

“AFRODESCENDENCIA Y ETNOBIOLOGÍA: ALTERIDADES LATINOAMERICANAS DE LA DIVERSIDAD BIOCULTURAL”

Marco Antonio Vásquez-Dávila¹ y Gladys Obelmejías²

¹Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca, México, marcoantoniov@yahoo.com; ²Laboratorio de Ecología Humana, Centro de Antropología “José María Cruxent”, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas, Venezuela, gladysobe@gmail.com

La inauguración del decenio afrodescendiente 2015-2024 con base en el “reconocimiento, justicia y desarrollo”, invitan a considerar, desde diversas áreas, la importancia de la alteridad afrodescendiente en cuanto a sus procesos de etnicidad, elementos y procesos de conformación de sus actuales particularidades contextuales. En Latinoamérica, la afrodescendencia históricamente ha tenido profundas implicaciones en la conformación de las relaciones socioambientales coloniales, dado su amplio y desgarrador papel de sustitución de la mano de obra esclavizada indiana, en la prospección, apropiación e invasión de territorios indígenas a lo largo y ancho del continente americano. Las relaciones esclavistas también dieron pie a los procesos de reconstrucción sociocultural de sus sociedades y cosmovisiones, manifestados mediante una serie de capas históricas medio ambientales entre la biota, los conocimientos locales propios y ajenos, los cuales fueron manejados y aprovechados por la afrodescendencia, para la generación de procesos de resistencia, continuidad, cambio e innovación cultural, los cuales se manifiestan, en términos aprehensibles, en sus religiosidades, expresiones culturales y sustentabilidad económica, como puntos iniciales de aproximación a la temática. El simposio invita, dentro del campo de la Etnobiología Latinoamericana, al encuentro de estudios que visibilicen el papel e importancia la diáspora afroamericana, en la conservación sus patrimonios bioculturales.

Palabras clave: Afrodescendencia, Etnobiología, Latinoamérica.

PONENCIAS ACEPTADAS:

- 1. Camino al ubuntu: enseñanza de lo vivo y la vida, desde la decolonialidad del ser y del saber** por Rodríguez Cambindo Paula Alejandra, Universidad Pedagógica Nacional, Colombia, alejaellis@gmail.com
- 2. Cosmovisión sobre el embarazo y nacimiento en comunidades afrodescendientes de la región del Chocó, noroccidente de Colombia** por Pino Benítez Nayive y Vásquez-Dávila Marco Antonio, Universidad Tecnológica del Chocó, Colombia e Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca
- 3. Etnomedicina e interculturalidad en la comunidad de Chuao, costa de Aragua de la República Bolivariana de Venezuela** por Obelmejías Gladys, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Venezuela, gladysobe@gmail.com
- 4. El ‘tener parásitos o lombrices’ desde la cosmovisión de una comunidad afrovenezolana: una perspectiva etnofarmacológica** por Mijares Palacios Guiber Elena. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Medicina, guiberele@gmail.com
- 5. Ewé ajé (*Aerva lanata*, *Amaranthaceae*) la planta yoruba de la riqueza en Cuba** por Martínez Betancourt Julio Ismael y Marco A. Vásquez-Dávila, Jardín Botánico Nacional, Cuba; Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca, México
- 6. Un collar de coco para Yemayá: Etnobiología afrodescendiente en una finca agroecológica en La Habana, Cuba** por Martínez Callís Cándida Rosa et al., Instituto de Ecología y Sistemática, Cuba

