma, reminiscencia y reflexiones, y se aplicaron a agentes culturales, que aportaban conocimiento y trabajo al Programa, más tres entrevistas abiertas adicionales a

informantes clave, específicamente la coordinadora general, asistente social, y enfermera del Programa. El trabajo de terreno se realizó en varias jornadas entre los meses de Abril y Diciembre de 2015.

3.3 Conceptos clave y criterios de selección de los informantes.

3.3.1 Lawen y agentes culturales.

El concepto que utilizan en general los Mapuche para referirse a la medicina o a la hierba es lawen. Por su parte, el concepto que utilizan en el Programa para hacer referencia a aquellas personas que trabajan allí, pero que pertenecen a las comunidades Mapuche y no a la institucionalidad formal del servicio de salud es agentes culturales. Ellos portan un cargo en el campo de la salud dentro de sus comunidades y son muy respetados por ser cuidadores y guardianes tanto de las costumbres, conocimientos, como también de las plantas propiamente tal. Se pueden reconocer los siguientes agentes culturales: Machi, Lawentuchefe, Huesero, Partera, Ñaña y Recolectores/as. El/la Machi, como curanderos de enfermedades/males en la cultura Mapuche, siempre están asociados al mundo espiritual y sanación general de la enfermedad. Este mundo está fuertemente ligado a los espacios ecológicos y el entorno natural (Neira et. al. 2012) por lo tanto es prácticamente la figura de mayor jerarquía tanto en el Programa como en la comunidad Mapuche. Por su parte el/la Lawentuchefe, son cuidadores de los lugares y de las plantas medicinales, mientras que el Huesero o componedor de huesos, la Partera y los Recolectores/as, portan títulos que son auto explicativos. Finalmente están las Ñañas, que son mujeres -madres o abuelas-, que aportan al Programa como recolectoras o cuidadoras de saberes.

3.3.2 Selección de los informantes y entrevistados.

Los tres informantes clave que seleccionamos, pertenecían al Centro de Salud Familiar de Panguipulli, dedicados en jornada completa a coordinar tanto a los agentes culturales, como a los pacientes que llegaban al Programa, por lo tanto eran fuente de información fundamental. Las historias de vida (nueve en total) se realizaron sólo a los agentes culturales por recomendación de los informantes clave. La razón que primó para elegir a estos agentes culturales, fue que como ocupantes de sus respectivos cargos, han estado

desde temprana edad expuestos/as a la medicina tradicional Mapuche. Entre los agentes culturales había hombres y mujeres en similares proporciones, todos/as mayores de 40 años y nacidos en sectores rurales del sur de Chile.

4. RESULTADOS.

4.1 Práctica social: habitus y campo social de los PMNL.

Las historias de vida (biograma, reminiscencia y entrevista en profundidad) mostraron que el habitus está compuesto por una disposición a actuar típicamente Mapuche, en el campo social de la salud. Es decir, para los Mapuche, los PMNL y las personas que los conocen, son valiosos y hay que protegerlos porque mantienen la salud de las personas y del entorno. Al analizar la estructura racional que opera en el entrevistado, desde los relatos y desde las prácticas sociales relacionadas al uso de PMNL queda en evidencia una cultura local diferenciada en términos epistemológicos y ontológicos. En particular, la diferencia con la cultura no Mapuche (chilena) emerge desde la noción Mapuche de que la salud depende fuertemente del entorno natural, y puede ser interpretada/consultada desde su relación con la naturaleza y, en ese sentido, con el propio espíritu.

“Los espíritus son caprichoso', si lo pillan (encuentran) a uno débil te invaden y te hacen hartos males. Hoy en día hay hartas gentes enfermas, pero no sólo porque no se cuiden, sino porque tampoco se preocupan de la naturaleza y nosotros somos naturaleza y ya no quedan personas que sepan cuidarla. Los espíritus, los Ñgem como decimos nosotros, muchos han muerto” (Machi, Panguipulli)

Los relatos registrados evidencian percepciones que apuntan hacia lo difícil que ha sido mantener la costumbre y rescatar algo del conocimiento de antaño sobre el uso de PMNL. En ese sentido, la práctica habitual y la disposición a actuar para producir, cuidar y ejercer la medicina Mapuche reflejan una gran preocupación por rescatar actores clave de su propio campo. La disposición a actuar, las percepciones y las prácticas identificadas en las historias de vida, sugieren costumbres que ellos consideran antiguas y nuevas. Las prácticas antiguas, se relacionan a la atención del paciente propiamente tal y también al proceso de recolección y conservación del lawen. Dentro de las prácticas que ellos consideran nuevas,

destaca el uso y la preparación de ungüentos, así como también la recolección y conservación de hongos silvestres.

Los entrevistados estaban repartidos en sectores muy distantes del centro de la comuna, que es donde se encuentra el Centro de Salud Familiar. Sin embargo, existen pequeñas sedes, que se denominan postas rurales, repartidas por varios sectores de la comuna. En todas ellas se realizaban actividades de procesado y conservación de los PMNL, de mantención de los conocimientos y de fortalecimiento de las relaciones con las personas que los portan. Las principales características del habitus es que busca rescatar conocimiento ancestral, técnicas de tratamiento y conservación de medicinas, todo desde la lógica de no división entre la salud, los espíritus y el medio ambiente. En este sentido, la batería de percepciones identificadas en las historias de vida (ver Tabla 1), es una evidencia de cómo el habitus se inserta en el campo social de la salud y del medio ambiente. El campo social de la salud para el Programa incluye el entorno natural, las plantas y las personas, sin embargo su habitus gravita más en función del entorno natural, razón por la cual las percepciones tienen mayor relación con el bosque, el monte, los ríos, que con el propio cuerpo humano. Por otro lado, sobre la base humana e institucional que ha conseguido el equipo de trabajo del Programa, es posible identificar un tránsito principal del SE a lo largo del territorio de Panguipulli, cuyo movimiento se sostiene por el trabajo y el conocimiento que algunas personas puntuales tienen sobre el territorio y sus componentes, como se explica en la siguiente sección.

4.2 Estrategias de construcción de bienestar.

4.2.1 El tránsito de los PMNL en el territorio y su intercambio.

Cabe señalar que, los PMNL usados tienen un nivel de secreto o confidencialidad importante, no sólo para el investigador, por ser totalmente ajeno a estas comunidades, sino también para cualquiera que no tenga el estatus de agente cultural, básicamente porque el celo de robo de información y pérdida de lawen ya es muy normal para ellos:

“Nosotros estamos acostumbrados. Por eso no nos gusta hablar de nuestro lawen. Ya no crecen donde antes siempre lo hacían. Además si es que llegamos a hablar un poquito que sea, capaz que de nuevo venga una persona con título universitario o un afuerino y haga un negocio con las plantas a espaldas de nosotros ¿Usted cree que nosotros ganamos algo de eso?” (Ñaña, sector Liquiñe)

“Si no es na' los negocios que hacen, si lo más terrible es que llega gente fresca (que saca ventaja) y dicen mentiras. Tienen título universitario y después los pillamos que están trabajando pa' farmacias que dicen que son Mapuche, pero nosotros nunca los hemos visto por acá. Nos roban las plantas -le digo- las patentan y engañan a las personas porque ellos en verdá no saben usarlas” (Lawentuchefe, sector Liquiñe)

Existen dos tipos de tránsito identificados. El primero dice relación con la provisión directa hacia el Programa y el segundo, con iniciativas personales de los agentes culturales, que pueden tener características pecuniarias o de conservación de las plantas y el conocimiento. El tránsito de provisión hacia el Programa va de manera directa desde un proveedor cercano a alguna de las postas rurales de atención, hasta la red de asistencia central del Programa en Panguipulli. Este fenómeno ocurre a través de una asociación de iniciativas locales personales y colectivas, lo que implica identificar dónde hay “remedio” (i.e. la medicina) y quién sabe usarlo.

“Hay un servicio que se entrega en el hospital, que es para las comunidades Mapuche. Por ejemplo si quieren que su bebé nazca bajo la tradición Mapuche o por ejemplo si es el hijo/a de un Longko (líder Mapuche) y hay que darle una gota de alguna cascada especial

porque así manda la tradición, hay que ir a buscarla y se le da al recién nacido/a”
(Informante clave, sector Panguipulli)

El tránsito vinculado a los intereses más personales de los agentes culturales, en ocasiones implicaba el movimiento de las PMNL fuera de la red del Programa y fuera de la comuna.

“Yo tengo una socia con la que hacemos negocios allá en Pucón (localidad fuera de la comuna de Panguipulli) y también nos ayudamos a cuidar plantas que han desaparecido. Yo llevo algunas plantas para allá para vender y también me traigo para acá alguna planta que ya no se ve mucho. Es para cuidar también” (Lawentuchefe, sector Pocura)

“Tengo hongos acá en el terreno donde está mi casa y también allá en el otro terreno que tengo cerca de la reserva nacional (Mocho Choshuenco). A mí me sirve eso porque quiero aprender a conservarlos para vender, hacer negocio. Y bueno también porque esto seguro mis ancestros sabían identificarlos, yo siempre me interesé desde chico, esto es -como quién dice- sabiduría también pue’.” (Recolector, sector Punahue)

El flujo o tránsito de PMNL no sólo involucra el movimiento, también considera dirección y trayectoria. El tránsito se sostiene a través de la casi exclusiva participación e integración de diferentes agentes culturales, mientras que el flujo (cantidad, calidad e intensidad) es de responsabilidad compartida, tanto de agentes culturales, como de profesionales de la salud dedicados al Programa.

