

1. Etnobotánica visual participativa, ecofeminista y posthumanista: una contribución metodológica en el caso del territorio de Guacamayas, Colombia¹

Ana Beltrán-Cuartas²
Suzi Hutchings³

Resumen

La región de los Andes ha sido testigo de una disminución del conocimiento sobre las plantas medicinales debido a la deforestación, la migración a los centros urbanos y la muerte de expertos en medicina tradicional. Este es el caso de Guacamayas, una comunidad rural de los Andes nororientales colombianos, donde en 2009 la primera autora buscó contribuir a la preservación de este conocimiento mediante un estudio etnobotánico. Surgieron ideas valiosas que revelaron que las mujeres eran las principales portadoras y transmisoras de este conocimiento. Sin embargo, este estudio tuvo limitaciones metodológicas que

1 Este artículo se deriva de la investigación doctoral *Women's healing knowledge and sacred plants in Guacamayas, Colombia*, realizada en The Royal Melbourne Institute of Technology University (RMIT University) gracias a la Australian Technonology Network (ATN)-LATAM Scholarship.

2 Bióloga. PhD en Media and Communication RMIT University, Melbourne, Australia.

3 Profesora en Swinburne University of Technology, Melbourne, Australia.

impidieron un análisis cultural más completo. En vista de esto, en 2020, las autoras, junto con Olivia Guntarik⁴, desarrollaron un enfoque teórico y metodológico de cuatro aristas basándose en la etnobotánica, el ecofeminismo, la antropología visual y el posthumanismo. Bajo este paraguas teórico multidisciplinario, propusimos una convergencia de métodos participativos de la antropología visual y la etnobotánica que integrara un enfoque de género y posthumanista. Con base en una perspectiva poscolonial, coprodujimos conocimiento teórico con el de los sabedores y otros participantes de la investigación. Esto lo logramos a través de una etnografía visual digital y un proceso de transferencia de medios. Cuatro videos etnográficos surgieron de este proceso colaborativo que se centró en revelar las narrativas de cuidado de los participantes en sus propias palabras, desde sus propias voces. Nuestro enfoque en cuidados es importante porque es una categoría transversal, pues 1) nuestras colaboradoras sabedoras interactúan con humanos y no humanos a través del cuidado y 2) desde la perspectiva de una biología de la conservación, que incluye un alcance ecofeminista, la conservación del medio ambiente está asociada con prácticas de cuidado que son en su mayoría realizadas por mujeres. Por lo tanto, nuestro enfoque busca una alternativa a la validación del conocimiento sobre plantas medicinales según la ciencia occidental, como proponen muchos estudios etnobotánicos que se basan en metodologías biológicas. En cambio, abogamos por un enfoque biocultural para la conservación de plantas medicinales que recopile y valide las voces de la población local para abrir un espacio de mediación de su agencia y autodeterminación.

Palabras clave: antropología visual, etnobotánica, ecofeminismo, posthumanismo, Andes, territorio rural, plantas medicinales.

4 La Dra. Olivia Guntarik contribuyó a este estudio y a la metodología a la que nos referimos durante su periodo como profesora asociada en RMIT University, Melbourne, Australia.

Ecofeminist and Posthumanist Participatory Visual Ethnobotany: A methodological contribution in the case of Guacamayas territory, Colombia

Abstract

The Andes region has witnessed a decline in medicinal plant knowledge due to deforestation, migration to urban centres, and the death of traditional medicine experts. This is the case of Guacamayas, a rural community in the Colombian Andes, where in 2009, the first author aimed to contribute to the preservation of this knowledge by undertaking an ethnobotanical study. Valuable insights emerged, revealing women as the primary bearers and transmitters of this knowledge. However, methodological limitations hindered a full cultural analysis. In view of this, in 2020, the authors, along with Olivia Guntarik, developed a four pronged theoretical and methodological approach drawing on Ethnobotany, Ecofeminism, Visual Anthropology, and Posthumanism. Under this multi-disciplined theoretical umbrella, we proposed a convergence of ethnobotanical and visual anthropology participatory methods, integrating a gender and posthuman focus. Grounded in a postcolonial standpoint, we co-produced theoretical knowledge with that held by the Traditional Knowledge Holders and other research participants. We achieved this through a digital visual ethnography and a media transfer process. Four ethnographic films emerged out of this collaborative process that focused on revealing the participants narratives of care within their own words, from their own voices. Our focus on Care is significant because it is a transversal category. In this research this is the case because 1) our traditional knowledge holder collaborators interact with humans and more-than-humans through care, and 2) from the perspective of a Conservation Biology that includes an ecofeminist scope, the conservation of the environment is associated with care practices that are in the main undertaken by women. Our approach, therefore seeks an alternative to the validation of traditional medicinal plant knowledge according to Western science, as many ethnobotanical studies that rely on biological scientific understandings propose. Instead, we argue for a biocultural approach to conservation of medicinal plants that collects and validates the voices of local people to open a space for the mediation of their agency and self-determination.

Keywords: Visual Anthropology, Ethnobotany, Ecofeminism, Posthumanism, Andes, rural territory, medicinal plants.

Etnobotânica visual participativa, ecofeminista e pós-humanista: uma contribuição metodológica no caso do território Guacamayas, Colombia

Resumo

A região dos Andes testemunhou um declínio no conhecimento sobre plantas medicinais devido ao desmatamento, à migração para os centros urbanos e à morte de especialistas em medicina tradicional. É o caso de Guacamayas, comunidade rural do nordeste dos Andes colombianos, onde em 2009 o primeiro autor procurou contribuir para a preservação deste conhecimento através de um estudo etnobotânico. Surgiram insights valiosos que revelaram que as mulheres eram as principais portadoras e transmissoras desse conhecimento. No entanto, este estudo apresentou limitações metodológicas que impediram uma análise cultural mais completa. À luz disto, em 2020, os autores, juntamente com Olivia Guntarik, desenvolveram uma abordagem teórica e metodológica em quatro vertentes, baseada na etnobotânica, no ecofeminismo, na antropologia visual e no pós-humanismo. Sob este guarda-chuva teórico multidisciplinar, propusemos uma convergência de métodos participativos da antropologia visual e da etnobotânica, integrando uma abordagem de gênero e pós-humanista. Com base numa perspectiva pós-colonial, coproduzimos conhecimento teórico com o de conhecedores e demais participantes da pesquisa. Conseguimos isso através de uma etnografia visual digital e de um processo de transferência de mídia. Quatro vídeos etnográficos emergiram deste processo colaborativo que se concentrou em revelar as narrativas de cuidado dos participantes nas suas próprias palavras, a partir das suas próprias vozes. Nosso foco no cuidado é importante porque é uma categoria transversal, pois 1) nossos colaboradores conhecedores interagem com humanos e não humanos por meio do cuidado e 2) na perspectiva da biologia da conservação, que inclui um escopo ecofeminista, a conservação do meio ambiente está associada com práticas de cuidado que são majoritariamente realizadas por mulheres. Portanto, nossa abordagem busca

uma alternativa para a validação do conhecimento sobre plantas medicinais segundo a ciência ocidental, tal como proposto por muitos estudos etnobotânicos que se baseiam em metodologias biológicas. Em vez disso, defendemos uma abordagem biocultural para a conservação de plantas medicinais que recolha e valide as vozes das populações locais para abrir um espaço de mediação da sua agência e autodeterminação.

Palavras-chave: antropologia visual, etnobotánica, ecofeminismo, pós-humanismo, Andes, território rural, plantas medicinais.

Introducción

Históricamente, los Andes han sido densamente poblados a lo largo y ancho de sus montañas (De la Torre, 2006), las cuales atraviesan varios países en Suramérica. Esto ha generado diferentes problemas como la deforestación, la cual a su vez ha implicado la pérdida de hábitats y de sus recursos bioculturales. En Colombia, la zona andina más diversa está ubicada en la región media, donde los bosques han sido reducidos en hasta un 80%⁵. Los impactos resultantes de esta situación tienen implicaciones profundas para los campesinos, las campesinas y sus habilidades para transmitir el conocimiento cultural tradicional asociado a la flora de la región. La pérdida de dicho conocimiento se amplifica con la muerte de muchos de los sabedores y sabedoras mayores, hecho que fue particularmente agudo en el área de trabajo de campo del presente estudio. Este declive en la reproducción sostenible del conocimiento tradicional y la falta de interés por aprenderlo entre las y los más jóvenes —quienes además están migrando a las ciudades en búsqueda de mejores oportunidades económicas— tienen un efecto inevitable en la reducción de la retención del conocimiento tradicional para toda la comunidad.

5 Véase la entrevista al profesor Andrés Avella en Aranguren (2020), entre 5 min 35 s y 6 min 32 s.

Este es el caso de la comunidad de Guacamayas, un pueblo andino colombiano. Con el propósito de investigar algunos de los impactos sociales para la gente del pueblo, en 2009 Beltrán-Cuartas llevó a cabo un estudio etnobotánico sobre plantas medicinales. Su aproximación se posicionó en el concepto de etnobotánica propuesto por Hernández-Xolocotzi (1979), quien la define como "el campo científico que estudia las interrelaciones que se establecen entre el hombre y las plantas, a través del tiempo y en diferentes ambientes" (p. 13). Su investigación previa le generó preguntas que no podían ser resueltas a través del estrecho enfoque de la aproximación cartesiana⁶ a la ciencia y la construcción linneana de la botánica⁷. A pesar de que nuestra intención no es abandonar estas perspectivas, sí hemos hecho esfuerzos por descentrar la presente investigación hacia una que tenga una "racionalidad en favor de una serie de lógicas más inclusivas" (Rose, 2015, p. 4).

En este marco, nosotras no buscamos la validación del conocimiento tradicional en las ciencias naturales de Occidente, como se ha propuesto en muchos estudios etnobotánicos más cercanos a los métodos biológicos. En contraste, demostramos a través de la inclusión de las narrativas de las sabedoras⁸ que sus comprensiones culturales del ambiente no deberían separarse como menos valiosas que los análisis científicos sobre su comunidad impuestos por expertos externos. Por ejemplo, Rose (2000), en su innovador análisis antropológico de las relaciones culturales que se forman entre humanos y seres sintientes no humanos en el pueblo Yarralin del Territorio del Norte de Australia, ilustra la profunda importancia de valorar cómo la gente local conoce su mundo, le da significado y se involucra con él a través de sus interacciones cotidianas y relaciones de parentesco con los seres no humanos que son una parte inextricable de este.

6 "La actitud cartesiana hacia un mundo natural no sintiente, no volitivo y sin mente (en contraste con el humano consciente y sintiente) debe algo a la relegación platónico-aristotélica de las plantas" (Hall, 2011, p. 48).

