

## **SIMPOSIO "CONOCIMIENTO ETNOBOTÁNICO Y USO RITUAL DE LAS PLANTAS SAGRADAS"**

**Antonella Fagetti<sup>1</sup> y María Gabriela Garrett Ríos<sup>2</sup>**

**<sup>1</sup> Maestría en Antropología Sociocultural, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. ICSYH-BUAP, <sup>2</sup> Estancia posdoctoral en la Maestría en Antropología Sociocultural, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. ICSYH-BUAP**

**Correos de correspondencia: antonellafagetti@yahoo.com.mx; gabgarr@hotmail.com**

Entre las "plantas sagradas" consideramos diversas especies botánicas (hongos, semillas, hojas, cactus) que se han utilizado en México en rituales dedicados a la adivinación y la curación en virtud de sus propiedades enteogénicas y onirógenas. El propósito del simposio es abrir un espacio de discusión en torno a los saberes ancestrales que los pueblos indígenas han preservado por siglos y que hoy en día aún se mantienen vivos; asimismo, dar a conocer los contextos en que son colectadas y conservadas estas plantas. Particularmente, se pretende dar a conocer el uso que se le ha dado y sigue dando en rituales privados y colectivos que tienen como fin propiciar el bienestar común, esclarecer dudas con respectos al origen de conflictos, desgracias y enfermedades, y encontrar una pronta solución.

Palabras clave: Enteógenos, procesos curativos y de adivinación, medicina tradicional, pueblos indígenas.

### Ponentes propuestos

1. Antonella Fagetti
2. María Gabriela Garrett Ríos
3. Julio Glockner
4. José Alberto Hernández-Alcázar, Carolina Cruz-Cruz, Roberto García-Martínez, Erick de Jesús Gutiérrez-Bravo, Fabiola Karina Urbina-Rojas, Jessica Elizabeth Rodríguez-Escobar
5. Javier Hirose López
6. Beatriz Labate
7. Fernando Mata-Labrada
8. Elizabeth Mateos Segovia
9. Alejandro Oses Gil
10. Álvaro Sepúlveda Varón y Magdalena Peñuela Uricoechea
11. Olga Lucía Sanabria, Victoriano Quinto Yugue, Vicente Peña, Víctor Hugo Quinto Huetocué
12. Elizabeth Peralta González

# CONOCIMIENTO ETNOBOTÁNICO Y USO RITUAL DE ENTEÓGENOS ENTRE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO: UNA VISIÓN ETNOHISTÓRICA

Fagetti Antonella

Maestría en Antropología Sociocultural, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades  
Benemérita Universidad Autónoma de México

antonellafagetti@yahoo.com.mx

**Introducción.** El propósito de la ponencia es presentar un panorama histórico y etnográfico acerca del uso ritual de las plantas sagradas. Desde el siglo XVII, las crónicas de los frailes evangelizadores pusieron de manifiesto el uso de plantas, cactus, semillas, hongos, que eran empleados por los mexicas en ritos religiosos colectivos. Asimismo, la obra de Ruiz de Alarcón documenta la persecución de la cual fueron objeto algunos pueblos indígenas, como consta también en los procesos instruidos por el Santo Oficio de la Inquisición contra curanderos y personas que empleaban estos enteógenos en rituales privados de adivinación y curación. A pesar de las prohibiciones de las que fueron objetos semillas, plantas, hongos y cactus, el conocimiento en torno a su uso se ha preservado en algunos pueblos indígenas, quienes los emplean en rituales de adivinación y curación.

**Métodos.** Se ha desarrollado trabajo de campo desde 2012 en la Mixteca Alta de Oaxaca para registrar las experiencias en torno al uso de la “semilla de la virgen” (*ipomoea violacea*); en el municipio de Chilchotla, Oaxaca para estudiar el uso de los hongos (*Psilocybe mazatecorum*); también se realizó trabajo de campo entre los otomíes de San Pablito Pahuatlán, quienes utilizan la Santa Rosa (*cannabis sativa*). Se han consultado las fuentes etnohistóricas relacionadas con el uso de las “plantas sagradas”.

**Resultados y discusión.** La efigie de *Xochipilli*, señor de las Flores, encontrada en las faldas del volcán Popocatepetl, atestigua que desde los tiempos prehispánicos los mexicas, entre otros pueblos que habitaban el actual territorio mexicano, conocían y utilizaban las “plantas sagradas”, que son descritas por Fray Bernardino de Sahagún y Fray Diego Durán, entre otros. Ruiz de Alarcón documenta el uso del *ololihqui* en los actuales estados de Guerrero y Morelos. Los saberes en torno a la colecta y el empleo de los enteógenos se han conservado hasta nuestros días. Estos son considerados un medio eficaz para enfrentar la enfermedad y la desgracia que amenazan a individuos y familias. Al ser ingeridos por el especialista ritual, el paciente o ambos, el enteógeno induce la manifestación de una entidad divina, quien revela la verdad que el o los consultantes quieren saber. El término “enteógeno”,

acuñado por Gordon Wasson y otros científicos, el cual significa “volverse divino interiormente”, denota precisamente el sentido profundo de la experiencia extática inducida por las plantas sagradas.

**Conclusión.** El uso ritual de las plantas sagradas forma parte del conocimiento y la práctica del chamanismo, que se ha conservados en algunos pueblos, como el mazateco, mixteco, nahua, otomí, cora, huichol y tarahumara. Los enteógenos dotan a quien lo consume de la capacidad de ver y saber, de descubrir el origen de enfermedades y desgracias que afectan a las personas.

## Literatura citada:

De la Garza, M., Sueño y Éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas. Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 2012.

Fagetti, A. 2012. Cuando ‘habla’ la semilla: adivinación y curación con enteógenos en la Mixteca oaxaqueña. Cuicuilco, El uso ritual de enteógenos en México, coordinado por Antonella Fagetti y Lilián González Chévez, XIX-53: 229-255.