7. **Las aves de traspatio en la mítica y ritual de dos religiones de antecedente africano en Cuba** por Vásquez-Dávila Marco Antonio y Martínez Betancourt Julio Ismael, Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca y Jardín Botánico Nacional, Cuba, marcoantoniov@yaoo.com
8. **Relatos y creencias relacionados con las aves de los afroestizos de Chacahua, Costa de Oaxaca, México** por Romo Díaz Carolina, Vásquez-Dávila Marco A. y Camacho-Escobar, Marco A., Universidad del Mar, Oaxaca, México; Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca, México
9. **Etnoveterinaria avícola en tres comunidades afrodescendientes de la Costa de Oaxaca**, por Camacho Escobar Marco Antonio. Vásquez-Dávila Marco A. y Jerez Salas Martha Patricia, Universidad del Mar, Oaxaca, México; Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca, México
10. **Relevancia de plataformas locales de interlocución para el patrimonio biocultural: la comisión municipal de salud de Santiago Tapextla, Oaxaca** por Hersch Martínez Paul; Sedano Díaz Ana Catalina; Bestard Montalvo Mariana y Rodríguez Hernández Berenice Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. osemos@gmail.com

COSMOVISIÓN SOBRE EL EMBARAZO Y NACIMIENTO EN COMUNIDADES AFRODESCENDIENTES DE LA REGIÓN DEL CHOCÓ, NOROCCIDENTE DE COLOMBIA

Pino Benítez Nayive¹ y Vásquez-Dávila Marco Antonio²

¹Universidad Tecnológica del Chocó, Colombia; ²Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca

Introducción. El estudio etnográfico del ciclo vital, que inicia con el embarazo y el nacimiento, permite realizar un acercamiento a la vida cotidiana, costumbres y en especial a la religión de los grupos sociales (Nájera, 2000). Las nociones sobre el nacimiento y la muerte se encuentran inmersas en un sistema más amplio de pensamiento, que incluyen conocimientos y creencias (Bozzoli, 1979). Los afrodescendientes del Pacífico colombiano son personas íntimamente ligadas con su entorno biocultural, incluyendo, además de los factores bióticos y abióticos, a otros seres que desde su cosmovisión, habitan ahí. Gran parte de la economía comunitaria y regional depende de los recursos naturales que se encuentran en bosques, selvas, ríos y costas. Este trabajo tiene como objetivo relacionar la cosmovisión con la dos etapas del ciclo de vida (embarazo y nacimiento) en algunas comunidades afrodescendientes de la región del Chocó, en el Noroccidente de Colombia.

Método. Previa concertación con los consejos comunitarios mayores, locales y organismos gubernamentales, se realizaron observaciones directas en cinco comunidades afrodescendientes del Pacífico colombiano. Además se efectuaron charlas y entrevistas abiertas con el conjunto familiar y semiestructuradas con las sabedoras y los sabedores con el propósito de conocer cómo se vive y concibe el embarazo y nacimiento. Para la contextualización de este trabajo se recopiló la información obtenida a través de la experiencia en campo de más de 15 años en este tipo de trabajos de investigación con médicos tradicionales.

Resultados y discusión. En la región de estudio, el embarazo es una etapa en la que pueden presentarse enfermedades (algunas de filiación cultural) que tienen como origen al estrés de la madre (“mantenerse alterada”) o la ingesta de “carne de monte” (fauna silvestre). Respecto a esta segunda causa, comer la carne de puerco de monte (*Tayassu pecari*) o de oso hormiguero (*Tamandua mexicana*) puede causar un aborto (“pérdida de la criatura”). El consumo de la carne de mico (*Alouatta palliata*), armadillo (*Dasypus novencinctus*), venado (*Mazama americana*) o tortuga (*Kinosternon scorpiodes*) dificulta el parto y es la causa de los “males de nacimiento” en los neonatos.

El mal de nacimiento puede ser de tres tipos: a) Mal de ombligo, el cual debe ser curado en los primeros

8 días de nacido el niño, o éste se desangra y muere, por ello es conocido también como mal de los 7 días; b) Mal de baba, el cual debe ser curado máximo a los 14 días después del nacimiento, por ello se le conoce también como el mal de los 13 días; en este caso el recién nacido no muere pero se cree que a la edad de la pubertad entre los 13 y 18 años puede iniciar a presentar ataques de epilepsia; c) El mal de los 40 días, se tienen los 40 días de la dieta para curar al recién nacido, de lo contrario a partir de los 40 años empezará a sufrir las enfermedades que no fueron prevenidas en su momento.