7 Para Hall (2011), la botánica reproduce concepciones de las plantas como las que ha propuesto Linneo (un botánico que ha sido una importante referencia en sistemática de plantas), quien las concibe desde una perspectiva jerárquica en la que estas no tienen los mismos atributos de los animales. En vista de esto, Hall plantea que "en la sistemática propuesta por Linneo, no son vidas subjetivas que están bajo escrutinio, sino simplemente objetos que se colocarán en un sistema que permitiría a los seres humanos un uso más fácil" (Hall, 2011, p. 53).

8 Nuestras colaboradoras, a quienes nos referimos como sabedoras, fueron principalmente mujeres. Sin embargo, en este estudio también incluimos las narrativas de dos hombres, médicos tradicionales.

Históricamente, la etnobotánica y especialmente la botánica económica han seguido los paradigmas capitalistas en los que la academia también está inmersa. Dicho esto, argumentamos que es importante pensar y cuestionar el paradigma positivista al cual las ciencias naturales se adhieren. En contextos como los de Latinoamérica, consideramos que es esencial pensar la etnobotánica desde una perspectiva analítica crítica, cuestionando el modo en que podemos acercarnos a los aspectos humanos de la existencia social que son intrínsecos al conocimiento tradicional y a las perspectivas posthumanistas. Así, coincidimos con Kirksey y Helmreich (2010) cuando dicen que "una nueva generación de etnobotánicos ve las plantas como seres sociales con eficacia agentiva" (p. 554). Basadas en esto, decidimos aproximarnos a las ciencias sociales como un modo de proveer una visión más amplia de las relaciones humano-planta.

Los estudios etnobotánicos tienen un argumento en común: la conservación de las plantas y el conocimiento tradicional asociado a estas. Así, como indica Schultes (1997), existe una relación entre la etnobotánica y la conservación, a pesar de que las técnicas etnobotánicas varíen de acuerdo a la cultura y el tipo de ecología. Dicho esto, coincidimos con Bussmann (2002) en que, para conservar la diversidad biológica (y cultural), es necesario recoger las voces de las comunidades locales para integrar sus visiones, necesidades y conocimientos tradicionales. Adicionalmente, con el propósito de situar tanto el conocimiento de los participantes como el conocimiento generado a través de este ejercicio investigativo, expandimos esta noción de biología de la conservación hacia una que incluye un enfoque de género (ecofeminismo) que se apoya en los cuidados, tal y como proponen Klier y Núñez (2019).

En consecuencia, nuestra metodología se centra en la noción del *cuidado* de dos maneras: cómo el mundo es cuidado y cómo los humanos nos cuidamos unos a otros. De este modo, nuestra investigación ofrece una aproximación alternativa a otras metodologías que tienden a aferrarse a las ciencias naturales o sociales en vez de incorporar el conocimiento cultural local como conocimiento científico legítimo. En contraste con otras metodologías etnobotánicas, nuestro enfoque se basa en las narrativas que hemos analizado a través de un lente crítico y reflexivo desarrollado a partir de nuestros entendimientos de teorías de la etnobotánica, la antropología visual, el ecofeminismo y el posthumanismo. Dicho esto, proponemos aquí una nueva metodología para el campo de la etnobotánica, más cercana a los métodos biológicos, mediante la articulación de diferentes disciplinas, con el propósito de tener una comprensión más integral

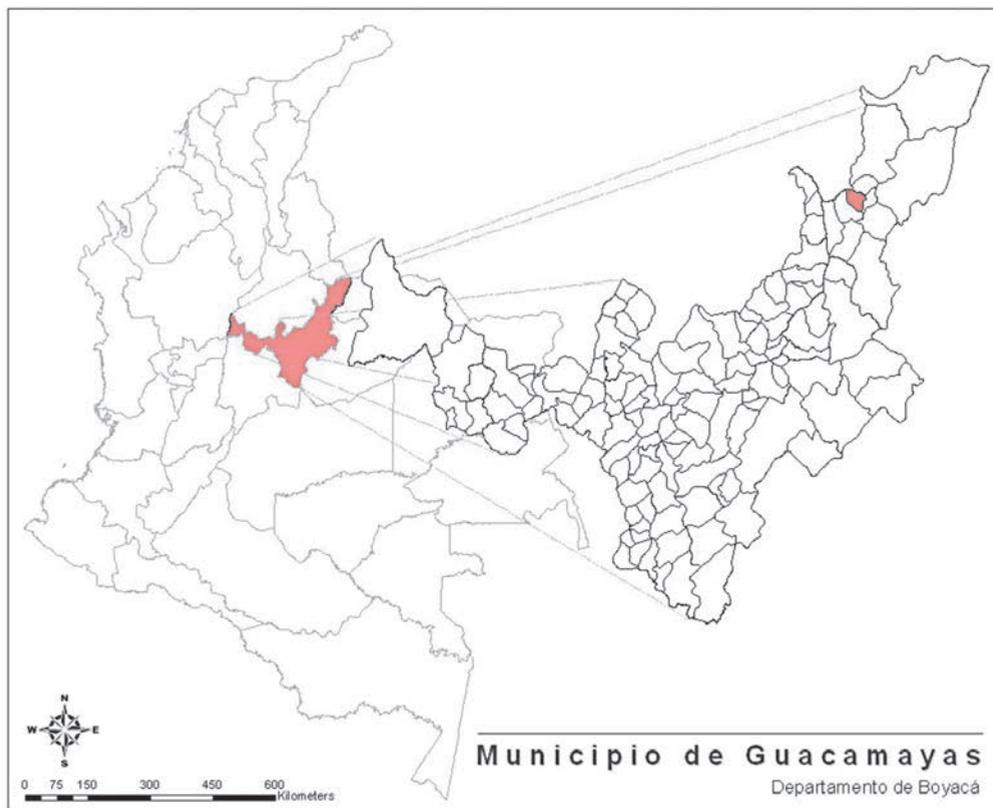
de las relaciones entre humanos y plantas medicinales como las que discutimos en el caso de Guacamayas (Colombia).

Guacamayas y la ruralidad colombiana

En 2009, Ana Beltrán-Cuartas tuvo la oportunidad de compartir con la comunidad campesina de Guacamayas, un municipio de 59 km² situado en los Andes orientales colombianos (Figura 1), que a su vez hacen parte de los Andes tropicales, el *hotspot* más biodiverso del mundo debido a su alta riqueza de especies y su gran cantidad de endemismos (véase Critical Ecosystem Partnership Fund [CEPF], 2021; Mittermeier et al., 2011; Myers et al., 2000). Esta cadena montañosa atraviesa Colombia, un país megadiverso ubicado en la región noroccidental de Latinoamérica.

De acuerdo con el censo del 2020 realizado por la Alcaldía de Guacamayas, este municipio tiene 1.807 habitantes, de los cuales el 51,52% son mujeres y el 48,48% son hombres. Un 65,19% de la población vive en áreas rurales y el 34,81% en zonas urbanas. La población adulta está distribuida en categorías del siguiente modo: 35,47% (28-60 años), 24,52% (más de 60 años) y 17,87% (18-27 años). Hay un 5,87% que son adolescentes (entre 14-17 años); 9,57% son niños de entre 6 y 13 años y un 6,7% tiene entre 0 y 5 años. Actualmente, comunidades rurales como la guacamayera habitan en unidades productoras campesinas que tienen un área no mayor a 5 hectáreas, como lo han descrito para la región otros investigadores (p. ej., Correa, 2009; Monsalve, 2006; Pérez et al., 1985; Vasco, 1978). La vida de los campesinos se caracteriza por cierta autonomía de producción y reproducción de sus condiciones socioeconómicas. Esto ocurre en la unidad familiar constituida por una "familia extendida"⁹ que trabaja la tierra en conjunto. Sin embargo, esta forma de producción se ha ido erosionando ininterrumpidamente y ha estado sujeta al cambio rápido a través del tiempo. Por ejemplo, en 2005 había una población de 2.042 personas en la región (Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE], 2005), la cual decreció en 2020 hasta 1.807 habitantes, tal y como indican los datos de la Alcaldía. Esta disminución se atribuye a la migración de la gente joven a las ciudades.

9 Aquí nos basamos en las definiciones antropológicas y sociológicas de familia extendida para referirnos a familias que incluyen varias combinaciones de diferentes generaciones, parientes biológicos, suegros, primos, tías y tíos (Morris, 2012).

Figura 1. Ubicación del municipio de Guacamayas en Boyacá (Colombia)

Fuente: elaborado por Rubén Albarracín (2009).

La mayoría de la población que vive en estas áreas rurales también sufre de niveles de desigualdad social que han sido causados por factores económicos externos, lo cual incluye, como afirma Rojas Rojas (2020), los impactos de la promulgación de un mercado libre en la década de 1990¹⁰ que hizo que los pequeños productores, incluida la mayoría de los campesinos, fueran más vulnerables a las fuerzas del mercado que las grandes empresas urbanas. De acuerdo con Rojas Rojas (2020), las políticas neoliberales que han ido acompañadas de políticas sin un enfoque genuino en el campo, junto con una falta de apoyo al crecimiento de la infraestructura agrícola, han reducido aún más la producción en el campo. Esto se ha visto exacerbado por un aumento de

¹⁰ Dicha promulgación fue realizada por el expresidente César Gaviria (1990-1994). De hecho, como afirma Duque (2018), durante este periodo no solo se implementó el libre mercado, sino también la internacionalización de la economía, la disminución del Estado, privatizaciones y limitadas políticas sociales.

la violencia regional. Todos estos factores, como ha argumentado Rojas Rojas (2020), han hecho que el campesinado sea mayoritariamente invisible tanto a nivel de Gobierno como dentro de la sociedad colombiana en general. Todo este contexto genera efectos que conducen a un incentivo deficiente para que las personas participen en el trabajo agrícola, agravado por la erosión de su capacidad para acceder a servicios básicos de salud y educación en las zonas rurales.

Mujeres y plantas medicinales en Guacamayas

Como se ha mencionado, el análisis que presentamos en este artículo está basado en el trabajo de Ana, quien estuvo en Guacamayas por cuatro meses, entre marzo y agosto de 2009, como parte de un proyecto investigativo etnobotánico sobre plantas medicinales, aromáticas y alimentarias¹¹ (Beltrán-Cuartas et al., 2010; Beltrán-Cuartas, 2010; 2013). Su entrada a la comunidad para realizar la investigación fue apoyada por Amanda Barón¹², una mujer oriunda de Guacamayas y miembro fundacional de la Fundación Espiral del Servicio ONG. Como resultado directo de esta relación, Ana pudo pasar un tiempo considerable con muchas mujeres de la comunidad rural guacamayera. La mayoría de estas mujeres eran madres, quienes cálidamente abrieron sus hogares y compartieron sus memorias, experiencias y reflexiones acerca de la vida comunitaria. Durante este tiempo, Ana aprendió acerca de sus vidas y su conocimiento tradicional sobre plantas, el cual es un componente intrínseco de su posición social dentro de la comunidad.