Fagetti, A. 2015. Iniciaciones chamánicas. El trance y los sueños en el devenir del chamán. Siglo XXI e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Ruiz de Alarcón, H. 1987 [1629]. Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentílicas que hoy viuen entre los Indios Naturales de esta Nueva España, en P. Ponce, *et al.*, El alma encantada. Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, México.

Sahagún, Fr. B. de 1982. Historia general de las cosas de Nueva España. Porrúa, México.

Wasson, R. G. 1983. El hongo maravilloso: Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica. Fondo de Cultura Económica, México.

Wasson, R. G., A. Hofmann y C. Ruck 1985. El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios. Fondo de Cultura Económica, México.

# LA SANTA ROSA: SOBRE LOS USOS DE LA PLANTA SAGRADA EN LA REGIÓN OTOMÍ-TEPEHUA Y LA NECESIDAD DE REGLAMENTAR SU MANEJO

Garrett Ríos María Gabriela

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

gabgarr@hotmail.com

**Introducción.** La santa rosa (*cannabis indica* y *cannabis sativa*) constituye una herramienta fundamental que los especialistas rituales otomíes han utilizado tradicionalmente para establecer comunicación con las entidades extrahumanas, llevar a cabo actos terapéuticos y también los complejos “costumbres”. Sin embargo la presencia del narcotráfico en la última década, el creciente cultivo de la planta con fines comerciales, la intimidante presencia del ejército y la policía federal/estatal, ha impactado fuertemente en las estrategias de portación y uso del enteógeno con fines rituales y curativos. En este trabajo queremos poner en perspectiva la visión de los indígenas (especialistas rituales otomíes) con los debates académicos y gubernamentales sobre el uso recreativo y medicinal de la marihuana en nuestro país. **Métodos.** desde el 2006 hasta el 2016 se ha hecho trabajo intermitente en distintas comunidades de la Sierra Otomí-Tepehua para presenciar rituales diversos y sesiones terapéuticas. Además de la observación participante, se han realizado entrevistas semiestructuradas a especialistas rituales otomíes. Por otro lado se ha hecho una revisión sobre las leyes y reglamentos que regulan los usos de cannabis en nuestro país. **Resultados y discusión.** Tanto la observación participante como las entrevistas dan cuenta de que el uso de cannabis tiene una raigambre en estos pueblos y existe un consumo culturalmente diferenciado. A pesar de que la reforma a al Código Penal Federal del 2009 establece en el artículo 195 bis el no ejercicio de la acción penal para el uso de ciertas plantas sagradas por pueblos y comunidades indígenas, la marihuana

quedó fuera de esta consideración. Lo anterior es especialmente grave porque atenta contra la seguridad de los especialistas rituales otomíes, pero también pone en peligro el patrimonio intangible de un pueblo. **Conclusión.** Es necesario poner en la discusión pública la perspectiva del uso y manejo cultural que hay sobre la santa rosa para que se le reconozca su calidad ritual y patrimonial en las distintas leyes y códigos nacionales. Creemos que las ciencias sociales, en especial la Antropología debe asumir posturas y darle voz a aquellos grupos que tienen una relación estrecha (especialmente cultural) con las plantas sagradas.

## Literatura citada.

Baez Cubero, Lourdes, “El uso ritual de la “santa Rosa” entre los otomíes orientales de Hidalgo: el caso de Santa Ana Hueytlalpan”, en *Dossier: El uso ritual de enteógenos en México*, coordinadoras: Antonella Fagetti y Lilián González Chévez, *Cuicuilco*, Nueva Época, volumen 19, número 53, enero-abril 2012, ENAH, México, pág. 155-174.

Galinier, Jacques, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Traducción Angela Ochoa y Haydée Silva. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1990

*DECRETO por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones de la Ley General de Salud, del Código Penal Federal y del Código Federal de Procedimientos Penales,*

en: [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBibliografias/ref/lgs/LGS\\_ref44\\_20ago09.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBibliografias/ref/lgs/LGS_ref44_20ago09.pdf)

# CHAMANISMO Y ENTEÓGENOS EN LA SIERRA NEVADA

Glockner Julio

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
julioglockner@yahoo.com.mx

**Introducción.** Entre la flora enteogénica empleada ritualmente en el México antiguo destaca el uso de varias especies de hongos psicocibios. Evidencias arqueológicas que comprenden del Preclásico Medio al Postclásico cercano a la Conquista así lo confirman. En las crónicas del periodo virreinal, sobre todo durante los siglos XVI y XVII, abundan las referencias del empleo de plantas psicoactivas consideradas como parte fundamental de planes demoniacos para mantener a la población nativa en el desconocimiento del verdadero Dios”.

En la región de los volcanes Popocatepetl-Iztaccíhuatl el descubrimiento de la escultura del dios Xochipilli y su interpretación por la moderna etnobotánica, reveló la importancia de estas plantas en la ritualidad y la cosmovisión tanto de los pueblos mesoamericanos del altiplano central como de las actuales poblaciones campesinas.

**Métodos.** La investigación se realizó mediante una amplia consulta bibliográfica alternada con trabajo de campo en las localidades agrícolas aledañas a los volcanes en los estados de Morelos y México. Se realizaron entrevistas abiertas y observación participante en rituales de petición de lluvias realizados por especialistas en el control mágico del clima.

**Resultados y discusión.** A pesar de que han transcurrido más de 60 años de los descubrimientos de Gordon Wasson, Roger Heim y R. E. Schultes en la región, los estudios etnográficos se encuentran poco desarrollados y en consecuencia no se ha producido una discusión que valga la pena ser mencionada.

**Conclusión.** Se pudo constatar la vigorosa permanencia en la región de la cosmovisión mesoamericana, tanto en prácticas curativas como propiciatorias, manifestada en revelaciones oníricas y estados visionarios mediante los cuales se mantiene un contacto permanente con seres espirituales con cuya colaboración es indispensable

contar para procurar el bienestar individual y colectivo.