“A mi (agente cultural) me invitó a participar en esto la señorita asistente social, bueno en verdad fue la persona que vino antes de ella, pero ella volvió a preguntarme. Yo dije que sí porque es importante participar de la mesa (de trabajo, coordinación y decisión) y como yo soy conocida acá, por las tejedoras y eso, saben que me interesan las plantas.”
(Lawentuchefe, sector Liquiñe)

Las entrevistas, muestran que la combinación de esfuerzos permite que los equipos de salud

del Programa consigan y distribuyan los PMNL a lo largo del tránsito principal identificado en el territorio. Los PMNL son obtenidos en áreas de bosque nativo y entre ellos se encuentran especies como: *Quinchamalium chilensis* (Quinchamali), *Adesmia emarginata* (Paramela), *Drimys winteri* (Canelo), *Ribes punctatum* (Zarzaparrilla), *Caldcluvia paniculata* (Tiaca), *Gunnera tinctoria* (Nalca), *Buddleja globosa* (Matico), *Berberis* spp (Michay), *Weinmania trichosperma* (Tineo), *Aristolelia chilensis* (Maqui).

En cuanto a las percepciones sobre el uso de PMNL identificadas a través de las historias de vida, lo primero que cabe destacar es que a propósito de la iniciativa del Programa, todos los entrevistados valoran positivamente rescatar la sabiduría ancestral, ya que es un conocimiento que les reafirma su identidad Mapuche y los invita a participar de una actividad comunitaria o pública, que en principio beneficiará a todo el territorio. En este sentido, el tránsito principal del flujo de PMNL es acompañado en parte, por esta percepción positiva de uso del lawen, pero no se pierde la posibilidad de generar alguna ganancia transando PMNL. Sin embargo, la motivación fundamental es participar de esta iniciativa que les permitiría vivir en equilibrio con una buena salud, como lo expresan los siguientes extractos de los relatos.

“Aquí donde usted me ve, yo vendo puras hierbitas y frutos que tengo en mi campo. Me puse aquí en el trafkintuwe (vocablo que en la lengua Mapuche significa intercambio/mercado) porque sirve como negocio, pero a mí no se me olvida antes de sacar una patillita o recoger maqui (*Aristolelia chilensis*), pedir permiso. A mí me enseñaron eso, y bueno si sirve pa' vivir, tanto mejor!” (Ñaña y vendedora oficial en mercado Trafkintuwe de Panguipulli, sector Pullingue)

“Yo le aporto a ella (coordinadora del Programa) con hierbitas y cosas cuando me pide, porque piense usted que los remedios (hierba) se están corriendo, están desapareciendo. Y aquí atienden con lawentuchefe, machi y to'a la custión (todo lo demás). Entonces hay que aportar pue', si uno las tiene...” (Ñaña y vendedora oficial en mercado Trafkintuwe de Panguipulli, sector Pullingue)

La idea de aportar, de apoyarse unos con otros, traspasa sus respectivas funciones o trabajos, ante la necesidad común del territorio de recolectar no sólo plantas, sino también conocimiento sobre el uso y aplicación de éstas. La dimensión humana opera como canal de apoyo y transmisión tanto de plantas difíciles de conseguir, como de personas que saben de medicina Mapuche. Al mismo tiempo la percepción positiva viene de la mano con un discurso político fuertemente arraigado a la tradición Mapuche. El concepto Kūme Mögnen, de vivir bien o buen vivir, en equilibrio con el medio ambiente, contiene la idea del Kūme Lawen (vocablo en lengua Mapuche que significa medicina o hierba-sabia; buena), es decir, de una medicina equilibrada. Sin embargo, este discurso se ve contrastado con otra situación. Panguipulli como territorio no está ajeno a los grandes procesos de modernización, tampoco a la inminente globalización, lo que deja a su gente a la deriva de procesos sociales aún más complejos, como la redistribución y re-significación de poder. En este sentido, el proceso de rescatar agentes culturales, viene de la mano de otro proceso, aún más complejo: rescatar la sabiduría ancestral. Aunque no tengamos evidencia en este estudio, para vincular directamente los grandes procesos de re-articulación de poder que viven nuestras sociedades actuales, cuando un agente cultural es invitado a participar del Programa ellos perciben que ocupan otro lugar y reciben otro trato por parte de sus vecinos y/o comunidad.

“Desde que empecé con este trabajo de las plantitas, porque es un trabajo, imagínese usted que ya no hay plantas que antes había acá, -yo rescato eso- a mí la gente me saluda y siempre me andan preguntando cositas. Incluso si no tienen plata yo los atiengo igual y les doy recetas caseras y a veces me pagan con unos kilos de carne o otra cosa. Es ¿cómo le dijera yo a usted? Es como trueque (intercambio), ¿vió?” (Lawentuchefe, sector Pocura)

Evidentemente la percepción respecto a la relación entre persona y naturaleza para los entrevistados, es una percepción inclinada hacia lo biocéntrico (Tabla 1). Por lo tanto, la necesidad de contar con alguien que conozca de medicina Mapuche es alta y recurrente en los espacios rurales de Panguipulli. Buscar algo de sabiduría local ancestral es común y fundamental entre sus habitantes.

Tabla 1. Percepciones de uso de PMNL identificadas en este estudio.

Macro-comunidades vinculadas al Programa	Económico (+)*	Político (+)*	Ambiental (+)*	Cultural (-)*
Panguipulli	Crematístico	Küme Lawen	Biocéntrico	Sabiduría ancestral en rescate
Pocura	Crematístico	Küme Lawen y Resignificación de Rol y Estatus	Biocéntrico	Sabiduría ancestral en rescate
Liquiñe	Crematístico	Küme Lawen Resignificación de Rol y Estatus	Biocéntrico	Sabiduría ancestral en rescate
Neltume	Crematístico	Küme Lawen	Biocéntrico	Sabiduría ancestral en rescate

* Percepción positiva (+); Percepción negativa (-)

La tradición Mapuche considera a la persona como gente de la tierra, le pertenece a ella (Mapu: tierra, Che: gente). Sobre esta plataforma ontológica, los entrevistados recordaban cómo les habían enseñado desde su temprana infancia a hablar con las plantas si es que se necesitaba cortar una hoja. También reconocen un poder especial en la naturaleza, ya que “bastaba caminar en el bosque para recargar energías u olvidar las penas”. En este sentido, la percepción del medio ambiente y por añadidura, de los PMNL, también aparece como biocéntrica. Finalmente, la percepción en términos culturales que fue posible evidenciar a través de las historias de vida, es la constante preocupación por rescatar la sabiduría ancestral no sólo en lo referente a los PMNL, sino también conocimiento vinculado a los ciclos naturales que rigen la existencia de la vida según la tradición Mapuche. En este sentido, las entrevistas corroboran la sensación de pérdida de plantas y de personas que conocen o tienen la autoridad para sanar a través de la medicina natural. El caso más emblemático, recurrentemente citado en las historias de vida, es el de las parteras, literalmente ocultas por una serie de razones, historias que van desde persecuciones de la época de la dictadura militar chilena, hasta miedo a ser arrestadas el día de hoy por considerarse prácticas insalubres por parte del Estado Chileno. No obstante, la figura de la partera es muy respetada por su acabado conocimiento de hierbas útiles para tratar a varios

tipos de seres vivientes, llegando a ser percibida a veces incluso como enciclopédica.

“Imagínese que ella conocía plantas para tratar animales y personas. Como el tema de ella era el embarazo, las personas somos igual que las plantas y los animales, funcionamos con la luna de cosecha (llena) y la de siembra (nueva). Entonces te podía ayudar a quedar embarazada, a elegir si querías niña o niño, cosas así. También podía hacer tratamientos para animales, para que tuvieran de a dos o incluso más (...)” (Ñaña, sector Pullingue)

Fundamental tanto para las personas, como para los animales, su presencia era central, dejando en claro que el proceso de nacer es lo suficientemente complejo como para la necesidad de su asistencia. Esta percepción negativa se sustenta entonces en la pérdida concreta de prácticas y saberes, que se dejan de demandar y de necesitar. Esto nos lleva a pensar que si la necesidad efectivamente se mantiene, mientras que el sistema o estrategia de satisfacción desaparece, existiría algún nivel de anomia social o reemplazo de orden normativo, por uno distinto, asociado en este caso a las prácticas sociales vinculadas al proceso de construcción de bienestar local.