Hallazgos del primer estudio etnobotánico sobre plantas medicinales que realizó Ana mostraron que las mujeres jugaban un papel clave en la comunicación del conocimiento sobre plantas medicinales. Estos resultados son similares a los encontrados en otros estudios etnobotánicos llevados a cabo en los Andes

11 Esto incluyó investigaciones para un Pregrado en Biología (Universidad de Antioquia) y un Máster en Biodiversidad en Áreas Tropicales y su Conservación (Universidad Internacional Menéndez Pelayo).

12 Desde antes de los 2000, Amanda Barón estuvo trabajando en la recuperación y mantenimiento del conocimiento tradicional sobre plantas entre los guacamayeros. Ella realizó su trabajo desde una perspectiva histórica y antropológica (Barón, 2006; 2008). Adicionalmente, como resultado de su trabajo con maestros y estudiantes de las escuelas rurales, se publicaron cartillas acerca del conocimiento tradicional de los niños involucrados y sus familias.

colombianos (p. ej., Angulo et al., 2012; Arango, 2004; Jiménez-Escobar et al., 2009; Toscano, 2006). El importante papel de las mujeres es parcialmente explicado por una división del trabajo que les ha sido socialmente asignado como un componente de su papel más amplio como cuidadoras de la familia. Por ejemplo, las mujeres cultivan plantas en las huertas no solo para alimentar sus familias, sino también para tratar enfermedades menores de los humanos y no humanos que están bajo su cuidado.

A las mujeres de la comunidad se les han atribuido papeles de cuidadoras como parteras, profesoras, madres y abuelas (Beltrán-Cuartas, 2010). Debido a las dificultades sociales y económicas que enfrenta la comunidad para acceder a opciones de tratamientos de salud, las mujeres han expandido sus habilidades para cultivar plantas con propósitos medicinales. Esto ha generado beneficios positivos, pues ha contribuido a que sus familias y otros miembros de la comunidad las reconozcan como portadoras y desarrolladoras del conocimiento asociado a las plantas medicinales. Es desde esta posición que las mujeres son capaces de transmitir su conocimiento a la comunidad. En vista de esto, parte de la intención de nuestra investigación es desarrollar un estudio etnobotánico que permita a estas mujeres conservar su conocimiento y posibilitar que las generaciones futuras mantengan acceso a él.

Durante el tiempo en que Ana estuvo en campo, entre enero y junio de 2020, fue testigo de cómo las mujeres campesinas de Guacamayas enfrentan el mismo tipo de limitaciones que la mayoría de las mujeres rurales en el resto de Colombia. Nuestro video, *Guacamayeras, mujeres campesinas cuidando la vida* (Ana Beltrán, 2022a), documenta esta situación para el caso de las mujeres de Guacamayas. En el *Primer Informe Sombra específico de mujeres rurales y campesinas en Colombia* (Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer [CEDAW], 2019) se visibiliza cómo el trabajo doméstico y de cuidados, a pesar de contribuir significativamente a la economía del país, no es reconocido por el Gobierno como una contribución a la economía. En consecuencia, la asignación de recursos para las mujeres por parte del Gobierno es insuficiente incluso para tener un estándar básico de vida. Además, este informe evidencia que, en comparación con las fincas cuyos propietarios son hombres, las mujeres tienden a tener un tamaño de finca más pequeño y un acceso limitado a créditos, maquinaria y asistencia. En la presente investigación observamos hechos similares, por ejemplo, Flor Medina —una de nuestras participantes— mencionó que “al principio [del matrimonio]

era duro y eso porque ni lo de uno era de uno. No podía uno mandar, todo mandaban ellos".

Laura Rodríguez Castro, en su libro *Decolonial Feminisms, Power and Place. Sentipensando with Rural Women in Colombia* (2021), proporciona evidencia que muestra la invisibilización de las mujeres campesinas y sus luchas tanto en Colombia como en Latinoamérica en general. Ella argumenta que en Colombia las mujeres campesinas han sido marginalizadas de diferentes maneras y en diferentes escenarios, incluyendo su posición ante el Estado y en debates académicos y políticos. Adicionalmente, a nivel material las mujeres están afectadas negativamente porque, como indican los reportes de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2007) más de la mitad (60,1%) de las mujeres campesinas e indígenas no pueden tener acceso a sus propios recursos (Rodríguez Castro, 2021). Desde nuestra perspectiva, consideramos que estos factores también han generado una falta de reconocimiento del conocimiento cultural de las mujeres y la inclusión de sus voces a través de la sociedad. En vista de esto, nuestro trabajo busca contribuir a la visibilidad de las mujeres campesinas mediante la creación de un método de investigación que valora la interacción social y los significados sociales derivados de las interacciones cotidianas que ocurren entre humanos y especies no humanas (plantas medicinales).

Hacia una etnobotánica visual participativa, ecofeminista y posthumanista

Mientras Ana documentaba el amplio conocimiento ecológico de las mujeres campesinas, se cuestionó cómo podría conectar las experiencias de vida de estas mujeres con un proyecto más amplio que buscara contribuir a la conservación de las plantas medicinales y el conocimiento asociado a estas, de modo tal que permitiera acercarse a las comprensiones de estas mujeres sobre su mundo y su lugar en la sociedad. Llegar a este entendimiento fue significativo, pues reveló un potencial para separar este estudio de otros sobre estrategias de conservación y uso sostenible de plantas medicinales que se basan en metodologías técnico-científicas¹³.

13 Por ejemplo, en una revisión de estrategias de conservación de plantas medicinales, Chen et al. (2016) las agrupan como conservación *in situ*, conservación *ex situ*, prácticas de cultivo y buenas prácticas agrícolas, sin mención de aproximaciones culturales o del significado que pueden tener para las personas que las practican.

A través de nuestra investigación colaborativa buscamos integrar nuestro enfoque y apoyarnos en las ideas de Klier y Núñez (2019), ya que prestan atención a lo cultural, lo cual hicimos para defender la importancia de una estrategia de conservación que esté inmersa en una aproximación ecofeminista. De este modo, nosotras estamos presentando una metodología que tiene cuatro aristas: 1) el ecofeminismo, que es la corriente feminista que pone en cuestión la subordinación de las mujeres y la naturaleza y cuyas características plurales y transdisciplinarias nos facilitaron entrelazar las cuatro aproximaciones aquí mencionadas; 2) la etnobotánica¹⁴, porque Ana viene de esta disciplina mediante la cual informó sobre los resultados del estudio etnobotánico que originalmente llevó a cabo en 2009. Adicionalmente, la etnobotánica tiene dentro de sus objetivos conservar las plantas útiles y el conocimiento asociado a estas. 3) El posthumanismo¹⁵, ya que nos permitió aproximarnos a una etnografía multiespecies y adherirnos a un enfoque que, dentro de las relaciones humano-planta, reconoce las plantas como seres con agencia; y 4) la antropología visual¹⁶, pues se ha aplicado a la preservación del patrimonio cultural (p. ej., Bandyopadhyay, 2018; Van der Ryn, 2019). Esta herramienta metodológica permite recoger las voces de los participantes y difundir los resultados de investigación. Como antropóloga social, Suzi Hutchings aporta su experticia a este aspecto de nuestra aproximación metodológica para suscitar los significados culturales y sociales que se encuentran embebidos en las relaciones entre humanos y especies no humanas.

La antropología visual es una disciplina que consideramos muy valiosa. Una de las principales académicas en esta disciplina es Sarah Pink, quien describe la etnografía visual como aquella que incluye los medios digitales (cámaras de video o teléfonos con cámara), entre otros dispositivos portátiles (Pink, 2014). Al realizar una etnografía visual digital, ampliamos la etnografía visual para incluir

14 La etnobotánica es la disciplina que estudia la relación entre humanos y plantas.

15 El posthumanismo es un enfoque que cuestiona la visión eurocéntrica del mundo en dos aspectos: 1) un ideal humanista que concibe al “hombre” como una medida universal y 2) el excepcionalismo humano que trae consigo la concepción de una jerarquía entre las especies (Braidotti, 2018).

16 La antropología visual es la subdisciplina que explora 1) la producción de imágenes como medio de construcción de representaciones que surgen del trabajo en campo y 2) el análisis de audiovisuales existentes a través de “cuerpos de conocimiento” como la antropología y la sociología, entre otros (Hockings et al., 2014).

las relaciones entre los participantes y las herramientas que les brindamos para explicar sus significados culturales.

Por lo tanto, hemos tenido en cuenta que la creación de imágenes fijas o videos abre muchas posibilidades para compartir y cocrear con nuestros participantes a través de "ambientes materiales-digitales y realidades" (Pink, 2014, p. 420). Las interfaces digitales y las arquitecturas algorítmicas de tales ambientes dan forma a las prácticas de investigación, tanto para los investigadores como para los participantes, en la exploración de los significados de la vida diaria. Además, también juegan un papel en la configuración del tema y el contexto de una etnografía digital. Pink (2014) ha definido este proceso como "una manera de hacer etnografía que hace parte de y participa en un ambiente sensorial-material-digital, en vez de simplemente una etnografía sobre lo digital" (p. 420). Pink (2012, citada en Pink et al., 2016) señala además que el surgimiento de una etnografía visual digital, en su propia práctica, ha incluido lo visual dentro de sus métodos de investigación. Este componente visual tiene un gran potencial para la difusión digital de resultados. Siguiendo a Pink, sostenemos que los métodos de difusión digital nos llevan más allá de las prácticas tradicionales de la antropología visual, como la creación de registros fotográficos y de video digitales, hasta el punto en que estos mismos registros se vuelven parte de los procesos culturales de las mujeres que los han adoptado como método para preservar sus propios conocimientos tradicionales.

Esto se destacó especialmente cuando nuestra investigación enfrentó ciertas limitaciones resultantes de las restricciones impuestas por los Gobiernos a causa de la pandemia de covid-19. Al final, a nuestro equipo se le impidió proyectar los videos finales en la comunidad de manera presencial. Para sortear algunos de estos obstáculos, el equipo se apoyó en plataformas de medios digitales como YouTube, WhatsApp y Facebook para brindar a los participantes acceso a los videos, y estas plataformas también fueron muy útiles en la provisión de medios para diseminar otros resultados de nuestro trabajo. Al mismo tiempo, el uso de las redes sociales fue, por un lado, una intrusión en la vida cotidiana de las campesinas, pero también les brindó la oportunidad de respondernos como investigadoras de maneras únicas y en sus propios términos, en la práctica misma del uso de las redes sociales como herramienta para preservar su conocimiento tradicional sobre plantas, el cual quedó plasmado en los videos colaborativos que realizamos. La introducción de la antropología visual como una metodología que lleva nuestra investigación más allá de los

análisis académicos científicos tradicionales ha proporcionado instrumentos de agencia para las personas que estudiamos, permitiéndoles oportunidades para convertirse en agentes de su propio estudio. Es de esta manera como intentamos que nuestra investigación retribuyera a la comunidad con la que trabajamos y que, al mismo tiempo, llegara a nuevas audiencias. Esperamos que este proceso contribuya de alguna manera a cambiar el enfoque hacia los campesinos y especialmente a cambiar a las mujeres campesinas, lejos del lente colonial, patriarcal y capitalista al que han estado sujetas, un lente que ha contribuido a mantenerlas al margen y que en el proceso infravalora sus conocimientos, trabajos, luchas y resistencias.