## Literatura citada

Aranda, R., "El culto a los volcanes en el sur de la Cuenca de México durante el preclásico: evidencias arqueológicas de Xico", en Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica, coordinado por Beatriz Albores y Johanna Broda, Ed. El Colegio Mexiquense y la UNAM, México, 1997.

Bevavente, Fray T. de, Historia de los indios de la Nueva España, Dastin, Crónicas de América, España, 2003.

De la Garza, M., Sueño y Éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas. Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 2012.

Durán, fray Diego (1984), Historia de las Indias de Nueva España, Biblioteca Porrúa N° 37, México. De la Serna, Jacinto (1987) Manual de Ministros de Indios, en El alma encantada, Anales del Museo Nacional de México, presentación de Fernando Benítez, FCE, Sección de Obras de Historia, México.

Furst, P., Alucinógenos y cultura, FCE, Colección Popular N° 190, México, 1992.

Glockner, J., La mirada interior. Plantas sagradas de los pueblos amerindios. Debate, México, 2016.

Sahagún, Fr. Bernardino de, Historia general de las cosas de Nueva España, Porrúa, México, 1982.

Schultes, R. E. y A. Hofmann, Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos, F.C.E., México, 1993.

# PLANTAS UTILIZADAS POR MÉDICOS TRADICIONALES DE LA CABECERA MUNICIPAL DE PANTELHÓ, CHIAPAS

Hernández-Alcázar José Alberto, Cruz-Cruz Carolina, García-Martínez Roberto, Gutiérrez-Bravo Erick de Jesús, Urbina-Rojas Fabiola Karina, Rodríguez-Escobar Jessica Elizabeth  
Instituto de Ciencias Biológicas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas  
chepeson1993@gmail.com

**Introducción** Desde periodos precolombinos, el hombre descubrió, aprendió y transmitió el conocimiento del uso de las plantas que lo rodeaban para satisfacer sus diversas necesidades; existiendo una mutua dependencia entre las plantas y los humanos, manteniendo así una relación estrecha con su flora en todos los ámbitos durante su vida (Roque et al., 2012). En algunos casos, como lo es el de áreas rurales, los sistemas médicos tradicionales tienen amplia vigencia, y otras zonas alejadas o excluidas del sistema oficial de salud se apela a las plantas como la principal fuente de elementos terapéuticos (Pochettino et al., 1997). **Método** Se llevaron a cabo tres visitas a la cabecera municipal de Pantelhó, durante septiembre y octubre de 2015; se llevaron a cabo entrevistas semiestructuradas a los médicos tradicionales del área de estudio. También se realizó una salida a campo para coleccionar las plantas señaladas por los entrevistados. Las colectas se procesaron en el Herbario HEM del Instituto de Ciencias Biológicas de la UNICACH. **Resultados y discusión** En total se entrevistaron a 11 médicos tradicionales (10 hombres y una mujer). Se reconocieron 45 especies vegetales agrupadas en 38 géneros y 30 familias. La familia mejor representada fue Asteraceae, mientras que en el género con más especies fue *Pinus*. Las especies encontradas se clasifican en seis categorías de uso: 19 medicinales, 10 espirituales, 9 comestibles, 3 combustibles, 2 medicinales-espirituales y sólo una planta usada como herramienta de aseo. Se reportó que se utilizan nueve partes de la planta y las utilizan de nueve formas diferentes; las partes mayormente empleadas son las hojas y la planta entera y los usos más frecuentes son “infusión” y como instrumento de “barrido”. Por otro lado, la familia Asteraceae ocupa un lugar preponderante en la flora de México, tanto a nivel de géneros como de especies y contribuye substancialmente a la enorme riqueza florística de nuestro país (Villaseñor, 1993) y por su parte los bosques de pino-encino son los más frecuentes en los Altos de Chiapas (Romo, 2000), por lo que es normal que esta familia y género sean los mejor representados en el estudio. Otro dato a destacar es la

desproporción en cuanto al número de médicos mujeres, ya que en la zona de los Altos de Chiapas, el papel de la mujer como portadora de conocimientos medicinales no está infravalorado; siendo el oficio de “partera” uno de los más apreciados entre las comunidades tzotzil y tzeltal (Sánchez-Ramírez, 2013). **Conclusiones** Se registraron 45 especies de plantas útiles las cuales corresponden a 38 géneros y 30 familias. Probablemente la riqueza de especies utilizadas aumente conforme se intensifique el esfuerzo de muestreo y se entreviste a un número mayor de médicos tradicionales de zonas aledañas, ya que las condiciones ecológicas de las comunidades vegetales del municipio de Pantelhó generan una gran diversidad en la flora local, lo que se ve reflejado en el gran número de asentamientos humanos que aprovechan sus recursos desde épocas prehispánicas.

## Literatura Citada

- ROQUE, A. C., HERNANDEZ, L. H., GORDILLO, P. M., TALAGUARI, A. G., GARCÍA, C. O. Y CASTILLEJOS, D. E. 2012. Plantas de uso frecuente en la alimentación y salud en dos localidades de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México. *Lacandonia*, 6.
- POCHETTINO, M. L., MARTÍNEZ, M. R., ITTEN, B. Y ZUCARO, M. 1997. El uso de plantas medicinales en la atención primaria de la salud: estudio etnobotánico en una población urbana (Pdo. La Plata, Prov. Buenos Aires, Argentina). *Parodiana*, 10, 141-152.
- SÁNCHEZ-RAMÍREZ, G. 2013. Condiciones de parteras indígenas en Chiapas. *El Colegio de la Frontera Sur. Unidad San Cristóbal*. (Pendiente su publicación).
- VILLASEÑOR, J. L. 1993. La familia Asteraceae en México. *Revista Soc. Mex. Hist. Nat. Vol. Esp. (XLIV)*: 117-12.