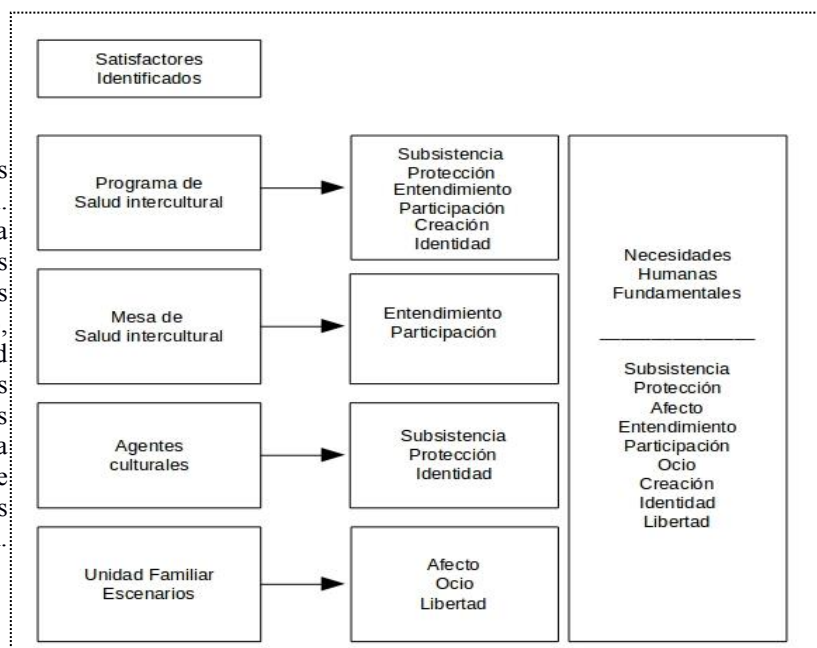
4.2.2 Los satisfactores como estrategias para alcanzar las necesidades humanas a partir del uso de los PMNL.

Las nueve necesidades humanas fundamentales, por ser universales, son de fácil reconocimiento por parte de los entrevistados. En ese sentido, reconocer los satisfactores o estrategias de satisfacción por parte de los entrevistados fue un trabajo de análisis posterior a los relatos. Los satisfactores asociados al uso de PMNL se dividieron en cuatro de acuerdo al impacto declarado por los entrevistados. El más importante en este sentido, fue el mismo Programa, ya que como estrategia es un satisfactor posiblemente sinérgico (ver Fig. 5). Con su operatividad, aporta a satisfacer varias necesidades humanas fundamentales de acuerdo a los entrevistados, y no sólo aporta a rescatar la identidad local a través de la búsqueda de agentes culturales, sino que al conseguirlo ayuda a satisfacer la necesidad de subsistencia, protección, entendimiento, participación y creación de quienes se relacionan con esta iniciativa, ya sea entregando Kúme Lawen o recibéndolo de parte de los

recolectores principalmente. Los segundos en importancia son la mesa de salud intercultural y los agentes culturales. Ambos están contenidos como satisfactores dentro del satisfactor sinérgico que representa el Programa, sin embargo son estrategias totalmente distintas, ya que hay mesas repartidas por el territorio y apuntan a satisfacer las necesidades particulares de entendimiento y participación de cada localidad donde se encuentran, incentivando a la comunidad a que participe e identifique agentes culturales. Al mismo tiempo los agentes culturales con su presencia refuerzan la estrategia de satisfacción para alcanzar subsistencia, protección e identidad, al participar de su comunidad con la impronta que les entrega su participación en el Programa.

Figura 5.

Figura 5. Satisfactores asociados al uso de PMNL en Panguipulli. Cada satisfactor se relaciona directamente con al menos dos necesidades humanas fundamentales. Sin embargo, creemos que el Programa de Salud Intercultural como satisfactor es bastante más sinérgico que los demás, no sólo por su naturaleza sino también por el enfoque comunitario y local que sus participantes le imponen.



De manera totalmente complementaria, la unidad familiar se erige como un satisfactor reconocible en las historias de vida y especialmente relacionado con la construcción de bienestar, al cumplir con la función esencial de dar vida a prácticas cotidianas de recolección de plantas medicinales y la aplicación y enseñanza de técnicas concretas para tratamientos de salud no tan complejos. Aquí las prácticas más comunes dicen relación con el cultivo, recolección, secado, prescripción de infusiones, macerados, ungüentos y compresas. Prácticas idénticas a las del Programa, con la única diferencia que en éste se

trabaja de manera comunitaria o pública, y en la familia se trabaja de manera íntima o privada. No obstante, la unidad familiar como satisfactor, apunta hacia las únicas necesidades que no fue posible visualizar desde el Programa, a saber: afecto, ocio y libertad. Es justamente la necesidad fundamental de afecto la que muchas veces gatilla el uso de un PMNL dentro de la familia, de tal forma que el uso de este SE satisface la necesidad de compartir y enseñar en momentos de ocio; la transmisión entonces entre generaciones o pares encuentra un lugar de reproducción.

“Ella (hija mayor) se fue a Santiago, pero aquí está mi retoño, la más chica (6 años) y yo la quiero mucho y la cuido mucho. Me preocupo mucho de ella. Siempre le explico cada cosita que le doy. Ella es bien interesada, como quien dice... busquilla (curiosa) y cuando me ve sacando algo del jardín o del bosque le llama mucho la atención. Ya sé que ella podría tomar mi lugar si es que le interesa. Yo creo que sí.”(Lawentuchefe, sector Pocura)

Los escenarios donde se emplaza la unidad familiar, contienen y componen la estrategia que les permite apuntar a satisfacer la necesidad de libertad. Muy recurrente en los relatos fue el comentario de “vamos a buscar pastitos”, actividad de recolección estrictamente medicinal, de reconocimiento tipo inventario -y no en pocas ocasiones celada por el veto del secreto-. No obstante, les permitía entre otras cosas, recordar y reafirmar lo que saben, junto con dar vida a memorias de infancia y experimentar esta “sensación de energía que entrega el bosque”. Los trayectos recorridos, en su mayoría escenarios compuestos por bosque nativo del sur de Chile, orillas de ríos, lagos, cerros y cascadas, reafirman para los entrevistados la necesidad de sentirse libres.

“Mire, yo he vivido por estos lados siempre. Me crié aquí. He pasado de todo, en serio, de todo. Hasta hijos tuve en este campo... al aire libre ¿se imagina? (risas). Bueno, como le decía, si me bajoneo (entrístezco) o tengo algún problema, yo prefiero hacer este mismo recorrido hasta la cascada. No sé si eso es ser libre, pero me ayuda -como quien dice- me reconforta, hasta el momento nadie me lo ha podido quitar.” (Lawentuchefe, sector Liquiñe)

5. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES.

Las historias de vida demuestran que los PMNL se relacionan potencialmente con diversos componentes del bienestar. El más claro beneficio es el uso medicinal, pero también existen otros, tales como tradiciones familiares -en el caso del pueblo Mapuche-, cultura popular y órdenes económicos no crematísticos locales, que de acuerdo a los relatos y las prácticas convocan buenas relaciones sociales y acceso a bienes materiales para una buena vida (MEA 2005). En este sentido, las personas entrevistadas construyen bienestar socialmente a través de prácticas cotidianas dentro de la unidad familiar, en un ambiente rutinario y privado. Complementario a esto, también se construye bienestar en otro nivel a través de prácticas de índole comunitaria o pública. Es justamente entre lo público y lo privado, que las prácticas sociales asociadas a los PMNL obtienen la dinámica necesaria para dar vida a un tránsito que aporta al bienestar, de manera local, con al menos cuatro satisfactores reconocibles en este territorio. Cada uno con sus componentes y aportes claros hacia las necesidades humanas o hacia alguno de los constituyentes del bienestar según MEA.

Una de las características más relevantes de las prácticas asociadas al uso de PMNL, es que se vinculan con una batería de percepciones con carga positiva y negativa. Ambas sugieren que la hipótesis inicial puede estar en lo correcto. La relación entre PMNL y bienestar es una relación compleja ya que se sostiene a través de la provisión de un flujo sostenido por iniciativas individuales y comunes. También porque diversas dimensiones del SE aportan a distintos constituyentes del bienestar y a través de distintos satisfactores. Desde el aprovisionamiento las prácticas sociales se remiten procesar y regenerar el conocimiento ancestral. Al mismo tiempo, las prácticas sociales inevitablemente definen y redefinen tanto al habitus como al campo social, en ese sentido la dimensión cultural del SE emerge claramente, como dinámico y multifactorial. Los resultados corroboran la reciente idea de “coproducción” de SE propuesta desde la literatura, y que reconoce que los beneficios que la gente obtiene de los ecosistemas para su bienestar no son producidos independientemente de los seres humanos, sino que surgen de las interacciones entre las personas con un ecosistema (Fisher et al. 2016). Y sin embargo estas relaciones son escasamente investigadas. Conocer el habitus y definir su campo social, permite identificar características básicas de la disposición a actuar y de las prácticas sociales en las que

incurren los usuarios del SE. Esto a su vez ayuda a conocer los posibles tránsitos de uso y aprovechamiento del SE. Adicionalmente, el SE de PMNL es altamente sensible a liderazgos específicos y en particular está expuesto a un escenario social adverso, donde las características provenientes de la carga negativa, sugieren una intensa situación de pérdida del SE en tanto a magnitud (cada vez menor stock en los ecosistemas) y calidad (cada vez menos conocimientos) se refiere.