Por lo tanto, a través de una etnografía visual digital y un proceso de transferencia de medios nos hemos propuesto abrir un espacio para las participantes, mujeres campesinas, particularmente, para que se representen por sí mismas en sus propios términos, llevándonos así a una reflexión sobre su agencia en el proceso investigativo que indaga sobre ellas y sus culturas (ver Guntarik, 2022). El proceso de transferencia de medios que empleamos consistió en “entregar la cámara a los sujetos, fueron ellos quienes construyeron narrativas acerca de sus espacios y la manera como los vivían, trasladando de este modo la centralidad en la interpretación de un territorio hacia los modos como este es simbolizado y resignificado” (Arango & Pérez, 2008, p. 135). En el trabajo de campo, nosotras aplicamos la metodología a través de un taller en el cual los participantes aprendieron técnicas cinematográficas para capturar las memorias de sus mayores (Ana Beltrán, 2021) y lideresas comunitarias (Santiago Andrés Eslava Blanco, 2020; Ana Beltrán, 2022b)¹⁷, quienes juegan un papel muy importante en la conservación del conocimiento tradicional sobre plantas medicinales. Nuestra propuesta es que la articulación de los métodos que hemos mencionado en este artículo, que usan enfoques etnobotánicos —sean cualitativos o cuantitativos—, conduce a comprensiones más integrales cuando se adopta una etnografía visual digital, pues da cuenta de los entendimientos culturales propios de nuestras colaboradoras sobre sus experiencias de vida.

17 Amanda Barón es una de las lideresas comunitarias aquí mencionadas. Sin embargo, su video etnográfico no surgió del taller de transferencia de medios, sino de un proceso de cocreación con Ana. Ver en Ana Beltrán (2022b).

A partir de nuestra experiencia en campo, en el desarrollo de la investigación consideramos pertinente realizar primero un estudio etnobotánico, pues permite tener más tiempo para construir relaciones de confianza con las personas de la comunidad. Esto, a su vez, lleva a una comprensión más amplia de lo que sucede en el día a día de la comunidad y también permite una comprensión más cercana de cómo se relacionan determinados miembros de la comunidad con su conocimiento tradicional sobre plantas medicinales. Además, reconocemos que, en términos prácticos, podría resultar muy engorroso para los investigadores ser quienes manejen la cámara al mismo tiempo que realizan muestreos etnobotánicos. Sin embargo, si la toma de datos puede ser llevada a cabo por un grupo de investigadores¹⁸, consideramos que en esta situación es posible trabajar en paralelo con las sabedoras de plantas medicinales para reconocer sus experiencias de vida y comprensiones culturales, y recolectar muestras etnobotánicas bajo su guianza.

Narrativas de cuidados

Tomando esta aproximación metodológica de cuatro aristas, nosotras operamos de modo tal que las sabedoras pudieran hablar por sí mismas utilizando nuestras habilidades para facilitar este proceso. Con el empleo de esta metodología, intentamos ayudar a presentar comprensiones que saquen a la luz las luchas cotidianas que enfrentan las campesinas locales. De acuerdo con Stone-Mediatore, académica feminista interesada en las historias de mujeres, esta clase de enfoque se cimienta en la promoción de

Historias de luchas personales, testimonio de los efectos diarios de la política pública, y otras narrativas creativas de experiencia personal e histórica, las pensadoras feministas han traspasado los límites del debate académico y político para darle cabida a las voces y estilos a los que se les ha negado ampliamente una audiencia pública o la credibilidad intelectual (Stone-Mediatore, 2016, p. 934).

18 Por ejemplo, en el presente estudio el trabajo de campo fue realizado por una etnobotánica en colaboración con Litay Ortega Hueso (cineasta) y Diana Álvarez Romo (antropóloga), ambas con formación en antropología visual y fundadoras del colectivo mexicano de producción audiovisual Tlazocamati Producciones (<https://cargocollective.com/Tlazocamati>).

Siguiendo una aproximación similar a la de Stone-Mediatore, grabamos las narrativas de dos de las mujeres con quienes trabajamos, Amanda y Nubia, para rastrear sus trayectorias como maestras y lideresas de Guacamayas. Planteamos que estas mujeres actúan dentro de una *ética del cuidado ecofeminista*, pues han enseñado a muchos niños y jóvenes conocimiento tradicional y científico usando sus sentidos para reconocer y cultivar plantas medicinales.

Serafini (2019) aboga por una ética del cuidado que se basa tanto en la teoría feminista como en las preocupaciones ambientales. Teniendo en cuenta esto, la autora se apoya en Swanson (2015), quien propuso el encuentro de una ética ecofeminista con una ética del cuidado a través de una relacionalidad, encuentro que nombró *ética del cuidado ecofeminista*. Serafini plantea que esta ética se basa en el cuidado como práctica política y relacional entre humanos y más que humanos. Ella argumenta que dicha relacionalidad puede ser considerada como interdependencia entre los seres que constituyen un ecosistema en el cual el cuidado es la ética en la que se sostienen tales relaciones. Aceptar esta interdependencia implica concebir la naturaleza como más que un recurso. Desde nuestra perspectiva, esto se hace evidente en el caso de las sabedoras guacamayeras, quienes se relacionan con sus plantas medicinales y otros seres dependientes mediante el cuidado, como se puede inferir de sus narrativas.

Otras de las mujeres con quienes trabajamos, Flor, Francisca y Rosa Matilde, quienes se identifican como campesinas, relatan sus tareas de cuidado de humanos y no humanos a través de sus rutinas diarias, tal y como lo describen en la siguiente sección. Estas son actividades que las sostienen. De otro lado, don Martín, Milciades e Inés son médicos tradicionales que han cuidado a sus pacientes a través de su conocimiento y del uso de plantas medicinales. Inevitablemente, cada una de estas personas tiene diferentes niveles de conocimiento tradicional sobre plantas, formas de relacionarse con ellas y modos de encarnar esta *ética del cuidado ecofeminista*. Sin embargo, es el mosaico de los conocimientos que poseen y la realización de sus prácticas en la comunidad lo que brinda una ética del cuidado general para sus familias, parientes y los más que humanos con quienes interactúan diariamente y que ayudan a sostener su comunidad a través del tiempo.

Ética del cuidado de las guacamayeras

Inés Daza fue una partera que recientemente falleció y con quien tuvimos la fortuna de compartir algunas de sus experiencias. Nos contó cómo ella atendía sus propios partos y los de otras mujeres, además de explicarnos cómo curaba niños a través de los sobijos.

Figura 2. Inés Daza, partera



Fuente: fotografía de A. Beltrán (2020).

Pues yo, cuando le empezaban los primeros dolores a la señora, que le empezaban los dolores, entonces yo lo primero que hacía con el aceite de almendras [era] arreglarle a ver cómo estaba la criatura. Si ya verdaderamente estaba en el... ya pa' nacer, porque como hay varios que no son rápidos. Entonces, ya cuando esos dolores, entonces yo les hacía el agua, ligeritico, de yerbabuena [...], como yo dejaba el jarro con candela para que hubiera agua hirviendo cada rato [...], entonces yo iba y eso yo refriego la yerbabuena y dele su buena bebida de yerbabuena, de jugo. No jugo, pero sí agüita, pero sí me gustaba refregarla porque quedaba más espesita. Bueno, visto según como estuviera... que no, que siguen los dolores... cuando siguen los dolores más duros, entonces hay que bregar a apurarles un poquito más pa' que no se detenga el parto. Entonces, ya le decía yo, ¿qué? ¿Ya le está pasando? [...] No, eso no [...]. Entonces me iba y buscaba el México [una planta medicinal] y sacaba así los pedacitos de México limpios y los echaba en una taza y yo medio se los machucaba y que se lo bebieran con todo y cristales. Y entonces eso ahí va trabajando. Entonces eso como que ablanda aquí esto, porque esto se les pone duro. Entonces echa como a aflojar el estómago. Entonces, ya a otro rato que esté... ¿Cómo sigue?, yo me iba pa' la cocina, que no, que eso sigue... Bueno, entonces, eso... tal vez no se demore. Porque eso hay unas que eso es demorado. Eso no, no crea que da un

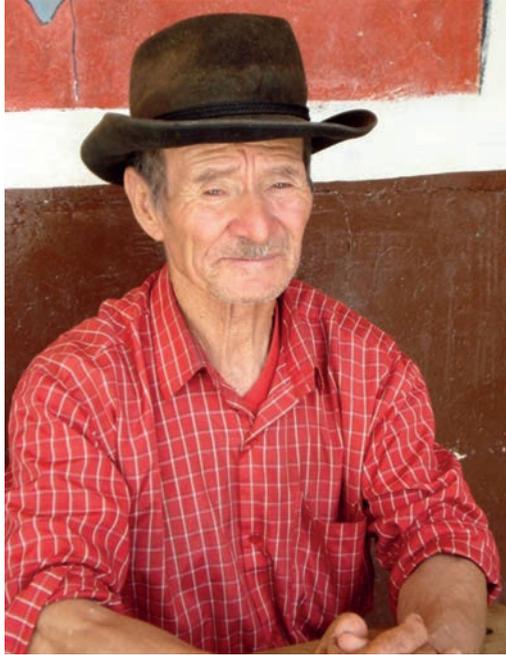
[...], decían que cuando era china son menos apurados. Los dueños de casa, que se entretenían también ahí, o yo les decía, acompáñenme ahí. No la miren mucho porque a ella se le detiene un poquito. A uno se le detiene un parto cuando lo están mirando a uno mucho personas que no las debe tener uno en la casa, en varias partes [son] muchas las [personas] que llegan. Entonces ya la apuraba con la otra agua de... bien de escubilla o de uva de la parra, de la que hubiera más ligero. Y otra tazadita de agua, y eso tómesela, tómesela. Y una entonces briega a sacudirla, a que la criatura ayude a moverse y se ponga [en] su puesto. Entonces, cuando se pone [en] su puesto, toca que hacerle el esfuerzo a que se pare, que se pare, que coja alientos de pararse pa' que se ponga bien, que no se esté asentada, porque entonces asentada se le demora mucho, entonces ya hágala parar y ojalá hacerla caminar o así, y ya para eso le pone uno un lacito para que se tuviera, cuando le venían los dolores, porque eso lo hacen a uno sudar. Entonces, ya cuando era la hora de... entonces yo hacía más agua bien de escubillo o de agua de la uva de la parra, y la colaba, le hacía una agüita y le echaba un frasco de aceite de almendra, en esas era aceite de almendra, un frasquito entero y tómeselo, mi chinita, al golpe, al golpe. Pero briéguesela a tomar. Sí, eso ya ahí mismo como que afloja y la criatura misma sale.