**SUHUY-XIW: EL ORIGEN DE LA SACRALIDAD DE LAS 'VERDADERAS' PLANTAS  
MEDICINALES  
EN LA MEDICINA MAYA TRADICIONAL**  
**Hirose López Javier**  
**Universidad de Oriente**  
**javier.hirose@uno.edu.mx**

**Introducción.** Entre los mayas peninsulares la herbolaria constituye uno de los pilares de la medicina tradicional. Se conoce el uso medicinal de por lo menos 680 especies de plantas (Méndez et al., 2012) pero se estima que existen muchas más con potenciales usos terapéuticos. En este contexto los médicos tradicionales mayas distinguen un grupo especial de plantas que ellos mismos denominan las “verdaderas” plantas medicinales, caracterizadas por tener cualidades especiales así como la capacidad de curar las enfermedades más difíciles (como el cáncer y el SIDA). Algunas de estas especies han sido estudiadas desde el punto de vista farmacológico y terapéutico, sin embargo muy poco o nada se sabe sobre el contexto cosmogónico y cosmológico asociado a su uso medicinal y ritual. **Métodos.** En el transcurso de los últimos diez años de investigaciones realizadas en los estados de Yucatán y Campeche sobre diversos aspectos de la medicina maya tradicional, entre ellos la herbolaria, se recopiló información etnobotánica sobre el uso de un grupo especial de plantas, a las que los propios hierbateros se refieren como “verdaderas” y que para efectos del presente trabajo se han considerado como sagradas. Del año 2011 al 2013 se recopiló información etnográfica mediante entrevistas a profundidad y se realizaron colectas botánicas. **Resultados y discusión.** Se obtuvo un grupo de 24 especies de plantas consideradas como “sagradas” (identificadas como “verdaderas” por los hierbateros mayas), las cuales se clasificaron en siete categorías, de acuerdo a sus cualidades y usos. Tomando en cuenta el contexto cultural y ritual en el que son utilizadas, incluyendo sus propiedades terapéuticas, se hizo una interpretación del probable origen de su cualidad sagrada. A partir del análisis de estos resultados se encontró que existe una relación particular entre la sacralidad de las plantas y el contexto cultural

cosmogónico y cosmológico, en particular la dimensión espacial y temporal asociada a su uso.

**Conclusión.** En la herbolaria medicinal de los mayas peninsulares existe un grupo especial de plantas consideradas por los mayas mismos como “verdaderas”, que para efectos del presente trabajo se consideran como sagradas. Esta cualidad está estrechamente asociada al contexto cultural cosmogónico y cosmológico y en particular a la dimensión espacial y temporal relacionada con su uso ritual y terapéutico.

**Literatura de referencia:**

Barrera Marín, A., A. Barrera Vázquez y R.M. López Franco, *Nomenclatura Etnobotánica Maya*. INAH-Centro Regional del Sureste, Colección Científica-Etnología, #36, México, 1976.

De la Garza, M., *Sueño y Éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 2012.

García, H., A. Sierra y G. Balam, *Medicina Maya Tradicional. Confrontación con el Sistema Conceptual Chino*. Educación, Cultura y Ecología, A.C., México, 1996.

Hirose, López, J., *Suhuy Máak: las concepciones sobre el cuerpo y la persona entre los mayas de la región de los Chenes*, Campeche. Secretaría de Cultura, Gobierno del estado de Campeche, San Francisco de Campeche, 2015.

Méndez-González, M. R. Durán García, R. Borges Argáez, S. Peraza Sánchez, A. Dorantes Euan, J. L. Tapia Muñoz, W. Torres Avilés y M. Ferrer Cervantes, *Flora Medicinal de los mayas peninsulares*. Centro de Investigación Científica de Yucatán, Mérida, Yucatán, 2012.

Roys, Ralph, *The Ethnobotany of the maya*, Tulane University of Louisiana, Middle American Research Institute, Publication 2, New Orleans, USA, 1931.

Schultes, Richard, Albert Hofmann, *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*, FCE, México, 1982.

# RETOS PARA LA REGULACIÓN DEL PEYOTE EN MEXICO: CONVENCIONES SOBRE LAS DROGAS Y LEYES AMBIENTALES”

Labate Beatriz

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

blabate@bialabate.net

**Introducción.** Este documento analiza la historia de regulación del cactus peyote (*Lophophora williamsii*) en México.

**Métodos.** En primer lugar, se analiza el discurso alrededor del establecimiento de las Convenciones internacionales de drogas, con un énfasis particular en la Convención de la ONU de 1971. En las discusiones previas a dicha Convención, se debatió la preservación del uso tradicional del peyote en América del Norte. En el documento final de la Convención, se incluyó un mecanismo para eximir el uso tradicional de las plantas psicoactivas; y tanto México como Canadá y los Estados Unidos, aprovecharon esta exención a fin de preservar el uso tradicional del peyote dentro de sus respectivos territorios.

**Resultados y discusión.** En este trabajo, examinamos las leyes nacionales sobre drogas, la legislación ambiental y los mecanismos mediante los cuales se otorgan exenciones a los grupos indígenas. También proporcionamos un breve panorama de casos legales que involucran al peyote. En 1984, el peyote fue añadido a la lista nacional de sustancias controladas de México, y en el 2009, una exención se introdujo para proteger los usos indígenas tradicionales del peyote. Independiente de la ley penal, el peyote también está sujeto a las regulaciones y protecciones ambientales.

**Conclusión.** Abordando los desafíos generales, paradojas y ambigüedades presentes en el actual marco regulatorio sobre la posesión y el uso de peyote.

## Literatura citada

Batis, A. & Rojas, M. (2002). El peyote y otros cactus alucinógenos de México. *Biodiversitas* 40,12-17.

Beciolini, M. (2012). Entre el orden y la transgresión: El consumo ritual del peyote entre los coras. *Cuicuilco*, 19(53). 175-193.

Bergman, R. L. (1971). Navajo peyote use: Its apparent safety. *American Journal of Psychiatry* 128, 695-699.

Campos, I. (2010). Degeneration and the origins of Mexico's war on drugs. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 26(2), 379-408.