Después del parto, no se debe comer durante los tres primeros días carne de gallina (*Gallus gallus domesticus*) de plumaje negro, porque pueden causar hemorragia en la mujer y en el ombligo del bebé. Hasta no pasar los 40 días de la dieta, no se debe ingerir lo que consideran la carne irritante de guagua (*Agouti paca*), conejo de monte también conocido como guatín o ñeque (*Dasyprocta punctata*), cerdo (*Sus scrofa domesticus*), tatabro (*Tayassu tajacu*), ni de los peces: dentón (*Leporinus muyscorum*) y quicharo (*Hoplias malabaricus*), ya que pueden retrasar el proceso de recuperación de la matriz en la mujer, y en el niño retardan la sanación del ombligo.

Al nacer los niños se realiza un ritual de curación de su ombligo (los “ombliğan”), para que cuando crezcan se conviertan en hombres fuertes, ágiles, ricos o que nunca se espinen al comer pescado, entre muchos otros atributos. Se emplean, según el caso, ciertas partes de animales: uña de la gran bestia (*Tapirus bairdii*) para ser fuertes; anguila para ser ágiles y escurridizos; con espina de pescado para que nunca se lastimen al comerlos. También se pueden “ombliğan” con oro para que sean ricos.

Conclusión. El embarazo y nacimiento en comunidades afrodescendientes de la región del Chocó, en el noroccidente de Colombia, son dos etapas del ciclo vital con una serie de posibles peligros que se afrontan con los recursos que la naturaleza y la cosmovisión prescriben

Literatura citada

- Bozzoli, M.E. 1979. El nacimiento y la muerte entre los bribris. Editorial Universidad de Costa Rica. 264 pp.
- Nájera Coronado, M.I. 2000. El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos. Universidad Nacional Autónoma de México. 277 pp.

ETNOMEDICINA E INTERCULTURALIDAD EN LA COMUNIDAD DE CHUAO, COSTA DE ARAGUA DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA

Gladys Obelmejias, Laboratorio de Ecología Humana, Centro de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, gobelmej@ivic.gov.ve, gladysobe@gmail.com

Introducción. La Costa de Aragua de la República Bolivariana de Venezuela, es ampliamente conocida, por ser el albergue de uno de los patrimonios bioculturales de mayor importancia en la economía colonial latinoamericana, la producción del cacao (*Theobroma cacao*). Ya domesticado y distribuido por las poblaciones indígenas originarias en los valles intermontanos de la serranía aragüeña (Alemán, 1997). La traída de africanos esclavizados al territorio para sustituir a la indígenas encomendados por decisión de las autoridades metropolitanas, trajo consigo un proceso de intercambio de conocimientos tradicionales (Berkes *et al.*, 2000), en el ámbito de la recreación de parentesco entre las minorías étnicas, que se constituyeron eventualmente con la aparición de especialistas del saber local (Alland, 1970), en el contexto de la etnogénesis de los gentilicios e identidades particularizadas, cuyos corpus de saberes etnomedicinales se han mantenido, en el marco de procesos históricos que le han impactado, particularmente los relativos a los acontecidos en el siglo XX, cuando el Estado Venezolano, se plantea la profesionalización de la salud local, por medio del diseño de políticas públicas estatales con base al Sistema Biomédico Occidental (Obelmejias, 2005). Esto trajo como consecuencia una reconfiguración de saberes, roles y prácticas locales en el área de la salud.

Método. Se han efectuado estudios en la comunidad de Chuao con técnicas cuantitativas y cualitativas, a fin de conocer la estructura sociocultural que da sentido a la emergencia de roles etnomédicos, conocimientos y prácticas locales y procesos de interculturalidad local en el Sistema Médico local (Dunn, 1976.), por medio de la documentación etnográfica, encuestas al 10% del Universo poblacional y entrevistas semiestructuradas a especialistas locales en el área de la etnomedicinal.