Milciades Correa fue un sobandero, y a veces partero, con quien Ana tuvo la fortuna de trabajar en 2009 y 2020. Murió en 2022 a la edad de 93 años.

Todavía [soba]. Sí, por lo menos de Güicán, que ya vino uno deshombado, pero ya viejo. Un año que estaba deshombado y ya estaba sanado, sanado sobre falso. Me tocó desbaratarle el hombro. Se lo desbaraté hoy y mañana vino. Se lo cuadré. Se lo desbaraté y hoy vino y se lo cuadré. Eso es fácil, pero sabiendo. Hágalo, sumercé... ¡No lo sabe! Ja, ja [...]. Me tocó partiar varias viejas. ¿Cómo es que se llama [una planta]? [...] No ve que se ha olvidado. Uva de la parra. Sí señora. Un día estaba una señora aquí abajo que no podía dar a luz y le dije al marido: vaya a tal parte que le regalen unas hojitas de uva de la parra. Y así fue... cuando yo pensé, irá llegando allá, donde está la planta, llegaba con ella, al momentico [mueve el brazo hacia abajo] salió la criatura. Mucho buena el agua de la parra, pero escasa.

Donde yo me crie había una señora médica, pero de plantas, eso de botica, no, era sola planta, y lo hacía y era sagrado. Es que sí sale... Mucha planta, mucha planta tenía yo en mi cabeza y ya se olvidó [...]. El lítamo real, primeramente. En la Sierra Nevada, es ir uno a la punta que raye el sol, está la planta, listo. Y ya a lo que el sol está altico, se desaparece. La brusca para el dolor de estómago. La ruda, lo mismo. Sí señora. ¿Qué otra cosa? La borraja... para dolor de espalda... hacer el agua, lo mismo que el agua de brusca, sí. Tomar esa agua. ¿Qué otra cosa? Estas plantas, no ve que yo las miro y no sé cómo se llamarán.

Figura 3. Milciades Correa, sobandero



Fuente: Fotografía de A. Beltrán (2009).

Martín Sierra es un sobandero que actualmente tiene 80 años.

Figura 4. Martín Sierra, sobandero



Fuente: fotografía de A. Beltrán (2020).

En el Tolima, vivimos por ahí... como 14 años vivimos allá, y después acá... Siempre nosotros somos guacamayeros de pura cepa. Son doce [hijos]. Yo

también trabajo en agricultura, en artesanías. En eso siempre he trabajado. Yo llevo muchos años de trabajar en la artesanía. Sí señora, ya llevo añitos. Me siento orgulloso con saber ese arte porque qué tal que uno no supiera ese arte para sobrevivir. Entonces, muy tremendo. Sí, porque con ese trabajito, poco o mucho, pero se está beneficiando uno.

Mi abuelito, mi abuelito era un sobandero supremamente de los más duros de sobar. Mi abuelito sabía sobar tronchaduras, esocaduras, baldaduras [...]. Uy, yo empecé muy joven. Empecé así como [a] la edad de este niño [...]. Mi Dios me dio el saber de saber sobar y darme Dios inteligencia y lo otro, sumercé, pues que siempre, sumercé, mi Dios me dio esa inteligencia para yo saber, porque eso yo... mucha, mucha gente que viene aquí. Por lo menos a qué días me llegó un colectivo de Chiscas [un municipio cercano a Guacamayas], me llegó un colectivo como con diez personas ahí, a que los sobara. Unos, de una cosa, otros de otra, otra, otra, pero de allá me llamaron, me dijeron: oiga, don Martín, que gracias, que Dios te bendiga, que nosotros quedamos bien. Pues uno se siente orgulloso, uno como sobandero, y los enfermitos también se sienten bien porque dice[n]: vea, me alentó ese señor [...]. Me siento orgulloso, a lo menos cuando uno se muera pues lo recuerdan, pues se murió el sobandero que era buen sobandero.

Figura 5. Francisca Albarracín, campesina



Fuente: fotografía de A. Beltrán (2020).

Mi nombre es Ana Francisca Albarracín, nací el 9 de diciembre de 1954, un jueves a las cinco de la mañana. Me levanto a las cinco y media de

la mañana, primeramente, le doy gracias a Dios por darme licencia de levantarme, de tener un techo, de tener un hogar, de tener un esposo, de tener unos hijos, unos nietos, unas nueras, unos yernos, unas amigas, le oro a mi Dios por todas las personas que me quieren, por las que no me quieren, le doy gracias por todo lo que me ha dado, por la vida, por todo le doy gracias. Después me levanto, hago el desayuno ya empiezo por ahí a desayunar las gallinas, los perros, los gatos, los loros. Y ya después me queda un ratico entre el desayuno y el almuerzo. Por ahí, voy haciendo alguna cosa. Pues hay veces termino cansada y descanso media hora, un cuarto de hora, me relajo, ya me levanto, me pongo... Si tengo oficios de afuera, entonces los hago, si no, pues me pongo con mis costuras a hacer alguna cosa, una manilla, un collar, una bamba, en el bolso, una vueltica, dos vuelticas, a hacer la artesanía de fique, hago una vuelta, dos vueltas, [u] oficios de afuera, y así ni me canso ni me estreso. Y voy avanzando en mis trabajos.

Ella [su madre, que fue partera] sobaba, les hacía aguas, les hacía cosas de alimento, les hacía, por ejemplo, ponche de huevo y le echaba una copa de vino, de brandy, lo que tuvieran ahí, aguardiente o limón, y eso les daba para que le diera fuerza para poder tener el parto bien. Les hacía aguas y las sobaba [...]. Yo la veía a ella cómo sobaba, que ella siempre la llamaban por allá de partera, así, para sobar los brazos, las piernas, las manos, el estómago, cuando se caía la matriz o cuando se escujaban. Entonces, pues yo le ponía cuidado y así, pues eso mismo hacía yo con mis hijos [...]. Crie siete hijos, nunca fui a sobaderos, siempre los sobé yo. Se me caían, pues los sobaba por ahí en las manos, en las piernas o el estómago cuando se escujaban.

Figura 6. Flor Medina, campesina



Fuente: fotografía de A. Beltrán (2020).

Pues así me han llamado siempre, Flor del Carmen Medina. Tengo 59 [años]. No sabemos ni el día ni la hora [de nacimiento] porque... ¿quién nos contaba? Que con partera, sí, eso, ahí en Güiragonsito, donde nací y me crié, y ahí estoy. Yo, mi trabajo, mi diario, es la rutina en la casa, y los minutos de tiempo libre, que esto, lo uso en mis lanas y mis tejidos, los hilos, porque yo hago y me fascinan las manualidades, y es rápido que yo hago, me siento y es rápido que hago un bolso, un gorro, es de rapidez porque a mí el tiempo no es tan, tan, tan largo para... que me toca animales, que me toca una cosa, otra. Entonces, no puedo dedicarme a un solo trabajo, me toca intercalar los trabajos [...]. Cada día que amanece le va diciendo a uno qué tiene que hacer y eso. Yo siempre me levanto a las cinco a hacer desayuno, a mandar colegiante, estudiante, y ahí eso con animales, que tengo el cerdo, que ya ir a ayudar con el ganado, cuando me toca sola, que el ganado en la tarde, en la mañana. Todo ahí va intercalado con el fogón, la cocina y todo. Ese es mi diario [...]. Siempre me gustan, pues, las manualidades, la cocina y eso. Porque ese ha sido mi trabajo todo el tiempo, la cocina y las manualidades.

Eso a nosotras nos tocaba duro [el trabajo de las mujeres en su niñez], porque nos tocaba criando e igual, como los hombres, a trabajar. A coger tabaco, picar, sembrar, recoger frijol, cocinando y criando y atendiendo obreros y trabajando. Eso a uno no lo dejaban descansar mucho. Eso no tenía uno descanso y yo me acostaba siempre tarde. Todos los días porque tocaba dejar almuerzo listo, para preparar almuerzo el otro día y con el desayuno haciendo las arepas del puntal, para llevar almuerzo y puntal y todo hecho pa' poderse uno venir rápido a la casa a ganadear, porque todo el tiempo uno siempre con los animales y trabajo. Eso no era mucho el tiempo libre que le quedaba uno. Como ahora, que dedican los ratos que pa' jugar, que porque hay partido, que porque les toca, bueno, como hace Juliana, me dijo: no puedo, no puedo, no ve que me toca estar porque hay partido, porque nos toca salidas, porque esto... a nosotros nunca nos llevaron a un paseo en una escuela. Yo todo lo que he conocido y he salido, y eso ya es por los hijos que lo llevan a uno y conoce. Porque mientras uno estudió y estuvo en la casa, no, nada, nada. Al principio [del matrimonio] era duro y eso porque ni lo de uno era de uno. No podía uno mandar, todo mandaban ellos. No pues ya, ya con el tiempo y eso. Entonces ya fue uno... yo al menos fui como saliéndome de entre eso. Dije: no, ya no más, ¿por qué?... Y si ya lo que, lo que yo empecé que a trabajar y eso, entonces eso, pues sí, ya era mío. Y yo ya podía disponer y al menos pa' los chinos, darles o eso. Porque ni ellos tenían nada así, porque no alcanzaba, porque como él era el que mandaba, era solo lo que él nos diera. Entonces, no, después

yo ya, que yo ya tenía mi plata, entonces ya yo empecé a independizarme de él con los chinos y ya. Ya cuando fui dejando de criar, entonces fue que ya empecé a trabajar con la fruta, a salir a los pueblos. Así, a trabajar con la fruta, entonces ya mercaba yo a mi alcance, porque al gusto, no, sino alcance, lo que ya yo podía comprar, ya la carne, ya que cositas pa' los chinos, que un vestidito pa' las chinas, así, ya, como ya más en libertad, con lo mío y con lo que yo hacía.

Figura 7. Rosa Matilde Arenas, campesina



Fuente: fotografía de A. Beltrán (2020).