Castaneda, C. (1968). *The teachings of Don Juan: A Yaqui way of knowledge*. New York City, NY: Simon & Schuster.

Convention on Biological Diversity (CBD). (1992). *Entry into force* 29 Dec. 1993, 1760 United Nations Treaty Series 79.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). (2006). *Regiones Indígenas en México*. México: CDI.

Convention on International Trade in Endangered Species (CITES). (1973). *Entry into force* 1 July 1975, 993 United Nations Treaty Series 243.

Código Penal Federal (2013, Mar. 3).

Convention on Psychotropic Substances (CPS). (1971). *Entry into force* August 16, 1976,

1019. United Nations Treaty Series 175.

Feeney, K. (2014). Peyote, race, and equal protection in the United States. In B. C. Labate & C. Cavnar (Eds.), *Prohibition, Religious Freedom, and Human Rights: Regulating Traditional Drug Use* (pp. 65-88). Berlin/Heidelberg: Springer.

Fitz Maurice, B. & Fitz Maurice, W.A. (2009). *Lophophora williamsii*. In IUCN 2012. IUCN Red List of Threatened Species. Version 2012.2. Available at [www.iucnredlist.org](http://www.iucnredlist.org). Accessed June 7, 2013.

Gandola, I. (1967). *El peyote: Estudio sobre el uso del peyote, entre las tribus huicholes, coras tepehuanes y tarahumaras*. México: Editorial Orión

Halpern, J. H., Sherwood, A. R., Hudson, J. I., Yurgelun-Todd, D., & Pope, H. G. (2005). Psychological and cognitive effects of long-term peyote use among Native Americans. *Biological Psychiatry*, 58(8), 624-631.

# ASPECTOS DEL USO DE LA FLORA EN EL CONTEXTO CEREMONIAL Y RITUAL EN ATLAHUILCO, ASTACINGA Y TEQUILA, VERACRUZ, MÉXICO

Mata-Labrada Fernando

Doctorado en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM

logbios1@gmail.com

**Introducción.** En Atlahuilco, Astacinga y Tequila, localidades serranas del centro del Estado de Veracruz, ciertos grupos de personas utilizan la flora con propósitos ceremoniales y rituales. Tales usos se manifiestan durante todo el año, existiendo una relación entre la fenología de la flora, el hábitat donde se colecta, la fecha en que se utiliza y la ocasión religiosa o ritual para la cual se utiliza cada especie. Las personas de las localidades antes mencionadas son hablantes de náhuatl y del español, así veremos que algunos de los nombres que se le da a la flora pueden ser designados en ambas lenguas.

**Métodos.** Se realizó trabajo de campo etnográfico en las localidades antes mencionadas, incluyendo observación participante y entrevistas en distintas visitas periódicas desde octubre de 2012 hasta marzo 2016. Tales visitas incluyeron el registro del uso de la flora durante la conmemoración de la Semana Santa, Corpus Christi, además de registrar la ritualidad agrícola que se presenta durante el año.

**Resultados y discusión.** Las comunidades que utilizan la flora con propósitos ceremoniales y rituales tienen la característica de ser católicas ya que las comunidades de otras religiones no manifiestan una religiosidad en la cual se invoque a los santos y otras entidades sagradas por medio de ofrendas hechas con recursos vegetales. Algunas de las especies que se han registrado son el shompiltek (*Stevia Microchaeta*), ashokopa (*Gaultheria acuminata*), soloche (*Tillandsia gymnotrya*) y asomiate o yoyotl (*Barkleyanthus salicifolium*), la heliconia o platanillo (*Heliconia bourgaeana*), patitos (*Plumeria rubra*) y resina de copales de árboles homónimos (*Bursera* spp.). Las especies se colectan tanto en hábitats primarios como son los bosques de pino, encino y mesófilo de montaña, como en hábitats secundarios como son los acahuals y la periferia de las milpas. Algunas de las características por las cuales se usa la flora con propósitos rituales son su color y su aroma.

**Conclusión.** El catolicismo posee la característica de ser maleable en cuanto a la permisividad de la expresión local y particular de la religiosidad por parte de la feligresía, en este caso en la zona serrana de Veracruz. Tales expresiones son conducidas por ritualistas que tienen conocimiento sobre el ciclo de vida la flora y sobre la ritualidad católica en cada momento

del año. Esto propicia que la biodiversidad florística ocupe un lugar específico y preponderante en cada etapa del santoral católico, el cual forma una parte muy importante para las comunidades que profesan esa religión.

## Literatura citada.

Espejo-Serna, Adolfo, Ana Rosa López-Ferrari e Ivón Ramírez-Morillo. *Flora de Veracruz*, fascículo 136 Bromeliaceae. Xalapa, Veracruz, México: Instituto de Ecología A. C., agosto de 2005.

Carochi, Horacio. Compendio del arte de la lengua mexicana. Puebla: Talleres de la imprenta, Encuadernación y Rayado "El Escritorio". Zaragoza 8, 1910. Reimpreso de la edición hecha en México en la imprenta de la Biblioteca Mexicana, año de 1759 [1645].

Vibrans, Heike (ed.) "*Senecio salignus* DC. (= *Barkleyanthus salicifolius* (Kunth) H. E. Robins. & Brett.)". En Malezas de México. Página de internet. <http://www.conabio.gob.mx/malezasdemexico/asteracea/senecio-salignus/fichas/ficha.htm>

Gutiérrez-Báez, Celso. *Flora de Veracruz*, fascículo 118 Heliconiaceae. Xalapa, Veracruz, México: Instituto de Ecología A. C., octubre de 2000.

Hernández, F. *Historia de las plantas de Nueva España Vol. I capítulo CLII*. México, D. F: Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1942.

Linares, Edelmira y Robert Bye. "El copal en México". *Revista Biodiversitas* 78:8-11: México, D. F: CONABIO, 2008.