Los satisfactores revelados por la investigación, surgen como una estrategia socialmente construida para ocupar espacio en el campo social de la salud, del uso del paisaje y del medioambiente. De tal forma que en su dimensión política, el Programa de Salud Intercultural, es justamente una estrategia que busca posicionar y representar una determinada política del uso de la naturaleza, en función de mantener o tratar los diversos estados de salud que presentan las personas a lo largo de su vida. En ese sentido, los satisfactores reconocidos apuntan a una administración social del SE en función de la salud, y de una forma puntual de interpretar (y relacionarse con) la naturaleza. Esto nos lleva a evaluar que la construcción de bienestar por parte de las comunidades locales en Panguipulli pasa por un proceso de rescate, reconstrucción casi arqueológica del saber sobre el uso tradicional del entorno natural, en tanto prácticas y conocimiento sobre el uso del SE. De tal forma que, la disposición social a actuar de parte de los entrevistados los inclina a practicar un uso del lawen, de la medicina natural, de manera rutinaria a lo largo de sus vidas para mantener la salud y el entorno, y no para tener que rescatarlos. La percepción de pérdida de algunas plantas, es decir, que ya no las han visto más por ahí, junto con la falta de agentes culturales “sabios”, intensifica el habitus o la disposición a cultivar, cuidar o rescatar, para lograr llegar al óptimo, que sería una vida en equilibrio con el entorno natural. Siguiendo en la línea de la dimensión política, como parte de la lucha de posicionamiento, el fenómeno de resignificar rol y estatus de personas de la comunidad que se vuelven agentes culturales del Programa, pasa por el re-conocimiento de su sabiduría sobre el uso de PMNL y en particular, por su uso en tanto práctica medicinal. Esta es una hábil estrategia de posicionamiento político para darle operatividad a la práctica médica local y a la provisión del SE. Aquí es donde aparece claramente el SE como un espacio o

una herramienta de significación política, es decir, como un terreno político ganado, ya que lo administran las comunidades locales desde su posicionamiento cultural, social y médico. Al mismo tiempo que re-significa el rol y el estatus de personas en las comunidades locales, el Programa usa el SE y construye bienestar al mantener funcionando el Programa para la comunidad de Panguipulli. Por su parte el discurso del Kūme Mōgñen, que aboga por un vivir bien, es una idea recurrente en los cuatro satisfactores identificados en esta exploración: a) Programa; b) Mesas de salud intercultural; c) Agentes culturales; y d) Unidades familiares. Los cuatro satisfactores como estrategias de administración oikónicas, apuntan a construir bienestar desde una impronta política diferenciada. La identificación del habitus en las prácticas de producción de la naturaleza desde la lógica de la medicina Mapuche, muestran una disposición a actuar en el campo social de la medicina y del uso del bosque, que advierten el sentido práctico de esta acción social, a saber: rescatar conocimiento, significar y posicionar roles en el campo social. Situación que ilumina el espacio de la construcción de bienestar como un territorio de posiciones de poder. La dimensión política de los PMNL en Panguipulli, es un área que refleja un importante capital cultural hábilmente desplegado a través de los satisfactores identificados.

En esencia, una de nuestras conclusiones apunta a rebatir la visión muchas veces unidireccional entre SE y bienestar como la expresada en el marco de MEA (2005) o el modelo de cascada (Haines-Young & Potschin 2010), en favor de relaciones mucho más complejas (Fischer & Eastwood 2016). Lo primero es que un SE como este no puede ser definido a priori como de provisión o cultural, sino que lo definen las personas a través de sus valores, percepciones, usos, entre otros. En segundo lugar, los SE son sinérgicos al desarrollo de otros satisfactores que en conjunto satisfacen necesidades humanas fundamentales y componentes del bienestar. En ese sentido ¿Si desaparecen las personas con el conocimiento sobre el uso, desaparece el SE en su dimensión cultural? ¿Si se modifican las prácticas y las costumbres, seguimos hablando del mismo SE? Mirar el vínculo entre un SE cultural y el proceso de construir bienestar, englobados para estas comunidades bajo el concepto de Kūme Lawen y/o el discurso de Kūme Mōgñen del pueblo Mapuche, es mirar una estrategia social de aprovechamiento de la naturaleza, lo que

implica explorar la manera en que cualitativamente se valora a la naturaleza. En este sentido, la gestión del territorio y del uso de los PMNL por estas comunidades, está acompañado de un proceso de legitimación social de actores, proyectos de investigación, conflictos ontológicos, epistemológicos y posiciones de poder diferentes y divergentes. Este caso muestra que la construcción de bienestar, tanto en su diferencia ontológica, como de práctica social, le subyace el proceso social de construcción y posicionamiento político de una estrategia de aprovechamiento y uso de un SE. En este sentido, parte de la sustancia que se encuentra en este fenómeno social y ecológico de uso de PMNL, está compuesta por una variable social y cultural compleja a la vez que dinámica, sin embargo abordable desde un enfoque analítico compuesto en términos disciplinares. Al mismo tiempo creemos son antecedentes importantes que ayudan a definir futuras líneas de investigación socio-ecológicas, relacionadas a la planificación territorial tanto del paisaje, como de la política del bienestar.

AGRADECIMIENTOS. Este trabajo fue patrocinado por los proyectos FONDECYT N° 1151187 y Bridging Ecosystem Services and Territorial Planning: A southern South American initiative” (IAI CRN 3095 con la ayuda de una subvención del Instituto Interamericano por el Cambio Global, con apoyo de la Fundación Nacional de Ciencias de Estados Unidos, Grant GEO-1128040). Agradecemos especialmente el apoyo de la organización Bosque Modelo Panguipulli y del Programa de Salud Intercultural de Panguipulli.

BIBLIOGRAFÍA

Ardila, C., Biersack, A., Castro-Gómez, S., Descola, P., Dussel, E., Escobar, et. al (2011). *Cultura y Naturaleza*. (L. Montenegro, Ed.). Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis. <http://jbb.gov.co/jardin/images/publicaciones/cultura%20y%20naturaleza.pdf>

Azkarraga, J., Max-Neff, M., Fuders, F., Altuna, J. (2011). La Evolución Sostenible (II) Apuntes para una salida razonable. *Academia.edu*. Disponible en: http://www.academia.edu/11987463/La_Evolucion_Sostenible_II

Balvanera P, Uriarte M, Almeida-Leñero L, Altesor A, De Clerck F, Gardner T, Hall J, Lara A, Laterra P, Peña-Claros M, Silva D, Romero-Duque L, Vogl A, Arreola L, Caro-Borrero A, Gallego F, Jain M, Little Ch, Oliveira R, Paruelo J, Peinado J, Poorter L, Ascarrunz N, Correa F, Cunha-Santino M, Hernández-Sánchez A, Vallejos M. (2012). Ecosystem services research in Latin America: The state of the art. *Ecosystem Services* 2:56-70.

Bennet E, Cramer W, Begossi A, Cundill G, Díaz S, Egoh B, Geizendorffer I, Krug C, Lavorel S, Lazos E, Lebel L, Martín-López B, Meyfroidt P, Mooney H, Nel J, Pascual U, Payet K, Harguindeguy N, Peterson G, Preiur-Richard A, Reyers B, Roebeling P, Seppelt R, Solan M, Tschakert P, Tschardtke T, Turner B, Verburg P, Viglizzo E, White P, Woodward G. (2015). Linking biodiversity, ecosystem services, and human well-being: three challenges for designing research for sustainability. *Current Opinion in Environmental Sustainability* 14:76-85.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of A Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.

Bourdieu, P. & Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI Editores.

Butler, C. D., & Oluoch-kosura, W. (2006). Linking Future Ecosystem Services and Future Human Well-being, *Ecology & Society*. Vol. 11, N°1, Art. 30. <http://www.ecologyandsociety.org/vol11/iss1/art30/>

Daw, T., Brown, K., Rosendo, S., Pomeroy, R., (2011). Applying the ecosystem services concept to poverty alleviation: the need to disaggregate human well-being. *Environ. Conserv.* 38, 370–379.

Carpenter, S. R., Mooney, H. A., Agard, J., Capistrano, D., DeFries, et. al (2009). *Science for managing ecosystem services: Beyond the Millennium Ecosystem Assessment*. *Proceedings of National Academy of Sciences, PNAS*. 106(5), 1305–1312. <http://www.pnas.org/content/106/5/1305>

Church, A., Burgess, J., Ravenscroft, N., Blackstock, K., Brady, E., et. al (2011). Cultural Services. *UK National Ecosystem Assessment: Technical Report*, 633–692. <http://uknea.unep-wcmc.org/LinkClick.aspx?fileticket=10%2fZhq%2bgwtc%3d&tabid=82>

Fish, R., Burgess, J., Church, A., & Turner, K. (2011). *Chapter 24: Shared Values for the Contributions Ecosystem Services Make to Human*. *UK National Ecosystem Assessment: Technical Report*, 1183–1194. <http://uknea.unep-wcmc.org/LinkClick.aspx?fileticket=OrzPtSfQ5ng%3d&tabid=82>

Guerry, A., Polasky, S., Lubchenco, J., Chaplin-Kramer, R., Daily, G., Griffin, R., Ruckelshaus, M., Bateman, I., Duraiappah, A., Elmqvist, T., Feldman, M., Folke, C., Hoekstra, J., Kareiva, P., Keeler, B., Li, S., McKenzie, E., Ouyang, Z., Reyers, B., Ricketts, T., Rockström, J., Tallis, H., Vira, B. (2015). Natural capital and ecosystem services informing decisions: From promise to practice. *PNAS* 212(24): 7348-7345.