Bueno, mi nombre es Rosa Matilde Arenas García. Tengo 47 años, ya me acerco a los 48, ya voy para el medio siglo, entonces, con tropiezos, con alegrías, bueno, con muchas cosas que la vida le da a uno y le enseña que de unas se cae y uno tiene que levantarse, que para atrás ni para echar reversa. Bueno, mi día. Me levanto tardecito, sí, a las seis de la mañana. Hago desayuno, primero el tinto, la aromática. Luego el desayuno, luego ya que mis gallinas, mis perros, mis gatos, que ya alzar reguero de loza, luego me voy a ordeñar mis vacas, ya llego, que, a ratos, al lavadero. Luego, ya después de las nueve de la mañana, comienzo a hacer el almuerzo, mis raticos libres, mi artesanía. Ya después de almuerzo, descanso por ahí una media hora, miro televisión y luego me voy a ganadiar, que es ir a dar de beber y a colocar pasto a los otros animales. Ya llego a hacer onces, ya llegan los otros de la casa, ya comparte uno unas onces, ya descansa uno un ratico, ya luego hacer comida, pasa de hacer comida y me siento otro rato a echar artesanías hasta las nueve y media, diez de la noche. Y ahí sí, otra vez a dormir. Pero de todas maneras el día de uno eso es largo, es largo porque el trabajo es, que no se ve, pero le toca a uno todos los días en el

mismo trajín, en la misma situación, pero con la libertad como los pájaros. Sale uno y no tiene presión de que lo atracaron, que lo asustan. Va uno como los pajaritos, libre.

Yo, desde los 13 años, estoy trabajando en esto [artesanía]. Esa es mi fuente de ingreso. El patrón trabaja para lo que es los préstamos del banco. Y ya uno trabaja en la casa para el mercado. O a excepción de que el poquito de leche también va para eso, que para pagar la luz, que para pagar la parabólica, así, los servicios de la casa. Entonces ya la artesanía nos da para el mercado, para el vestido. Y así para cuando le toca a uno por allá, a viajar, de ahí saca.

Hay veces que, por ser mujer, que no puede hacer las cosas del campo. O sea, que ese trabajo es para los hombres. No, uno también tiene sus cosas y uno puede. Hasta donde ve uno de mujer puede hacer las cosas. Pero entonces hay veces que dicen que no, que porque... no, que esas son cosas para hombres. Entonces, uno tiene como de que sí, uno hace caso que porque eso fue la educación que le dieron a uno, el trabajo de la casa es para la mujer y el trabajo del campo ya es para el hombre, pero de todas maneras uno colabora con lo que es animales, con el trabajo de ayudar a limpiar el pedacito de finca que tiene uno [...]. Pero es el trabajo más desagradecido que hay porque como no se ve, lo que hace uno en la casa. En cambio, ellos se van a una finca, a un lote a trabajar, allá dicen: mire, es que yo sí hice esto y esto. El trabajo de la mujer es más desagradecido porque le toca a uno desde las seis de la mañana hasta las diez de la noche, pero qué, pero qué hizo. Entonces... pero no, ahí vamos poco a poco.

Figura 8. Nubia Silva, maestra rural



Fuente: fotografía de A. Beltrán (2020).

Mi nombre Nubia María Silva Gómez, nací en la vereda de Uragón del municipio de Guacamayas, mi edad, 64 años. Yo llevo 42 años trabajando como docente, elegí esta carrera, o sea, desde mi primaria, en esas épocas estaba por lo general una profesora más o menos como con 50 estudiantes. Siempre ella nos dejaba, a quienes iban un poquito más adelantados, teníamos que ayudar con el primerito, desde allí empecé a sentir ese gran deseo y ese gran anhelo de poder ejercer. Cuando me preguntaban qué quiere hacer en su vida, yo siempre decía: quiero ser profesora.

Acá en la comunidad, fuera del trabajo con los niños, me ha gustado también trabajar con los padres de familia y la comunidad en general. Logré organizar, aquí en el Alisal, una panadería para ayudar teniendo en cuenta a muchas madres cabezas de familia. Logramos asociarnos, en esa asociación había 21 señoras trabajando. Formamos la panadería donde fabricábamos los diferentes productos, de acuerdo como antiguamente, o sea, siguiendo todo el proceso de nuestra comunidad de esos panes deliciosos, almojábanas, mantecadas, todo lo que las señoras sabían hacer, pero ya lo hicimos en organización para que ellas tuvieran su parte económica, pudieran defenderse también y manejar su economía, porque para ellas era muy difícil la parte económica. Después, entonces, ¡ah!, en ese proceso de la panadería solamente duré cuatro años, siempre se presentaron dificultades, las cuales después vino... ya se disolvió. Pero con gran alegría pudimos nosotros vender nuestros productos en Guacamayas, en las veredas, y también, como municipio alterno, San Mateo, allá también vendimos nuestros productos.

Recuerdo, con el profe Gustavo, que llevamos un proyecto de la siembra de 10.000 árboles, reforestamos en la parte alta de acá de nuestra vereda sembrando alisos, sembramos también donde había los aljibes o nacimientos de agua, y ahí también agradecerle la participación de mis padres de familia. A mí me simpatiza muchísimo [el proyecto productivo de plantas medicinales que ella lidera] y me agradaría de que tomara como ese auge, que se pueda comercializar. Porque, como les he dicho, con Aromáticas el Alisal hay familias que están trabajando y también para llevarles en lo del sustento, que es a quienes se les compra, pues. Habíamos planteado con Amandita lo del proyecto, entonces, a ver les cuento. El año pasado, Aromáticas el Alisal, porque para todos no es un secreto, el Invima es costoso para poder sacar en regla toda la documentación. Entonces, en este momento Aromáticas el Alisal está unido con el Café de mi Tierra. Estamos trabajando, comercializando, y pues vamos a seguir, pues, de pronto, vinculando más, invitando a nuestra comunidad, a nuestras mujeres.

Café de mi Tierra es una empresa familiar, ahí están mi esposo, están mis hijos y hemos querido nosotros empezar a... todo, llevamos el proceso desde la semilla hasta la taza. Hemos querido que nuestra provincia de Gutiérrez, pues, se tomara un buen café. Y empezamos nosotros en la finca de Chichimita, porque el cultivo está en la vereda de Chichimita de acá del municipio, allá se cultiva y se hacen todas las actividades de beneficio. La variedad que sembramos, allí está Castillo, pero también tenemos Burbon Rosado y estamos implementando otra clase, pero nuestro cultivo va escalonado. De allá, del beneficiadero, se trae acá a la vereda del Alisal, donde se hace todo el resto del proceso. Acá llega el café en pergamino, acá se trilla, se pasa por la trilladora. Hay una sección donde hay que escogerle, sobre todo cuando en la manera de cogerle, entonces ahí pasa un poquito verde. Según los estudios, porque también hemos tenido asesoría del barista y personas que nos han asesorado, pues ese café verde da un sabor amargo, entonces nosotros tenemos que seleccionarlo y sacarle todas las impurezas, luego pasa al tostado, en la tostadora entonces pasa lo de tostión. Después ya el molino, el cuarto de enfriamiento, empacado y ya nosotros sacamos nuestro producto. De verdad, verdad, excelente calidad y 100% natural, y el tostado es en el origen.

Amanda Barón es una maestra de Guacamayas, quien por décadas ha enfocado sus esfuerzos en crear condiciones de vida dignas para la población rural del municipio, además de salvaguardar su memoria oral. A continuación, ella hace un breve recuento sobre diferentes proyectos que ha liderado.

Figura 9. Amanda Barón, maestra y lideresa de Guacamayas



Fuente: fotografía de A. Beltrán (2020).

Empecé por *Guacamayas: memoria, tradiciones y relatos de un pueblo*. De ahí, una parte pasó a otro texto que se llama *El bien y el mal*, y para los niños, también con base en las historias que contaron los abuelos, recuperando parte de la historia de Guacamayas, pero adaptada para los chicos, está *El uvo cuentero*. Son relatos muy pequeños que cuentan desde el momento de la creación del mundo Lache hasta terminar con las guerras. Y otro texto más pequeño que se llama *Un espiral de cestas*, también es de poesías adaptadas para los niños. Las cartillas que se trabajaron en las escuelas también fueron resultado de estos textos anteriores. ¡Ah! Y la denominación de origen, el texto de la denominación de origen de la cestería de Guacamayas.

La historia de la ONG viene a 1999, que fue el año en que murió mi mamá, pues en la región había presencia de varios grupos de las FARC [Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia], del [Frente] 45 y el 10, y del ELN [Ejército de Liberación Nacional] estaba el [Frente] Adonay, y estaba otro grupo, no me acuerdo en el momento cuál era. Pues, como hacían presencia en la zona, tenían un grupo de simpatizantes, sobre todo en el Chiveche, y empezaron a vacunar, pues, a la mayoría de personas que se sabía que tenían solvencia económica, la de mi mamá no era mucha, era una simple pensión de maestra. Pero entonces, pues, para la región eso era mucho. Y posiblemente los del Chiveche, donde ella había trabajado, sabían eso. ¡Ah! Y, además, la finca, a la finca venían a trabajar señores y señoras que habían sido alumnos de mi mamá. Entraban hasta el último rincón y se daban cuenta [de] qué tenía y no tenía. Yo le había advertido a mi mamá, no es tan fácil, ¿por qué no tiene un poco de privacidad? Ella dijo: pero no, yo no desconfío de ellos. Pero sí, efectivamente, ellos... después de que vendió una cosecha de frijol, los mismos que habían sembrado por la noche vinieron a amenazarla, pues, a llevársela, a secuestrarla. Bueno, esta situación de amenazas le produjo un infarto y falleció ese año, en el 99. Y a raíz de la muerte de ella empecé a acercarme más, a responsabilizarme de la finca y acercarme más con la gente con la que había vivido antes. A finales de ese año, me invitaron los profesores a trabajar un taller de danzas con ellos y en ese momento ellas manifestaron la preocupación que tenían por la deserción escolar. Y buscando alternativas para evitar la deserción, organizamos un plan padrinos.

El plan padrinos consistía en buscarle un padrino a cada niño de los que se veía que necesitan y el padrino le pagaba el restaurante escolar, para que el niño ya no tuviera necesidad de irse a trabajar con el papá

y tuviera su almuerzo en la escuela. Y además de eso, pues lo que el padrino quisiera mandarle en útiles escolares o en ropa, bueno, mercados. Y sí fue bastante efectivo, entonces, con el apoyo de CEDEG [Centro Ejecutivo Para el Desarrollo del Municipio de Guacamayas], aquí, en Bogotá, CEDEG es la colonia de Guacamayas, de los residentes en Bogotá. Ellos apoyaron y se consiguieron bastantes padrinos, realmente casi se subsidió a toda la población del campo y nos alcanzó para ayudar en el Espino y hasta Panqueba [municipios cercanos a Guacamayas] también algunos. Entonces, con los niños en las escuelas, dijimos: alguna contraprestación tienen que dar tanto [los] padres como los niños para que no sea regalado, porque es que lo regalado realmente no se valora. Y entonces empezamos la recuperación de las tradiciones. Pero con base en qué: con base en el trabajo... se empezaron a recuperar esas tradiciones y esa parte de memoria oral, pero con base en el trabajo que tenía, que yo había hecho, sobre *Guacamayas memoria* y lo de *El bien y el mal*. El plan padrino se convirtió, en el 2003, en la Fundación la Espiral del Servicio, con la personería jurídica que dio Bienestar Familiar. Y entonces ya no solamente era plan padrinos, sino [que] ya abarcaba proyectos con artesanos, con adultos, con niños, en general proyectos dirigidos a la población, agrícolas y culturales. Y bueno, nos dedicamos después a un proyecto cultural que abarcara todos los temas. Y entonces fue cuando ya se diversificó y la profesora Nubia dijo: bueno, yo continuó con lo de plantas. Ofeni, Otilia y otros profesores, ¡ah!, los del Espino, continuaron recogiendo lo de mitos y leyendas.