\_\_\_\_\_. "Códice de la Cruz-Badiano, medicina prehispánica". *Arqueología Mexicana*, edición especial 51, agosto de 2013, segunda parte.

Luteyn, J. L. & Paola Pedraza-Peñalosa. 2015. Blueberry relatives of the New World tropics (Ericaceae) (<http://sweetgum.nybg.org/ericaceae/index.php>). The New York Botanical Garden, Bronx, New York.

Williams-Linera, Guadalupe. *El bosque de niebla del centro de Veracruz: ecología, historia y destino en tiempos de fragmentación y cambio climático*. México, D. F: Instituto de Ecología A. C. – Consejo Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2007.





# LOS ESPÍRITUS DE LAS EPÍFITAS MEDICINA, RITUALIDAD Y MITOLOGÍA DE LAS PLANTAS AÉREAS DE LOS CERROS

Elizabeth Mateos Segovia

Doctorado en Historia y Etnohistoria - Escuela Nacional de Antropología e Historia  
elizabethmateossegovia79@gmail.com

**Introducción.** Para los nahuas de las comunidades del municipio de San Sebastián Tlacotepec, Sierra Negra de Puebla, las plantas que crecen y viven en las montañas del bosque tropical perennifolio poseen características diferentes al resto de la flora que crece en otros parajes, ya que por estar en territorio montañoso adquieren particularidades que las incluye dentro de un complejo de lo que es “el cerro” en dicha cultura. A estas plantas se les nombra *tepexivime* “hierbas del cerro”, son hierbas epífitas correspondientes a diversas especies de líquenes, musgos, orquídeas, helechos, bromelias y agaves. Por lo tanto, estas especies de flora se encuentran sobre los árboles o en mantos rocosos de difícil acceso donde pueden captar la humedad del ambiente y de sus anfitriones (árboles y rocas calizas). **Métodos.** Los datos etnográficos son el punto de partida para establecer un enfoque holístico que abarca a la Antropología y a la Etnohistoria para el análisis de dichas hierbas. **Resultados y discusión.** Lo que hace especial a estas plantas dentro de la cultura nahua de estas poblaciones es que son consideradas como medicinales, curan el cuerpo y el espíritu de la persona no solo cuando se enferman, también en distintas etapas de la vida para fortalecer su espíritu o *tonal*. Por lo tanto, para su empleo y eficacia debe llevarse a cabo un elaborado ritual realizado por un especialista ritual *ixtlamatqui* “el que sabe”, quién se encargará de dialogar con los espíritus residentes en dichas plantas para que restablezcan el equilibrio en la persona enferma. Como parte del ritual, la colecta de esta especie de flora la realiza una persona especial designada por el *ixtlamatqui*, ya que no todos pueden tocar las hierbas debido a su gran poder que también tiene la capacidad de enfermar si no se manipulan con el debido cuidado. **Conclusiones.** La concepción de la flora entre los nahuas del sureste poblano a parte de su taxonomía, difiere en las propiedades anímicas que se les atribuyen, por lo tanto, deben ser analizadas desde diferentes disciplinas como lo son; la botánica y la antropología, entre otras.

## Literatura citada

Báez-Jorge, F. (1988). Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos

indios de México). Xalapa, Veracruz, México: Universidad Veracruzana, Ciencia.

Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros. En: Broda, J., Iwaniszewski, S., & Maupomé, L. (coords.). Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, UNAM, México: Instituto de Investigaciones Históricas, 461-500.

Fagetti, A. (2004). Síndromes de Filiación Cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco hospitales integrales con medicina tradicional del estado de Puebla. Puebla, México: Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Salud.

González Pérez, D. (2013). Las huellas de la culebra. Historia, mito y ritualidad en el proceso fundacional de Santiago Xanica, Oaxaca. Oaxaca, México: Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Secretaría de las Culturas y Artes, Gobierno de Oaxaca / Fundación Alfredo Harp Helú-Oaxaca, (Colección Diálogos. Pueblos originarios de Oaxaca; Serie: Veredas).

Mateos Segovia, E. (2009). Las hierbas mágicas del tonal. EL uso de herbolaria y animales con fines curativos en Cuaxuchpa, Sierra Negra de Puebla. México, D.F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de licenciatura.

Mateos Segovia, E. (2012). El especialista ritual *xicovatl* y el territorio mítico del Covatepetl. Municipio de San Sebastián Tlacotepec, Sierra Negra de Puebla. México, D.F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis de maestría.

Olivier, G. (2004). Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca. México: Fondo de Cultura Económica, Col. Antropología.

Rzedowski, J. (2006). Vegetación de México. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y uso de la Biodiversidad.

# PLANTAS Y RITUALIDAD EN LOS PUEBLOS INDIGENAS DEL NUEVO REINO DE GRANADA

Osés Gil Alejandro

Universidad de Pamplona. Norte de Santander. Colombia

shasaosses@hotmail.com

**Introducción.** Los pueblos indígenas neogranadinos en la época colonial, tuvieron una estrecha interrelación con una amplia diversidad de plantas como la hoja de coca, el tabaco, la amapola, el achiote, el tammo, el yagé, el curupay, la majuela, el borrachero y muchas otras, que fueron utilizadas en los diferentes rituales comunitarios, practicados desde los imaginarios de cada cultura, expresaron la multidimensionalidad del ser humano en compleja conjugación con su entorno vegetal. Con el encuentro intercultural producido por la invasión europea al territorio del Abya yala, se generó otra lectura distinta sobre la relación del hombre y la mujer con el mundo de las plantas, nuevos imaginarios, otras mentalidades irrumpieron, confrontando y fracturando los escenarios históricos, asignando otros significados y poniendo en riesgo los saberes etnobotánicos, que representan una gran riqueza como memoria de nuestros ancestros. **Métodos.** Se circunscribe a la metodología de investigación histórica, ubicada dentro de la corriente historiográfica de la historia social de las ciencias, donde los hechos etnobotánicos se corresponden con la resignificación y revaloración de los diversos saberes y manejos entre el mundo de las plantas con la ritualidad y la espiritualidad, que para los pueblos indígenas neogranadinos constituye la esencia de su existencia como cultura. Las fuentes primarias y secundarias son las herramientas fundamentales para la historiografía. Es importante señalar el carácter de interpluriedad que presenta la ponencia al conjugar la etnohistoria con la botánica. **Resultados y discusión.** La cosmovisión vitalista y panteísta asigna la caracterización cultural a los pueblos originarios. A través de los significados simbólicos, espirituales y mitológicos, los pueblos indígenas neogranadinos visualizaron, ordenaron y representaron la articulación entre la naturaleza, la sociedad y el universo. Las plantas han estado involucradas en la construcción no solo de la cultura material, sino, también en la intrincada y compleja red de imaginarios impregnados de origen, de autoridad y de sabiduría, las plantas posibilitan la comunicación con los dioses y los espíritus, acompañan a los maestros de la vida y del arte en lo sagrado y lo natural. Sin las plantas sagradas los pueblos indígenas no podrían trascender, ni encontrar el remedio para sus males, ni comunicarse con la Pacha mama, ni viajar por los mundos hacia sus ancestros, no