Harpinder Sandhu, Sukhbir Sandhu. 2014. Linking ecosystem services with the constituents of human well-being for poverty alleviation in eastern Himalayas. *Ecological Economics* 107: 65-75.

Instituto Nacional de Estadísticas, INE. (2003). *Censo 2002: Síntesis de resultados*.

Disponible en: <http://www.ine.cl/cd2002/sintesisencensal.pdf>

Iniesta-Arandia, I., García-Llorente, M., Aguilera, P., Montes, C., Martín-López, B. 2014. Socio-cultural valuation of ecosystem services: uncovering the links between values, drivers of change, and human well-being. *Ecological Economics* 108:36-48.

Jackson, M. (1983). Knowledge and the Body. *Man* 18, N°2, pp. 327-45

Kull, C. A., Arnauld de Sartre, X., & Castro-Larrañaga, M. (2015). The political ecology of ecosystem services. *Geoforum*, 61, 122–134.

<http://doi.org/10.1016/j.geoforum.2015.03.004>

Max-Neef, M., Elizalde, A., & Hopenhayn, M. (1993). *Desarrollo a Escala Humana*.

Editorial Nordan-Comunidad e Icaria Editorial. Disponible en: http://www.max-neef.cl/descargas/Max_Neef-Desarrollo_a_escal_a_humana.pdf

Millennium Ecosystem Assessment, 2005. Ecosystems and Human Well-being: Synthesis.

Miranda, A., Altamirano, A., Cayuela, L., Pincheira, F., & Lara, A. (2015). Different times, same story: Native forest loss and landscape homogenization in three physiographical areas of south central of Chile. *Applied Geography*, 60, 20–28.

<http://doi.org/10.1016/j.apgeog.2015.02.016> Island Press, Washington, DC.

Montañés, M. (2013). *Diseño científico de muestras estructurales*. Dialnet. Actas Del 2º Congreso Nacional Sobre Metodología de La Investigación, en Comunicación 4. Vol. 4 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4229896>

Nahuelhual L., Laterra P., Villarino S., Mastrángelo M., Carmona A., Jaramillo A., Barral P., Burgos N. (2015). Mapping of ecosystem services: missing links between purposes and procedures, *Ecosystem Services* 13: 162-172.

Ostrom, E. (2009). A general framework for analyzing sustainability of social-ecological systems. *Science* (New York, N.Y.), 325(5939), 419–22.

<http://doi.org/10.1126/science.1172133>

Polasky, S., Segerson, K. (2009). Integrating ecology and economics in the study of ecosystem services: some lessons learned. *Annual Review of Resource Economics*, Volumen: 1, Páginas: 409-434, doi: 10.1146/annurev.resource.050708.144110

Skewes, J. C., Guerra, D., Rojas, P., Mellado, A. (2011). ¿La memoria de los paisajes o los paisajes de la memoria? *Desenvolvimiento E Meio Ambiente*, 23, 39–57., 39–57.

Suich, H., Howea, C., Mace, G. 2015. Ecosystem services and poverty alleviation: A review of the empirical links. *Ecosystem Services* 12: 137-147.

Xu, H., Zheng, H., Chen, X., Ren, Y., Ouyang, Z. 2016. Relationships between river water quality and landscape factors in Haihe River Basin, China: implications for environmental management. *Chinese Geographical Science*, 26(2): 197–207. doi: 10.1007/s11769-016-0799-9

DISCUSIÓN Y CONCLUSIÓN.

1. Contexto.

Este trabajo tuvo como objetivo metodológico integrar en el análisis del *proceso de construcción de bienestar* -a través de la relación de las personas con la naturaleza-, tanto el enfoque de servicios ecosistémicos, como parte de *la teoría de la acción* que algunos autores trabajan en sociología⁸. Los principales elementos de este análisis son el concepto de **Servicio Ecosistémico (SE), Servicio Ecosistémico Cultural (SEC), Práctica Social: habitus y campo social** y por último, **Bienestar local**. Este último lo entenderemos como parte del tejido social que aporta en el proceso de construir y sostener la propia *economía del bienestar* a lo largo del tiempo -en el territorio-, a través de estrategias de satisfacción de necesidades o **satisfactores**.

El análisis de lo social nos invita a evaluar la relación de las personas con la naturaleza, como un análisis que debe hacerse desde diversos puntos de partida y de final. Esto indica la siguiente hipótesis: una *economía del bienestar* debería variar de acuerdo al territorio y sobretodo, de acuerdo a la ontología de la naturaleza (Ardila et al., 2011) de cada comunidad. Cuando hablamos de inicio, en particular nos referimos al origen del “Ser” o “sujeto” en términos racionales y también de manera objetiva, física, en un territorio. Cuando hablamos de fin, nos referimos específicamente a los actos consumados, realizados, objetivos en un territorio. La práctica y su huella. En ese sentido, el paso del Ser por un territorio se entiende como un trayecto, un movimiento desde su origen, hasta su fin. El medio por el cual transita el Ser, es tanto su paisaje (Skewes, Guerra, Rojas, & Mellado, 2011), su estructura racional y las normas sociales que le dan forma (Araujo, 2009). Los tres en complicidad ontológica (Bourdieu, 2005) donde la lucha por dominar opera en dos niveles: 1. Dominar la propia economía del bienestar y 2. Dominar el espacio que legitima la economía del bienestar. La capacidad de las personas para intervenir la realidad a través de sus decisiones, nos lleva a las prácticas sociales que componen el campo social y el habitus que allí surge (Fig. 3, capítulo 1). La estructura racional, una vez explorada, muestra las disposiciones y capacidades de los grupos hacia su entorno, en ese sentido se

8 En particular nos referimos al trabajo de sociólogo francés Pierre Bourdieu y sus aportes conceptuales *habitus y campo social*.

define en parte el tipo de bienestar que pretenden. Tanto sus acciones, como la manera de explicar el mundo nos remiten a sus estrategias de satisfacción de necesidades, las cuales por un lado son evidencia de cómo construyen bienestar y por otro lado, son evidencia de una práctica y del campo donde “juega” esa batería repleta de percepciones, normas y disposiciones tanto físicas, como mentales que Bourdieu llamó *habitus*.

Para nosotros dichas prácticas constructoras de bienestar tienen dos grandes polos de discusión: 1. Bienestar local y 2. Servicios Ecosistémicos como enfoque de conservación de la naturaleza. Nuestro caso de estudio, presenta antecedentes respecto a que el proceso de construcción de bienestar local, está sostenido por un tejido social que permite el desarrollo de un *habitus* estructurante de estrategias de satisfacción acorde con la conservación. Esta lógica se puede observar en la operativa interna del programa de salud intercultural. El programa necesita de manera fundamental bosques, cuerpos de agua, praderas y personas que puedan leer y reconocer según tradición mapuche el entorno natural. De tal forma que tengan acceso a la salud como ellos la entienden. En este sentido hay una co-producción entre el programa y el territorio para proveer y producir el bienestar que se consigue a través del uso del SE PMNL. Quiéranlo o no, la gente que aporta y trabaja en el programa monitorea su entorno natural consecutiva y periódicamente. En ese sentido, desarrollan una institucionalidad y una normativa social con base cultural para adaptarse a la situación de crisis socio-ambiental que constituye la pérdida del SE cultural. La complejidad ecológica está abordada y entendida tanto en su dimensión técnica, como en su dimensión cultural por el pueblo mapuche, de tal forma que hay una sintonía entre la complejidad social y la ecológica, una suerte de equilibrio socio-ecológico, similar a lo que proponen algunos autores como método para abordar fenómenos socio-ambientales negativos (Armitage et al., 2009).

Por su parte el concepto **satisfactor**, surge como operativo y conducente para entender una práctica de la economía del bienestar, especialmente en su dimensión política. Los marcos de MEA e IPBES, aportan en entender el territorio desde un análisis biofísico, pero no aspiran a interpretar la “acción social” que hay detrás de las prácticas antrópicas que dan

vida al campo socio-político de la “salud” y de la “planificación territorial” (Fig. 6). Esto deja un espacio para acoplar -literalmente- enfoques que aborden lo social de manera operativa. Justamente porque la complejidad sugerida por los fenómenos socio-ecológicos multi-escala, pluridimensionales y -por desgracia muchos de ellos- trans-generacionales (Azkarraga, Max-Neff, Fuders, Altuna, 2011) exigen un foco interpretativo al mismo nivel. En ese sentido el aporte desde la sociología por ejemplo, es variado. La complicidad ontológica sugerida por Bourdieu (2005), el análisis de cómo las normas dan forma a los usos y abusos en que incurren aquellos sujetos a realidades sociales particulares (Araujo, 2009) y la visión de paralaje sugerida por Zizek (2011), son sólo algunas de las propuestas de un alarga lista en ciencias sociales y filosofía. Nosotros nos quedamos con la dimensión política.