Resultados. Se pudo conocer aspectos de la estructura sociocultural que definen el marco contextual del conocimiento tradicional etnomedicinal de la comunidad de Chuao, así como un amplio inventario de enfermedades locales asociados a la diversidad biológica usada por la comunidad para solventar enfermedades.

Conclusión. Es importante destacar que la relación “salud- enfermedad” de la comunidad de Chuao en el estado Aragua de la República Bolivariana de

Venezuela, puede ser entendida desde una perspectiva histórica (Fogelson, 1988) por medio de la comprensión sincrónica de sus saberes. La reasignación de roles y conocimientos en su Sistema Médico Local, en el marco de procesos de cambios, especialmente el impacto del Sistema Biomédico Occidental, la Comunidad ha ido transitando ampliamente un modelo intercultural de saberes medicinales, lo cual puede observarse especialmente en el reconocimiento del rol de las enfermeras del ambulatorio, como portadoras y traductoras de dos fuentes de comprensión del fenómeno de la “salud-enfermedad”.

Literatura citada

Alemán, C. E. 1997. Corpus Christi y San Juan Bautista: dos manifestaciones rituales en la comunidad afrovenezolana de Chuao. Caracas, Fundación Bigott.

Alland, A. 1970. *Adaptation in Cultural Evolution: An Approach to Medical Anthropology*. New York and London, Columbia University Press.

Berkes, F., J. Coldong y C. Folke. 2000. Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as Adaptive Management. *Ecological Applications* 10: 1251-1262.

Dunn, F. 1976. Traditional Asian medicine and cosmopolitan medicine adaptive systems. C. Leslie (Ed.), *Asian Medical Systems*, University of California Press, Berkeley. Pp. 133–158.

Fogelson, R.D. 1988. The Ethnohistory of Events and Nonevents. *Ethnohistory* 36 (2): 133-147.

Obelmejias, G. 2005. Curanderismo en Chuao y Cuyagua: rol social y conocimiento local desde una perspectiva dinámica. Trabajo Especial de Grado. Caracas, FACES, Escuela de Sociología, Universidad Central de Venezuela.

EL "TENER PARÁSITOS O LOMBRICES" DESDE LA COSMOVISIÓN DE UNA COMUNIDAD AFROVENEZOLANA: UNA PERSPECTIVA ETNOFARMACOLÓGICA

Mijares Palacios Guiber Elena. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Medicina. Escuela de Bioanálisis, guiberel@gmail.com; guiber.mijares@ucv.ve

Introducción. Se aborda el sistema etnomédico de Mendoza, una comunidad afrovenezolana ubicada en el Municipio Acevedo del Estado Miranda de Venezuela, la etnofisiopatología y modelos locales explicativos del síndrome de "Tener parásitos o Lombrices", tomando en cuenta formas culturales particulares para el diagnóstico y el tratamiento de la enfermedad, en cuanto a la concepción del cuerpo humano y las relaciones etnoambientales que involucran los ciclos lunares. Considera el entrenamiento de los curanderos locales con especial atención en el dilema de la accesibilidad versus la especialización de la medicina tradicional según la complicación de los casos a tratar (sean casos cotidianos no complicados o aquellos complicados llamados crisis o "alferecías"). Y precisa la etnobotánica médica, considerando el Número de Usos Significativo (NUS) de diversas especies vegetales para el tratamiento de las parasitosis intestinales, con algunas evidencias en modelos experimentales en cuanto a su efecto antihelmíntico.

Método. Abordaje de los modelos explicativos etnomédicos y teorías locales de las parasitosis intestinales en la zona mediante yuxtaposición de los modelos y chequeos con protagonistas. Abordaje de la dinámica sociocultural frente a la enfermedad mediante entrevistas abiertas e instrumentos estructurados. Protocolo etnobotánico, considerando plantas medicinales para tratamiento de parasitosis y otros síndromes gastrointestinales. Determinación del NUS para parasitosis en la población (entre 13 y 87 años). Selección de especies para validación etnofarmacológica, mediante evaluación experimental en modelo helmíntico "in vitro" del nematodo *Strongyloides stercoralis*. (Mijares G, Meneses C. y Texeira M. 2010.)