tendrían identidad. El encuentro asimilacionista con el mundo invasor europeo, fracturo la fluidez natural del pensamiento indígena. El episteme y el espíritu cristiano del colonizador no comprendió la raigambre cultural, fruto del amor fecundo entre el humano y las plantas. **Conclusiones.** Con la invasión europea al territorio neogranadino, las prácticas y los imaginarios etnobotánicos indígenas fueron estigmatizados, subvalorados, satanizados y en muchos casos prohibidos. Esto produjo una ruptura en la continuidad de la cosmovisión milenaria sobre el significado sagrado de las plantas, en la expresión de los rituales, las tensiones interculturales dieron origen a un sincretismo simbólico-cultural en la relación humano-planta.

## Literatura citada

- Blanco, E. Morales, R. (1990). Plantas curativas y drogas, intercambio entre dos mundos Barcelona. En: La agricultura viajera. Cultivos y manufacturas de plantas industriales y alimentarias en España y en la América virreinal. Consejo Superior de investigaciones científicas. Real Jardín Botánico.
- Cieza De León, P. (1984). Crónica del Perú. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Peru: Academia Nacional de Historia
- De Aguado, F. (1956). Recopilación Historial. Biblioteca de la Presidencia de la República de Colombia. Bogotá, Colombia: Empresa Nacional de Publicaciones.
- De las Casas, B. (1957) Historia de las Indias. Madrid, España: B.A.E.1.
- De la Rosa, J.N. (1975). Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la Provincia de Santa Marta. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular. p. 74.
- De Santa Gertrudis, F. J. (1970). Maravillas de la Naturaleza. Bogotá: Banco Popular. vol.1.
- Gijil, F. S. (1955). Ensayo de Historia Americana: Historia natural y sacra de los reinos, y de las provincias de tierra firme en la América meridional. Bogotá: Editorial Sucre.
- Gumilla, J. (1944). El Orinoco Ilustrado. Historia Natural Civil y Geográfica de este gran río. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Bogotá: Editorial A.B.C. Tomo I. II.

**INFLUENCIA DE LAS PLANTAS ENTEÓGENAS EN PROCESOS TERRITORIALES Y DE RESISTENCIA CULTURAL. ESTUDIO DE CASO: USOS TRADICIONALES DEL GÉNERO *BRUGMANSIA*, EN LA ETNIA KAMĚNTSÁ, VALLE DE SIBUNDOY- COLOMBIA.**

**Sepúlveda Varón Álvaro. Peñuela Uricoechea Magdalena.**

**Sociedad Colombiana de Etnobiología SCE. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá - Colombia**

**asepulveda@etnobiologiacolombia.org; mmpenuela@javeriana.edu.co**

**Introducción.** Las especies del género *Brugmansia* junto a otras plantas enteógenas consideradas también de carácter sagrado, han sido utilizadas con propósitos fito-terapéuticos, ceremoniales, ecológicos y de subsistencia durante muchos siglos por parte del pueblo Kamentsá, (Valle de Sibundoy, Putumayo–Colombia), de tal manera que han cumpliendo una función inestimable en la génesis y consolidación de su cultura.

**Métodos.** Previa investigación de los aspectos ecológicos y usos tradicionales del género *Brugmansia*, se emplearon técnicas de Investigación-Acción participativa en el acompañamiento cotidiano a la comunidad. De igual forma, se aplicaron 110 Encuestas aleatoriamente, sin distinción de actores, género y en diferentes grupos etarios. Esta herramienta permitió un reconocimiento del grupo en general, pero se requería de colaboradores en la escala del conocimiento ancestral, por tal razón, se aplicaron **siete Entrevistas semi-estructuradas**, a dos reconocidas sanadoras *Kaměntsá*, cuatro célebres médicos tradicionales de la misma etnia y otro distinguido sabedor del pueblo *Siona* del complejo Tukano Occidental del bajo Putumayo.

**Resultados y discusión.** Las *Brugmansias* y sus hibridaciones locales, siguen operando como mediadoras entre las dimensiones simbólicas y la

territorialización o manejo de las dimensiones bio-físicas, expresándose en la configuración y toma de decisiones individuales y colectivas frente al manejo del territorio.

La cosmovisión *Kaměntsá* es constantemente enriquecida por referentes sagrados como estas plantas, constituyéndose en mecanismos que guardan, reconstruyen y develan las fuerza mitológicas y los proyectos comunitarios, que dan forma a los procesos de creación y redefinición identitaria, así como a las estrategias de resistencia cultural más elaboradas de la comunidad.

**Conclusiones.** Las plantas sagradas para los Kaměntsá y el complejo multiétnico al que pertenecen, generan desde sus inscripciones ancestrales un elemento institucionalizador y cohesionante, por medio del cual pueden encontrar una mayor posición negociadora frente a las constantes fuerzas de cambio, que inciden en su devenir histórico.