Se hizo un inventario [de plantas útiles], se trató de hacer un inventario, pues no fue total, obvio, no, pero más o menos era para dejar una evidencia de lo que había en ese momento, por lo menos para que las nuevas generaciones sepan que había una planta que se llamaba duende, que había otra que se llamaba lana de oveja, así en el momento no estén, la mayoría de chicos en el momento no reconocen esas plantas. Sí, está documentado también, yo tengo el inventario de ese tiempo. Y de ahí fue que se empezó a trabajar la parte de Aromáticas del Alisal. Eso se le pasó a Nubiecita y ella empezó ahí, con los chicos de la escuela y con los abuelos, a hacer salidas de campo para que les enseñaran los abuelos a los niños: miren, esta planta se llamaba guaba y la utilizaban para lavar, ¿cómo la reconoce?, mírele bien las hojas, mírele las pepitas, con esas pepitas lavaban.

Desde los registros que tengo de la guerra de [los] Mil Días, donde no había medicinas y donde los hombres estaban en la guerra, pero generalmente los hombres han sido más retirados de las plantas. Las plantas han sido más de la mujer... siempre han curado con plantas, posiblemente la experimentación de muchos años, de muchos siglos, y ese conocimiento que han transmitido de una generación hasta la otra. Si esto me funcionó a mí hace siete generaciones, pues posiblemente es porque funciona. Entonces, tenían su catálogo, su vademécum metido aquí, y sabían y conocían. ¡Ah! Esta planta, Santamaría, ¡ah!, ¿para qué sirve?, es hemostática, entonces calma hemorragias. Siempre nos ha funcionado. ¡Ah! La tela de la araña, la telaraña, también. La hemorragia, ¿con qué la curo?, atranco ahí con la tela de la araña. Que me dio hemorragia, entonces, ¿cómo?, con los cogollitos de altamisa. Es decir, han experimentado, es la experimentación que ha pasado de una generación a la otra.

Conclusión: una metodología que resuena con una perspectiva decolonial

La aproximación metodológica documentada en este artículo resuena con una antropología que está comprometida con una práctica decolonial. Esto es, un proceso que, por medio de la coproducción de conocimiento, genera nuevo conocimiento antropológico que es "inteligible y significativo para los indígenas [y en el caso de este estudio, para las campesinas] colaboradores y amigos con quienes trabajamos" (Hutchings & Holcombe, 2022, p. 229). Siguiendo esta línea de pensamiento, encontramos similitudes con el estudio de Yifu y Kumar (2022). Ellos trabajaron con la comunidad indígena koya (India), con el propósito de contribuir a la preservación y propagación de su conocimiento tradicional (incluyendo aquel sobre plantas medicinales) a través de facilitar su agencia. Para lograr esto, ellos escucharon las voces de los mayores y llevaron a cabo un proceso de formación en etnografía con jóvenes de la comunidad. Consecuentemente, estos investigadores consideran que en su proyecto no hubo "sujetos de investigación pasivos [...], sino compañeros en la coproducción de conocimiento" (p. 296).

Nuestra investigación se basó en una práctica creativa que generó nuevo conocimiento mediante la realización de cuatro videos etnográficos de un modo participativo. Pensamos que estos videos contribuirán a la conservación del conocimiento tradicional sobre plantas medicinales y a la visibilización

de las experiencias de vida de las mujeres que los poseen. Para lograr esto, recolectamos y analizamos las narrativas personales de médicos tradicionales, mujeres campesinas y lideresas comprometidas con su comunidad. Con respecto a estas narrativas, coincidimos con los activistas indígenas Guntarik y Harwood (2022) en que el uso de narrativas personales (y políticas en su caso) es "una estrategia descolonizadora para centrar ontologías indígenas" (p. 257) o centrar sistemas de conocimiento tradicional, como aquel de las mujeres campesinas en Guacamayas.

Desde este enfoque investigativo alternativo, buscamos contribuir a aquellas metodologías etnobotánicas más cercanas al campo de la biología tradicional y sus prácticas. Nuestro objetivo es lograr esto incluyendo y honrando las vidas, los conocimientos y las voces de los participantes de la investigación que interactuaron con Ana en su trabajo de campo inicial. Esta aproximación no es algo nuevo en el campo de la antropología y mucho se ha escrito al respecto (p. ej., Espino Torres, 2020; Rodríguez, 2016; Sehlíkoglu, 2018). Sin embargo, con frecuencia este no ha sido el caso en las ciencias ambientales y es allí donde esperamos hacer una contribución importante con este estudio. Así, la metodología propuesta aquí, la cual identificamos como una *etnobotánica visual participativa, ecofeminista y posthumanista*, busca abordar esta brecha en el conocimiento teórico y la práctica investigativa.

Consideramos que esta aproximación es valiosa porque el trabajo científico relacionado con la conservación de la diversidad de plantas ha privilegiado teorías de la "Ilustración" que, como plantea Smith (2021), han sido esparcidas a través del colonialismo. Esto ha sido documentado para Colombia por Nieto (2000, citado en Nemogá, 2016), quien sostiene que, para establecer la colonia, los investigadores de la Expedición Botánica tuvieron que someterse a los intereses extractivos y a la marginalización social, económica y racial de las comunidades con las que interactuaban directamente en la búsqueda de comprensiones sobre la biodiversidad de la región. Aunque el Imperio español ya no está más al mando, en el contexto contemporáneo las ideas de neutralidad y objetividad que están en el corazón de las prácticas científicas que emergieron de la expansión colonial y que son aplicadas en la conservación de la biodiversidad continúan perpetuando la marginalización de comunidades locales, afrodescendientes e indígenas en Colombia y, en el caso que discutimos aquí, a las mujeres campesinas.

En Colombia, esta situación continúa. Por ejemplo, la investigación sobre biodiversidad realizada por José Celestino Mutis perpetuó una agenda que se apropiaba de la naturaleza y el conocimiento asociado a esta para extender el proyecto colonial. Actualmente, en un intento por desarrollar productos que en última instancia no benefician a las comunidades de las que se ha extraído el conocimiento, dicho trabajo termina traducéndose a diversos formatos científicos que oscurecen sus orígenes comunitarios (Nieto, 2000, citado en Nemogá, 2016). Ante esto, sostenemos, como también lo ha afirmado Nemogá (2016), que la instrumentalización de la investigación para lugares como Colombia no ha cambiado esencialmente desde la época colonial, en la medida en que el Estado colombiano promueve iniciativas que buscan productos bioquímicos con el fin de explotarlos económicamente en mercados internacionales. Así, la instrumentalización del conocimiento biológico ha sido apoyada por "el orden institucional y legal, el énfasis en inventarios y medición de la biodiversidad y el papel asignado a las comunidades como simples proveedoras de datos en la investigación" (Nemogá, 2016, p. 317). En vista de esto, Nemogá (2016) nos invita a hacer y pensar la conservación de la biodiversidad desde un enfoque biocultural que tenga en cuenta las voces de las comunidades locales. Esto es algo que hemos intentado ampliar en nuestro trabajo y en el desarrollo de nuestro enfoque ecofeminista.

Desafortunadamente, el valor del conocimiento cultural, que es vital para entender las relaciones entre el ser humano y las especies de las que depende y con las cuales interactúa, se pierde en gran medida en los enfoques de conservación de fortaleza, también conocida como conservación colonial. En contraste y de acuerdo con Nemogá, reivindicamos enfoques bioculturales para la conservación, que se definen como una serie de prácticas de conservación con sus debates centrados en "cómo la conservación puede conducir a resultados efectivos y justos dentro de diferentes contextos socioecológicos" (Gavin et al., 2015, p. 140). Sin embargo, desde nuestra perspectiva, estos debates solo llegarán a tener sentido cuando se reconozca que "no hay justicia social global sin justicia cognitiva global, es decir, tendrá que haber equidad entre diferentes modos de conocer y diferentes tipos de conocimiento" (De Sousa Santos, 2014, p. 237).

De otro lado, estamos de acuerdo con las reflexiones de Nemogá y, además, argumentamos que generalmente el lenguaje usado para describir la biodiversidad ha tendido a generar ciertos tipos de codificación. Este lenguaje

científico y codificado puede llegar a ser inaccesible para las comunidades de las cuales se derivan originalmente los datos que pueden estar incluidos en la producción de artículos científicos, libros o herbarios, entre otros resultados que han sido removidos de las mismas comunidades a las que pertenecen. Dadas estas realidades, señalamos que es necesario crear formas innovativas para comunicar conocimiento tradicional y científico en formatos mucho más accesibles para las personas que practican este conocimiento y para quienes han protegido los recursos por generaciones. Prestar atención a estas nuevas formas de trabajar con las comunidades y de registrar datos tendrá el potencial de generar conciencia sobre lo que las mujeres guacamayeras saben y poseen. Así mismo, ayudará en el desarrollo de nuevas estrategias para enfoques bioculturales de conservación con el fin de "servir como una poderosa herramienta para enfrentar la rápida pérdida global de diversidad biológica y cultural" (Gavin et al., 2015, p. 140).