Analizar esta dimensión política del proceso de construcción de bienestar local de las comunidades que participan del Programa de Salud Intercultural del CESFAM de Panguipulli, parte por entender una gran diferencia del pueblo mapuche, con la visión de Estado que propone la administración pública en Chile. Avanza más a ser una divergencia/diferencia que una diferencia simplemente. El territorio es el patrón común y la divergencia distintiva, es la operación racional de interpretar la realidad, ahí se separan. Algunas normas las unen, como el convenio 169 de la OIT y el mismo decreto del ministerio de salud que le da vida a los programas de salud intercultural indígena de Chile. Sin embargo, el campo social de la “salud” para el pueblo mapuche, incluye la “planificación territorial” y la “conservación del paisaje”, en gran medida no pueden verlo por separado. Es constantemente una zona de conflicto. En ese sentido, la visión en paralelo desde la administración pública no puede ver ambos campos como un todo, necesita separarlos. Esta divergencia quizás se relaciona con los satisfactores más relevantes del proceso de construcción de bienestar local, y podría explicar por qué son sumamente activos en términos políticos (programa de salud intercultural, mesa de salud intercultural, agentes culturales) (Fig. 5, capítulo 1). En principio porque satisface la necesidad de participación y entendimiento, lo que deja espacio no sólo para que los discursos sean escuchados y eventualmente sus prácticas encaminadas hacia la concreción, sino que

también dan espacio para la participación interna y todo lo que eso trae consigo, como la elaboración de estrategias sociales que construyen confianza que algunos autores identifican dentro de la literatura de capital social (Yip et al., 2007).

Si todo partiera desde la dimensión política, podríamos decir que la conservación del SE pasa por la actual y compleja construcción social que hay detrás de todo el proceso de construcción de bienestar, tanto del Programa de Salud Intercultural, como de la actual interpretación de la visión y práctica mapuche -que hace el mismo grupo humano- del uso de plantas medicinales y otros productos no maderables del bosque. Uno de los aportes de este trabajo radica en la propuesta analítica compuesta entre el enfoque de servicios ecosistémicos, teoría de la acción social y la teoría de las necesidades humanas fundamentales. Esta propuesta ayuda a rastrear en un campo social determinado la dimensión política y su expansión hacia otros campos. La complicidad ontológica de Bourdieu es uno de los lados del corazón del conflicto y se hace visible -literalmente- cuando integramos al análisis la variable “entorno natural”, “naturaleza” o “medio ambiente” (Anexo 1, Foto 1). Es decir, cuando integramos el territorio. Dicha complicidad no presiona e inscribe sólo el cuerpo de las personas y el cuerpo social, también lo hace con el medio ambiente (Anexo 1, Fotos 1, 2, 3). La continuidad de las presiones antrópicas dejan huella y rastro en los 3 cuerpos, en nuestra opinión, es necesario un marco que considere los tres. El proceso de construcción de bienestar pareciera pasar por los tres cuerpos, tal como lo indica la Figura 6.

Figura 6



Esquema de construcción propia. Se utiliza a modo de ejemplo el marco de MEA, más la teoría de necesidades humanas fundamentales, con la intención de analizar el proceso de construcción de bienestar local.

2. El método y los resultados.

El método de recolección de información tuvo un enfoque de registro etnográfico. Se utilizó la técnica de entrevista en profundidad para reconstruir *historias de vida*. Esto permitió levantar significados y significantes desde lo cotidiano, con perspectiva histórica; aquellas subjetividades particulares que aportan a componer al territorio, tanto en sus discursos, como en sus prácticas. Las historias de vida como herramientas de análisis, aportaron de manera que pudiéramos entender parte de la biografía del territorio a través de nueve entrevistados y todo el trabajo de campo que subyace. Desde las experiencias, costumbres y relatos de las personas fueron apareciendo indicios -fundamentalmente discursivos- que ayudan a explicar el por qué de algunas percepciones y prácticas. A su vez, las percepciones y disposiciones generales ubicadas dentro del habitus, van dejando rastro tanto en las personas, como en el territorio. En ese sentido, el campo social de conflicto es divergente, dicotómico entre participantes o jugadores que no comparten la misma visión de mundo como la que existe en el pueblo

mapuche. Es decir, el conflicto existe dos veces: el uso del territorio para el pueblo mapuche implica gestión de la salud, planificación del paisaje y conservación de recursos naturales, mientras que para el Estado Chileno, la salud no tiene relación -hasta el momento- con el paisaje. Son visiones en paralelo, donde un cambio en la posición del observador, hace que cambie la manera en que se entiende la realidad (Zizek, 2011). No es posible conversar. De esta manera, el campo social se ve interpelado por posiciones políticas relativamente ciegas, al menos de un ojo, dando así, posibilidad de hacer “gravitar” el campo a conveniencia de la posición que se ocupa. Los elementos que facilitan la gravitación en el campo, son elementos políticos y de orden social, principalmente el *habitus*. Por ejemplo, los tránsitos del flujo de SE Productos de Medicina Natural Local, gravitan en el campo social de la salud-espiritualidad-paisaje para el pueblo mapuche, área muchísimo más amplia que la salud como la entiende el Estado Chileno. En ese sentido, las redes que sostiene dicho tránsito alimentan la dimensión económica, cultural y ambiental de este territorio. A su vez dichas redes se sostienen por las costumbres y disposiciones sociales arraigadas en las comunidades mapuches. En particular, el programa de salud intercultural gatilla la conservación y la operativización de estas costumbres, dando como resultado un tránsito de hierbas medicinales, saberes, personas y técnicas, todas contenidas en este territorio. Un servicio ecosistémico profundamente cultural.

Una vez dentro de las historias de vida, con cierta rapidez comenzaron a aparecer percepciones que reafirman el conflicto y la pérdida de un flujo cultural. La necesidad de fortalecer o replicar iniciativas que rescaten conocimientos tradicionales del pueblo mapuche, así como también la percepción positiva de resignificación de rol y estatus a propósito de la importancia y jerarquía que ocupan dentro de la sociedad mapuche los conocedores/as sobre temas relacionado al campo de la salud-espiritualidad-paisaje, son indicios de sujetos formados por otras normas, precisamente normas establecidas en otro campo social. Surge entonces la construcción del bienestar local como un espacio de conflicto y posicionamiento político, básicamente porque representa una práctica social puntual: la economía del bienestar propia. Aquellas valoraciones sociales que definen lo que una sociedad estima correcto ser, tener, hacer y estar, se constituyen a través de

estrategias puntuales, que satisfacen las disposiciones de los cuerpos y del territorio de tal forma que se reproduce una costumbre y una manera de interpretar-relacionarse con el entorno natural. En ese sentido, descifrar la realidad social en clave sociológica, a través del marco teórico propuesto por Bourdieu, presenta el concepto de complicidad ontológica como fundamental para interpretar la disposición social de un grupo y la orientación de orden social que explica las eventuales estrategias de satisfacción de necesidades. Aquí el concepto de servicio ecosistémico y en particular la idea de servicio ecosistémico cultural toma fuerza, ya que el sentido práctico detrás del habitus identificado en este territorio, dispone a las personas y a la comunidad a desarrollar estrategias que les permita conservar desde el territorio (plantas, ríos y bosques -entre otros-), hasta las personas y los saberes/técnicas que portan. El caso de las parteras es emblemático.

El enfoque de servicio ecosistémico es muy útil para interpretar un beneficio de la naturaleza que surge cooperativamente a través de las prácticas sociales de un pueblo (Armitage et al., 2009; Vokou et al., 2014). A nivel analítico la combinación de enfoques entre la economía ecológica, la sociología y el desarrollo a escala humana, permiten desplegar un marco que visualiza un fenómeno bastante complejo. Al identificar sus características sociales (habitus y campo social), ecológicas (PMNL) y políticas (satisfactores), visualizamos tanto su estructura más rígida (instituciones), como aquellas funciones más dinámicas (como los flujos). Se revela el proceso de construcción de bienestar local como un proceso social tremendamente político y repleto de conflictos, tanto afuera del grupo, como dentro de él. Las particularidades del territorio de Panguipulli y su historia, por cierto que aportan a que esto sea así. No obstante, el mismo hecho que el campo social de construcción de bienestar para el pueblo mapuche y toda la gente que valora los beneficios que entrega el programa de medicina-intercultural, sea un espacio de posicionamiento político, es evidencia de lo invisibilizado que está para otros grupos que gravitan en otros campos sociales, constituidos por otro orden, como es el caso del Estado Chileno o cualquier familia de Santiago, por ejemplo.