La sociedad *Kaměntsá* no está petrificada en el tiempo, es dinámica, se reinventa, se adapta y cuenta con un cuerpo de creencias milenarias asociados a las plantas sagradas, que pueden constituir un tejido de opciones frente algunos paradigmas insostenibles de la actual coyuntura global.

# REVITALIZACIÓN DEL SISTEMA MÉDICO TRADICIONAL DE PUEBLOS INDÍGENAS NASA DEL NORORIENTE DEL DEPARTAMENTO DEL CAUCA, COLOMBIA.

Quinto Yugue Victoriano, Peña Vicente, Olga Lucia Sanabria D, Quinto Huetocué Víctor Hugo  
Autoridad Espiritual, Resguardo Indígena de San Andrés, Inzá Cauca., Autoridad Espiritual,  
Resguardo Indígena de Pueblo Nuevo, Caldono Cauca., Facultad de Ciencias Naturales,  
Exactas y de la Educación, UNICAUCA. Fundación Universitaria de Popayán, FUP.  
oldiago@unicauca.edu.co nasnasahugoqh21@hotmail.com

**Introducción.** Colombia es un país pluriverso y multicultural, en una extensión de 1'378.884, presenta una composición étnica de afrocolombianos (10,6%), indígenas (3,4%) y mestizos (86%), hablantes de 64 lenguas amerindias, 2 afrodescendientes y 300 formas dialécticas agrupadas en 13 familias lingüísticas. El Pueblo Nasa hablantes en su mayoría r del Nasa Yuwe, se concentra en el departamento del Cauca, en un 88,6% de la población, representando el 13,4% de la población indígena de Colombia (DANE, Censo 2005). Este grupo ancestral habita la cordillera Central de los Andes. Los médicos propios o tradicionales (*The wala*) son los encargados de transmitir los conocimientos, el pensamiento e interactuar con los diferentes espíritus y duendes del agua, el arco iris, la tierra, las montañas, el trueno, el viento, las plantas y el aire, transmiendo energía, poderes y dones para equilibrar los mundos de la tierra y el mundo espiritual bajo la cosmovisión nasa. El médico propio, es el sabedor quen interactúa permanentemente con su territorio utilizando como base fundamental el sistema médico tradicional como puente de conexión directa con los espíritus de cada espacio según su cosmovisión. En el departamento del Cauca la cultura Nasa es la más numerosa, de igual manera reconocida por su lucha y resistencia, grupos de movilización que han logrado mantener todos los elementos que fundamentan la cultura, siendo uno de ellos es el sistema medico tradicional. El Sistema Médico Tradicional es una herramienta medicinal estratégica que está íntimamente relacionada con el diagnóstico de posibles causas de la enfermedad y su alternativa de curación. Esta herramienta también se ha utilizado para Armonizar y defender el territorio de problemáticas externas que interfieren en el proceso organizativo de las comunidades indígenas. **Métodos.** El trabajo de largo plazo se ha realizado con dos Autoridades Espirituales de los municipios (Inzá y Caldono), pertenecientes a la Cultura Nasa del departamento del Cauca. Se utilizaron métodos de Acción Participativa IAP en los diferentes procesos de revitalización. También se utilizó la investigación cualitativa fundamentada en la observación y análisis espacio-temporal, utilizando la etnografía y entrevistas libres a autoridades espirituales encargados para conocer e interpretar

su sentido vital y relación espiritual con los espíritus de acuerdo a su cosmovisión. **Resultados y Discusión.** El médico propio, *The wala*, en el pueblo Nasa tiene que relacionarse con los espíritus de la naturaleza, *khaw*, para poder armonizar el medio ambiente, la naturaleza, los seres humanos, animales y a todo lo que rodea el entorno comunitario. Este conocimiento tradicional se adquiere de generación en generación y es necesario que en la familia del *wala* hayan tenido la propiedad de este conocimiento ancestral, que es un don de la naturaleza y de los espíritus del bien, tales como *U'sxa* o madre de las aguas, *Kiwe sxi'* o madre tierra, *Çxiwāth*, espíritu de las montañas, de los animales y de las plantas y *Ēeka the*, espíritu del espacio, del viento y de las nubes. **Discusión.** Es fundamental reestablecer la revitalización de la medicina propia ya que contribuye a fortalecer los procesos de aprendizaje y darle una continuidad según el mandato de los mayores, no solamente para sanar y proteger, si no para dirigir y orientar a su comunidad, según el mandato y la palabra de los mayores.

## Literatura citada

Sanabria Diago, O. L. (2006). *Manejo de germoplasma nativo en agroecosistemas tradicionales de la región andina de Tierradentro, cauca, Colombia, suramérica*. Universidad autónoma de México. México D.F.

Peña, Sente (2013). *Phā'z Khaw Wala Naturaleza en armonía entre los nasa. El dialogo de saberes en los estados plurinacionales*. Coordinacion de Saberes Ancestrales Secretaria de Educacion Ciencia y Tecnologia, Ecuador.

**LAS PLANTAS RITUALES EN EL CICLO DE VIDA DE LOS TONACA DE  
COAHUILTLAN**  
Elizabeth Peralta González  
xanat@msn.com

**Introducción.** La ponencia tiene por objetivo señalar las plantas que usan los coahuiltecos durante los rituales del ciclo de vida. Una de las finalidades de la ponencia es nombrar por una parte los espacios donde son recolectadas las plantas y otra es, señalar las cualidades que las personas le otorgan a dichas plantas.

La idea es hacer evidente como las plantas, los rituales y el espacio territorial están conectados a partir de diversos elementos de la cosmovisión. La investigación es parte de los resultados obtenidos en la comunidad tonaca de Coahuiltilan y muestra la complejidad de los rituales del ciclo de vida, la importancia tanto del ritual como de las plantas y las relaciones que hay entre el monte como categoría ampliada y los hombres.

**Comentado [L1]:** Se encuentra incompleto