Referencias

- Angulo, A. F., Rosero, S. A., & González, M. S. (2012). Estudio etnobotánico de las plantas medicinales utilizadas por los habitantes del corregimiento de Genoy, municipio de Pasto, Colombia. *Universidad y Salud*, 14(2), 168-185. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-71072012000200007
- Arango, G., & Pérez, C. (2008). Atrapar lo invisible. Etnografía audiovisual y ficción. *Anagramas*, 6(12), 129-140. <https://hdl.handle.net/10495/17137>
- Arango, S. (2004). Ethnobotanical studies in the Central Andes (Colombia): Knowledge distribution of plant use according to informant's characteristics. *Lyonia: a Journal of Ecology and Application*, 7(2), 89-104. <http://www.mobot.org/plantscience/ccsd/Publication%20Articles/Arango-Lyonia,%202004.pdf>
- Aranguren, C. (Dir.). (2020). El ambiente cordillerano y la deforestación. [Video]. En *El Resonar de la Tierra*. UN Televisión. <https://periodico.unal.edu.co/articulos/bosques-naturales-de-la-cordillera-de-los-andes-en-peligro/>
- Bandyopadhyay, S. (2018). Visual Anthropology and Preservation of the Community Cultural Heritage. *Global Journal of Archaeology & Anthropology*, 7(1), 555704. <https://doi.org/10.19080/GJAA.2018.07.555704>
- Barón, A. (2006). *El bien y el mal: relatos sobre brujas, hechizos y formas de curar*. [Inédito. Mención Andrés Bello de Memoria y Pensamiento Iberoamericano].
- Barón, A. (2008). *Guacamayas: memoria, tradiciones y relatos de un pueblo*. [Inédito].
- Beltrán, Ana (2021, marzo 2). *Don Martín. El sobandero*. [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=FLNuue-YyzQ>
- Beltrán, Ana (2022a, enero 29). *Guacamayeras, mujeres campesinas cuidando la vida*. [Video]. <https://youtu.be/GdHMJgR6frA>
- Beltrán, Ana (2022b, febrero 19). *Amanda Barón. Memorias y relatos de Guacamayas*. <https://www.youtube.com/watch?v=sXKWukTsOo>

- Beltrán Cuartas, A. M. (2010). *Etnobotánica de plantas medicinales de Guacamayas (Boyacá, Colombia)*. [Tesis de pregrado no publicada]. Universidad de Antioquia (UdeA).
- Beltrán Cuartas, A. M. (2013). *Etnobotánica cuantitativa de plantas alimentarias y seguridad alimentaria en el área rural de Guacamayas, Boyacá, Colombia*. [Tesis de máster no publicada]. Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- Beltrán Cuartas, A. M., Silva Gómez, N. M., Linares Castillo, E. L., & Cardona Naranjo, F. A. (2010). La etnobotánica y la educación geográfica en la comunidad rural Guacamayas, Boyacá, Colombia. *Uni-pluriversidad*, 10(3), 133-143. <https://hdl.handle.net/10495/25237>
- Braidotti, R. (2018). A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society*, 36(6), 31-61. <https://doi.org/10.1177/0263276418771486>
- Bussmann, R. W. (2002). Ethnobotany and Biodiversity Conservation. En R.S. Ambasht & N. K. Ambasht (Eds.), *Modern Trends in Applied Terrestrial Ecology* (pp. 343-360). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4615-0223-4_18
- Chen, S., Yu, H., Luo, H., Wu, Q., Li, C., & Steinmetz, A. (2016). Conservation and sustainable use of medicinal plants: Problems, progress, and prospects. *Chinese Medicine*, 11(37), 1-10. <https://doi.org/10.1186/s13020-016-0108-7>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2007). *Estadísticas para la equidad de género: magnitudes y tendencias en América Latina*. Naciones Unidas. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/27843/LCG2321P_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW). (2019). *Primer Informe Sombra específico de mujeres rurales y campesinas en Colombia*. International Land Coalition.
- Correa, M. (2009). *Estudio etnobotánico de las plantas medicinales del municipio de Boavita, Boyacá-Colombia*. [Tesis de pregrado no publicada]. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Critical Ecosystem Partnership Fund (CEPF). (2021). *Ecosystem Profile. Tropical Andes Biodiversity Hotspot. 2021 Update*. <https://andestropicales.net/wp-content/uploads/2022/02/tropical-andes-ecosystem-profile-2021-english.pdf>
- De la Torre, L., Muriel, P., & Basilev, H. (2006). Etnobotánica en los Andes del Ecuador. En M. Moraes, B. Øllgaard, L. P. Kvist, F. Borchsenius & H. Basilev (eds.), *Botánica económica de los Andes centrales* (pp. 246-267). Universidad Mayor de San Andrés.
- De Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*. Routledge.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2005). *Boletín. Censo General 2005. Perfil Guacamayas Boyacá*. http://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/153177T000.PDF
- Duque, J. (2018). Colombia, liderazgos políticos en un contexto de violencia. César Gaviria Trujillo. *Reflexión Política*, 20(39), 25-48.
- Espino Torres, D. M. (2020). "Aquí, yo trabajo en casa". Redes migratorias, inserción laboral y agencia de mujeres zapotecas del Istmo de Tehuantepec en el servicio doméstico de Baja California, México (1970-2018). *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, 4(9). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7689626>

- Gavin, M. C., McCarter, J., Mead, A., Fikret, B., Stepp, J. R., Peterson, D., & Tang, R. (2015). Defining biocultural approaches to conservation. *Trends in Ecology & Evolution*, 30(3), 140-145. <https://doi.org/10.1016/j.tree.2014.12.005>
- Guntarik, O. (2022). Healers. In *Indigenous Resistance in the Digital Age* (pp. 97-117). Palgrave Macmillan.
- Guntarik, O., & Harwood, A. (2022). Native migrant narratives in an age of alchemy and activism. *AlterNative*, 18(2), 257-268. <https://doi.org/10.1177/11771801221082350>
- Hall, M. (2011). *Plants as Persons: A Philosophical Botany*. SUNY Press.
- Hernández-Xolocotzi, E. (1979). El concepto de etnobotánica. En A. Barrera (ed.), *La etnobotánica: tres puntos de vista y una perspectiva* (pp. 13-18). Instituto de Investigaciones sobre Recursos Bióticos A. C. https://www.uv.mx/ethnobotany/caballero_files/barrera%20ed.1979ETNOBOTANICA.pdf
- Hockings, P., Tomaselli, K. G., Ruby, J., MacDougall, D., Drid, W., Piette, A., Schwarz, M. T., & Carta, S. (2014). Where Is the Theory in Visual Anthropology? *Visual Anthropology*, 27, 436-456. <https://doi.org/10.1080/08949468.2014.950155>
- Hutchings, S., & Holcombe, S. (2022). Activism through anthropological practice in the Global South: An exploration. *AlterNative*, 18(2), 225-234. <https://doi.org/10.1177/11771801221104839>
- Jiménez-Escobar, N., Estupiñán-González, A. C., Sánchez, N., & Garzón, C. (2009). Etnobotánica de la media montaña de la serranía del Perijá. En J. O. Rangel (ed.), *Colombia: diversidad biótica VIII. Media y baja montaña de la serranía del Perijá* (pp. 393-416). Universidad Nacional de Colombia.
- Kirksey, S. E., & Helmreich, S. (2010). The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545-576. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>
- Klier, G., & Núñez, P. G. (2019). Verde que te quiero verde: una mirada feminista para la conservación de la biodiversidad. *Intropica*, 14(2), 171-183. <http://dx.doi.org/10.21676/23897864.3252>
- Mittermeier, R. A., Turner, W. R., Larsen, F. W., Brooks, T. M., & Gascon, C. (2011). Global Biodiversity Conservation: The Critical Role of Hotspots. In F. Zachos & J. Habel (Eds.), *Biodiversity Hotspots* (pp. 3-22). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-642-20992-5_1
- Monsalve, D. N. (2006). *La humanidad de las semillas sembrada en la santa tierra: la economía campesina en el Valle de Tenza*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Morris, M. (2012). *Concise dictionary of social and cultural anthropology*. Wiley-Blackwell. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/book/10.1002/9781118329351>
- Myers, N., Mittermeier, R. A., Mittermeier, C. G., Da Fonseca, G. A. B., & Kent, J. (2000). Biodiversity hotspots for conservation priorities. *Nature*, 403, 853-858. <https://doi.org/10.1038/35002501>
- Nemogá, G. (2016). Diversidad biocultural: innovando en investigación para la conservación. *Acta Biológica Colombiana*, 21(1), 311-319. <http://dx.doi.org/10.15446/abc.v21n1sup.50920>
- Pérez, E., González, F., & Dávila, R. (1985). La fuerza del trabajo familiar en la unidad de producción campesina en el norte de Boyacá. *Universitas Humanística*, 14(23), 37-52. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/10256>

- Pink, S. (2014). Digital–visual–sensory–design anthropology: Ethnography, imagination and intervention. *Arts and Humanities in Higher Education*, 13(4), 412-427. <https://doi.org/10.1177/1474022214542353>
- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., & Tacchi, J. (2016). *Digital Ethnography Principles and Practice*. SAGE.
- Rodríguez Castro, L. (2021). *Decolonial Feminisms, Power and Place Sentipensando with Rural Women in Colombia*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-59440-4>
- Rodríguez, C. (2016). Mothering While Black: Feminist Thought on Maternal Loss, Mourning and Agency in the African Diaspora. *Transforming Anthropology*, 24(1), 61-69. <https://doi.org/10.1111/traa.12059>
- Rojas Rojas, S. E. (2020). Factores que desnivelan el terreno de juego social rural en perjuicio del campesinado colombiano. *Revista Científica General José María Córdova*, 18(32), 885-904. <http://dx.doi.org/10.21830/19006586.594>
- Rose, D. B. (2000). *Dingo Makes Us Human: Life and Land in an Australian Aboriginal Culture*. Cambridge University Press.
- Rose, D. B. (2015). The Ecological Humanities. In K. Gibson, D. B. Rose & R. Fincher (Eds.), *Manifesto for living in the Anthropocene* (pp. 1-5). Punctum Books. <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/25521/1/1004574.pdf>
- Santiago Andrés Eslava Blanco (2020, junio 8). *Nubia, lideresa del Alisal*. [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=-RYN7OgeCg4>
- Schultes, R. E. (1997). The importance of ethnobotany in environmental conservation. *Monografías del Real Jardín Botánico de Córdoba*, 5, 157-164. <http://www.jstor.org/stable/3487221>
- Sehlikoglu, S. (2018). Revisited: Muslim Women's agency and feminist anthropology of the Middle East. *Contemporary Islam*, 12, 73-92. <https://doi.org/10.1007/s11562-017-0404-8>
- Serafini, P. (2019). Community Radio as a Space of Care: An Ecofeminist Perspective on Media Production in Environmental Conflicts. *International Journal of Communication*, 13, 5444-5462. <https://hdl.handle.net/2381/45821>
- Smith, L. T. (2021). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Zed Books Ltd.
- Stone-Mediatore, S. (2016). Storytelling/narrative. In L. Disch & M. Hawkesworth (Eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory* (pp. 934-954). Oxford University Press.
- Toscano González, J. Y. (2006). Uso tradicional de plantas medicinales en la vereda San Isidro, municipio de San José de Pare-Boyacá: un estudio preliminar usando técnicas cuantitativas. *Acta Biológica Colombiana*, 11(2), 137-146.
- Van der Ryn, M. (2019). Visual Anthropology and Intangible Cultural Heritage preservation in American Samoa. *Journal of La Société Des Océanistes*, 148, 145-155. <https://doi.org/10.4000/jso.10532>
- Vasco Montoya, E. (1978). *Clientelismo y minifundio: bases socioeconómicas del poder político en un municipio minifundista*. Cinep.
- Yifu, E. X., & Kumar, A. M. (2022). Reciprocity in field work: Collaborating with the Adivasi Koya of Kamaram, Telangana, India. *AlterNative*, 18(2), 290-298. <https://doi.org/10.1177/11771801221100959>