2.1. Biograma/Historias de vida:

Las entrevistas se llevaron adelante a través de un hilo conductor, precisamente, construir un biograma. La construcción la realizaba el entrevistado y debía considerar aquellos eventos más importantes en cada etapa de la vida, pero especialmente relacionados con los productos de medicina natural local. Las instituciones como la familia, el estado, el ejército, el sistema de salud, etc., aparecen de manera que no se pueden evitar ni soslayar (Anexo 2). Es decir, se presentan consecutivamente en los relatos y los entrevistados transitan su devenir apoyados en sus creencias, memorias y seres queridos. Llevando adelante prácticas acorde con esto, logran transitar con no pocos problemas y tribulaciones por una época oscura como lo fue la dictadura militar que hubo en Chile (1973-1990). Las crisis económicas y los problemas para mercantilizar la vida rural en el campo, tampoco liberan a los sabios/as de plantas medicinales. Muchos de ellos resignificaron sus roles dentro de las comunidades porque siempre supieron qué pastito era qué planta, ya sea porque aprendieron por tradición familiar, profetizado por alguna revelación onírica o por iniciativa propia. Lo relevante es que socialmente en estos grupos es altamente valorado quien sabe leer o interpretar a la naturaleza. Todas las personas entrevistadas presentaron una relación intensa con la medicina natural. Por intenso nos referimos a que absolutamente todos a lo largo de la vida mantuvieron una relación íntima con la medicina natural, alojándola en el seno de sus hogares, buscando soluciones a través del *lawen* para los diversos vaivenes que una familia puede sortear. La estrategia sirvió eventualmente para todo a lo largo de la vida. Al mismo tiempo, participaron siempre de sus comunidades ya sea aprendiendo alguna técnica, a reconocer o cultivar alguna especie en particular. Con la aparición del programa de salud intercultural, la convocatoria fue automática, sobretodo porque ya existían iniciativas similares en el territorio, como el caso también emblemático de las *tejedoras* de Liquiñe. La combinación de iniciativas fortaleció todas las mesas de discusión que hay en Panguipilli -asociadas a Postas rurales- y que tenían algo de relación con el mundo de la medicina en el pueblo mapuche. Otra evidencia del pulso político de este territorio.

Revisando el biograma (Anexo 2), se puede notar que no todos pudieron “anclar” directamente los PMNL con las etapas de la vida que se sugerían para construir el

biograma. Sin embargo, muchos de ellos mencionan la pobreza del campo y lo difícil que es vivir consiguiendo recursos mínimos para obtener un cierto nivel de bienestar. Si bien reconocen que estos hitos están directamente relacionados con el *lawen* o los PMNL porque siempre han estado ahí disponibles para ellas y ellos, y aunque no son suficiente para evitar desgracias importantes, siempre son un refugio consolador. Hay fe en la *plantitas* y en la fuerza de la tradición mapuche. El cómo alguien tiene fe respecto de algo, está en la base de un sistema de creencias y ordena a los sujetos en una sociedad (Weber, 1964). En otras palabras, los PMNL, el servicio ecosistémico, revela algo particular, quizás único y propio de este territorio, a saber: la fe en la *plantita* no protege contra la pobreza, la violencia, el alcoholismo o el terrorismo de Estado, pero sí alivia el dolor, enseña “secretos” de naturaleza y ayuda a sobrevivir. Hacia el final de la vida de los entrevistados, prácticamente todos pueden “anclar” con naturalidad los PMNL, porque comienza su participación en el programa de salud intercultural. El agente gatillador de la “sustancia” cultural pseudo-latente emerge y ayuda a consolidar a las personas y eventualmente a la comunidad. Se producen en la medida que producen con la naturaleza.

Tanto la primera como la segunda mitad de la vida acusa a primera vista el pulso emocional que vivió esta generación, fuertemente marcado por hitos como el golpe militar, la pobreza, la falta de recursos, y la familia. A lo largo de los relatos surge una relación con la naturaleza de refugio y de consuelo. Relación que se fortalece y se refuerza hacia el final de la vida a propósito de posibilidades de desarrollo nuevas, básicamente temas viejos, pero revividos por la necesidad de recuperar técnicas de vida (construcción de bienestar) que las y los formaron en la medida que les entregaba mucha felicidad en el pasado, se entiende entonces el por qué de la capacidad de consuelo. Es decir, apoyado por una valoración positiva de parte de la tradición mapuche, los recursos, servicios o beneficios que la naturaleza provee siempre fueron vistos y especialmente “bien vistos”.

2.2 Reminiscencia.

Las reminiscencias (Anexo 3) actuaron como pivote de los recuerdos y las disposiciones sociales generales durante el transcurso de las entrevistas. Además de operar como un recurso lúdico, funcionó como medio para que expresaran creativamente intensidades emocionales. Tal es el caso especial de la señora Herminda, que al final de una serie de difíciles entrevistas, accedió a contar en relato oral un cuento que llamó “el celo”, particular historia cargada de sentimientos negativos. Otro caso especial fue el de Helena, que muy orgullosamente convirtió su reminiscencias en un momento para poder ocupar y mostrar su más preciada herencia, el traje mapuche heredado por su abuela (Foto 4). Cabe destacar que los relatos orales como reminiscencias, fueron momentos de extrema confianza que los entrevistados/as regalaban al entrevistador, tal fue el caso de Camilo, quien expuso su historia sobre cómo le revelaron el mensaje onírico de que se iría de esas tierras (Cañete, Temuco), para llegar a otras (Liquiñe, Panguipulli) y convertirse en *huesero* o componedor de huesos. Relato que él mismo nombró “La carne y un sueño profético”. La importancia de los sueños en el pueblo mapuche tiene una jerarquía superior en tanto explicación de la realidad para ellos. De acuerdo a su cosmología, los mensajes más importantes para ellos llegan a través de este medio. Precisamente porque no son ellos -las personas- quienes sueñan, sino el *pullú*⁹ (Anwandter, 2001)

3. Limitaciones metodológicas.

Trabajo exploratorio de enfoque exclusivamente cualitativo, realizado sólo con las comunidades mapuches que trabajan con el programa de salud intercultural, faltaron representaciones de otras etnias locales del territorio de Panguipulli (colonias alemanas, comunidades chilenas, etc.). Su principal déficit es justamente la representatividad étnica a lo largo de la comuna. Sin embargo, como estudio de caso, se sostiene por sí solo, ya que el fenómeno de construcción de bienestar a través del programa es sin duda un fenómeno social complejo y que afecta un amplio espectro de la comuna, así como también a una buena proporción de los habitantes de Panguipulli: las comunidades mapuches.

⁹ *Pullú* significa “Alma” en mapudungún.

4. Aportes al desarrollo del tema.

Combinación de enfoques teóricos, recuperación de la discusión de una teoría del bien en economía política -necesidades y no preferencias-, presentando el concepto de *economía del bienestar*. Discusión previamente levantada por Sen, Doyal & Gough, Nussbaum y Max-Neef, cuya principal crítica a la economía hegemónica del siglo XX es que oculta una antropología y una ética particular, al desestimar en economía el estudio de las necesidades humanas en favor de ideas simplistas¹⁰, tomando como supuesto que el mercado es el mejor informante, por lo tanto es -según esta corriente de la economía- mucho más objetivo estudiar preferencias ya que estudiar los intercambios establecidos en el mercado, en ausencia de regulaciones, son por definición justos. Como ya no hay espacio para juicios de valor, se renuncia al estudio de las necesidades a propósito de su complejidad, entre otras cosas (Groppa, 2005). En ese sentido, el principal aporte de este trabajo radica en la combinación de enfoques, e integración de áreas de estudio, como la sociología, la economía ecológica y el análisis de la economía del bienestar como discusión en economía política, justamente para abordar la complejidad de lo social, en tanto, ecosistemas, economía y prácticas sociales.

5. Hipótesis.

Las evidencia que encontramos apoyan la hipótesis respecto a cómo construyen bienestar las comunidades locales asociadas al programa de salud intercultural de Panguipulli. Efectivamente es un proceso social complejo que aporta en varias dimensiones (cultural, económico, ambiental y político) para satisfacer la necesidad de construir bienestar y posicionar la propia economía del bienestar. En ese sentido, los satisfactores identificados, apuntan hacia un proceso que ante todo es político y de lucha. Se intenta fervientemente la legitimación en el territorio. Razón por la cual buscan posicionarse políticamente en él a través del rescate y la aplicación de prácticas ancestrales, pero ahora proyectadas a través de la institucionalidad que aporta el programa de salud intercultural. El servicio ecosistémico PMNL tiene un soporte y un sentido cultural profundo, pero ahora identificado a través de los entrevistados como un beneficio que se está perdiendo en gran

¹⁰ *Homo oeconomicus*

medida, en principio porque cada vez hay menos personas que saben sobre el tema. Francamente hay técnicas y saberes que han quedado en el olvido, otro antecedente que explica la percepción negativa respecto al tema y la necesidad de posicionarse en el territorio como actores de un campo social casi de uso exclusivo mapuche, pero inevitablemente afectado por presiones antrópicas.

6. Conclusión.

El posicionamiento político y la construcción de bienestar local van de la mano en este proceso social y ecológico complejo. La identificación de actores relevantes -de parte de la propia comunidad- para fortalecer el flujo de beneficios que provee el servicio ecosistémico, más la exploración sobre *habitus y campo social* en teoría de la acción, son clave para interpretar el proceso de dominación y legitimación de la propia economía del bienestar. El flujo de un servicio ecosistémico cultural puede rastrearse a través de las percepciones que se tienen en un territorio sobre el beneficio puntual de interés. Sin embargo, es mucho más claro rastrear la dimensión política de un servicio ecosistémico cultural, a través del concepto de *satisfactor* y el aporte concreto que este genera a un proceso de construcción de bienestar. Acoplamientos con otras teorías es deseable para profundizar en casos como este, pero en particular se recomienda analizar la dimensión política cuando se trata de servicios ecosistémicos culturales, ya que la posibilidad de conservar y gestionar eficientemente el entorno natural, tendrá su correlato en las estrategias con las que los grupos humanos construyen su bienestar, es decir, la economía política del bienestar como foco de análisis para estudiar procesos socio-ecológicos complejos, es clave para abordar inicialmente estos fenómenos socio-ambientales multi-escala y pluridimensionales.

BIBLIOGRAFÍA.

- Anwandter, R. *El Verdadero Sueño Americano* CEO-Chile, Santiago de Chile, 2001.
- Araujo, K. *Habitar lo social, usos y abusos en la vida cotidiana en el Chile Actual*. Oxfam, LOM, Santiago de Chile, 2009.
- Ardila, C., Biersack, A., Castro-Gómez, S., Descola, P., Dussel, E., Escobar, A., Ulloa, A. (2011). *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia* (L. Montenegro, Ed.). Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, Bogotá. Disponible en:
<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/279.pdf>
- Armitage, D. R., Plummer, R., Berkes, F., Arthur, R. I., Charles, A. T., Davidson-Hunt, I. J., Wollenberg, E. K. (2009). Adaptive co-management for social-ecological complexity. *Frontiers in Ecology and the Environment*, 7(2), 95–102. <http://doi.org/10.1890/070089>
- Azkarraga, Max-Neff, Fuders, Altuna, J. (2011). *La Evolución Sostenible (II): Apuntes para una salida razonable*. Disponible en:
<http://www.clubderomagv.org/debates/20120511/20120511evolsos2.pdf>
- Bourdieu, P., Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Editorial Siglo XXI.
- Groppa, O. (2004). *Las necesidades humanas y su determinación : los aportes de Doyal y Gough, Nussbaum y MaxNeef al estudio de la pobreza* [en línea]. Documento inédito. Universidad Católica Argentina. Instituto para la Integración del Saber. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/investigacion/necesidades-humanas-determinacion-groppa.pdf>
- Skewes, J. C., Guerra, D., Rojas, P., & Mellado, A. (2011). ¿La memoria de los paisajes o los paisajes de la memoria? *Desenvolvimento e Meio Ambiente* (Editora UFPR) 23: 39-57
<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/made/article/viewFile/20774/14454>
- Vokou, D., Dimitrakopoulos, P. G., Jones, N., Damialis, A., Monokrousos, N., Pantis, J. D., & Mazaris, A. D. (2014). Ten years of co-management in Greek protected areas: An evaluation. *Biodiversity and Conservation*, 23(11), 2833–2855.
<http://doi.org/10.1007/s10531-014-0751-1>
- Weber, M. (1964). The Sociology of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 3(2), 268. <http://doi.org/10.2307/1384523>
- Yip, W., Subramanian, S. V, Mitchell, A. D., Lee, D. T. S., Wang, J., & Kawachi, I. (2007). Does social capital enhance health and well-being? Evidence from rural China. *Social Science & Medicine*, 64(1), 35–49. <http://doi.org/10.1016/j.socscimed.2006.08.027>
- Zizek, S. (2011), *Visión de paralaje*. Ed. Fondo de cultura económico, EFE, México.

ANEXOS.

1. Fotografías:



Foto 1 (propia). Panguipulli ciudad. Mural que hace alusión al pueblo mapuche, en tanto se organiza y defiende a su cultura y a su “naturaleza”.



Foto 2 (propia). Panguipulli ciudad. “Aguas libres de peces gordos”



Foto 3. Ruta noreste lago Panguipulli



Foto 4. (Propia)
Reminiscencia - “Herencia”.
Helena Catripán.
Panguipulli, sector Coihueco, lago Panguipulli.

2. Biograma.

Primera mitad de la vida de los entrevistados

Entvs	Territorio	5 – 10 años	10 – 15 años	15 – 20 años	20 – 25 años	25 - 30 años	30 - 35 años
Dom	Pocura	Abuela y Naturaleza Pastitos Tradiciones	Santiago Patrona Aprendizaje	Santiago Hijos ajenos Cuidar Lawen	Santiago Renovar Volver Hijos propios	Santiago Ida y vuelta Hijos Tradicición	Volver Reencontrar Tierra Lawen
Ruth	Liquiñe	Hermanos Soledad el campo Pastitos	Soledad- Naturaleza Trabajo Pastitos (recorrido)	Silencio No querer contar Violencia hierbas para la pena	Dolor No hablar Hijos Terrorismo hierbas para el olvido	Hijos Campo Lawen Aprender Pobreza	Hijos Trabajo Lawen Pobreza
Hele	Coihueco	Abuela y campo Pastitos	Abuela Tradicición Herencia	Muerte Herencia lawen	Dictadura Familia Hijos	Hijos Campo Pobreza Dictadura	Campo Pobreza Dictadura
Cam	Trafún	Cañete campo comunidad	Trabajo Abuelos comunidad	Trabajo Soledad	Trabajo Campo Familia	Dictadura Trabajo Pobreza	
Arm	Punahue	Soledad Naturaleza Campo	Trabajo Soledad- Naturaleza	Trabajo Soledad- Naturaleza Violencia	Trabajo Soledad- comunidad Violencia	Pobreza Dictadura Terrorismo Campo- protección	Pobreza Dictadura Búsqueda de saberes
J y H	Pullingue	Familia Ancestros Naturaleza Pastitos	Familia Ancestros Ritos Pastitos Curar	Hijos y medicina Tradiciones	Hijos Educación Salud Tradiciones	Hijos Protección Dictadura Pérdida	Falta Carenacia Silencio
Osc	Llongahue Bocatoma	Abuelos Naturaleza Pastitos	Escuela Naturaleza Explorar	Explorar Ciudad Saberes	Campo Saberes	Pobreza Dictadura	
Herm	Trafún chico	Abuelos Naturaleza Salud	Tradicición Naturaleza Curar (externo)	Aprender Experiencia Sanar (interno)	Enfermos Agradecer Lawen Perseguida	Enfermos Muerte Otros mundos Terror	Experiencia Lawen Sanar maldad
Nidia	Tranguil	Naturaleza Ancestros Salud	Escuela Naturaleza Cuidar	Escuela Familia Progreso	Familia Hijos Aprender	Hijos Trabajo Lucha	Hijos Salud Mujer

Segunda mitad de la vida de los entrevistados

Entvs	Territorio	35 – 40 años	40 – 45 años	45 – 50 años	50 – 55 años	55 - 60 años	60 - 65 años
Dom	Pocura	Hijos, soledad	Nuevos proyectos, lawentuchefe	Nuevo rol Felicidad Respeto	Naturaleza Tranquilidad Belleza	N/A	N/A
Ruth	Liquiñe	Hijos, soledad, alcoholismo	Tejedoras, Lawentuchefe	Nuevo rol, nuevas esperanzas	N/A	N/A	N/A
Hele	Coihueco	Familia, hijos, herencia	Nuevos proyectos, Medicina intercultural	Nuevo rol Medicina intercultural	Nueva vida Salud Emprendimiento	N/A	N/A
Cam	Trafún	Nueva vida Nuevo rol Nueva tierra	Comunidad Liderazgo Huesería	Medicina intercultural	Reconocimiento Nuevo rol	Campo Respeto Naturaleza	Liderazgo Comunidad
Arm	Punahue	Trabajo Esfuerzo Pobreza	Familia nuevos proyectos	Emprendimiento Familia	Hijos Nuevas esperanzas	Hongos viejos-nuevos saberes	N/A
J y H	Pullingue	Hijos Recuerdos y tratamientos caseros	Nostalgia de saberes perdidos	Esperanza en las hijas	N/A	N/A	N/A
Oscar	Llongahue Bocatoma	Terrorismo Violencia Bosque un refugio	Naturaleza y salud Lawen	Programa de salud intercultural	Lawen Respeto Búsqueda de saberes	N/A	N/A
Herm	Trafún chico	Olvido y pena resentir Hierbas malas	Espíritus Hierbas malas Muchos enfermos	Olvido Callar lawen secreto	Violencia Cárcel Lawen protegido	Soledad-comunidad Programa de salud intercultural	Lawen y vecinos Olvido
Nidia	Tranguil	Salud y Jardín	Consultorio de Neltume Apoyo y conocimiento	Medicina y huerto Hijos Yo.	N/A	N/A	N/A

3. Reminiscencia.

Persona	Territorio	Reminiscencia	Observación
Dominga	Pocura	Naturaleza y abuela	Poema propio - romántico-
Ruth	Liquiñe	Salir a buscar pastitos	Paseos de reconocimiento de hierbas medicinales
Helena	Coihueco	El traje mapuche de su abuela	Herencia, orgullo
Camilo	Trafún	La carne y un sueño profético	Relato oral sobre cómo se convertiría en husero
Armando	Punahue	La ruta de los hongos	Emprendimiento
Juan y Helena	Pullingue	Sabiduría perdida	Fotos y recuerdos
Oscar	Llongahue (BocaToma)	Hoja de Laurel	Ramos de hierbas medicinales del huerto
Herminda	Trafún chico	El cielo	Relato oral de rabia y resentimiento
Nidia	Tranguil	La tierra y la pala	Una jornada de trabajo en su jardín
9 entrevistados	Panguipulli	Escritos, relatos orales, hojas de árbol, actividades y fotografías.	Ejercicio de asociación libre.