Resultados. La etnomedicina local describe una estrecha relación entre los ciclos lunares y la respuesta somática de susceptibilidad individual al "tener parásitos o lombrices", la evolución y pronóstico de la enfermedad, así como con formas culturales más precisas de diagnóstico y las decisiones terapéuticas específicas para cada persona. La etnofisiopatología considera la presencia de reservorios para los parásitos y para las lombrices, ubicados en el cuerpo humano, llamados "bolsas" y diferentes entre sí (Wilbert, W. y

Mijares, G. 2002; Mijares G, 2006). La complicación de los cuadros clínicos depende de la ubicación y mantenimiento de los patógenos dentro de sus "bolsas", pues fuera de ella pueden ser severamente nocivos y llegar a ocasionar hasta la muerte de la persona enferma. La dinámica social describe diferencias en cuanto a las acciones y decisiones según la complicación clínica de la enfermedad, con clara diferencia entre las opciones terapéuticas manejadas por la esfera popular y las que poseen los curanderos especialistas de la medicina tradicional, únicos facultados para el tratamiento de casos complicados de parasitosis. La etnobotánica local reporta más de 25 especies botánicas empleadas para la terapia local de la enfermedad, de las cuales 5 muestran NUS superiores al 20 %. Cuatro de estas cinco especies hasta ahora fueron evaluadas experimentalmente en el modelo de inactivación larvaria "in vitro" del nematodo *Strongyloides stercoralis*, mostrando actividad antihelmíntica significativa en tres de ellas, y una sola negativa. Esto último supone un importante aporte para la validación etnofarmacológica de especies vegetales de la región, de concordancia con su significado cultural.

Conclusión. Los hallazgos de este estudio, tanto etnográficos como etnofarmacológicos contribuyen a la validación del uso de plantas medicinales, así como al reconocimiento y visibilización de un valioso y vigente saber etnomédico afrovenezolano.

Literatura citada

Mijares G. 2006. El sistema médico de Mendoza: Un aporte para la interpretación cultural de la salud, la enfermedad y la terapia. Tesis Doctoral. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. 270 p.

Mijares G, Meneses C. y Texeira M. 2010. Etnofarmacología de las helmintiasis en la Comunidad de Mendoza, Municipio Acevedo, Edo. Miranda, Venezuela. En: Pochettino M L, Ladio A, Arenas P (Eds): Tradiciones y transformaciones en etnobotánica. CYTED - Programa Iberoamericano Ciencia y Tecnología para el Desarrollo. San Salvador de Jujuy, Argentina. Pp. 244-249.

Wilbert, W. y Mijares, G. 2002. Medicina Tradicional en Mendoza, Barlovento. En: *Tierra Negra*. Caracas: Exxon Mobil. Ediciones Grupo TEI. Pp. 175-191.

EWÉ AJÉ (*Aerva lanata*, *Amaranthaceae*) LA PLANTA YORUBA DE LA RIQUEZA EN CUBA

Martínez Betancourt Julio Ismael¹ y Vásquez Dávila Marco Antonio²

¹Jardín Botánico Nacional, Cuba; ²Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca, México

Introducción. En junio del 2010, los creyentes de la diáspora africana en diversos continentes supieron que los **babaláwo** (sacerdotes adivinadores) de Yorùbáland, Nigeria, a través del uso del sistema adivinatorio de Ifá, habían señalado la obligación de realizar un ebo (ofrenda) con **ewé ajé** (*Aerva lanata* (L.) Juss. ex. Schultes, *Amaranthaceae*) literalmente hoja o planta de la riqueza o la abundancia. Esta investigación da cuenta de la diáspora etnobotánica de **ewé ajé** en Cuba.

Método. Se realizó una exhaustiva investigación en diversas fuentes impresas y electrónicas sobre *A. lanata* en África, Asia y América. Se efectuó trabajo de campo en ocho provincias de Cuba, entrevistando a 25 especialistas rituales (**babaláwo**) respecto al conocimiento y reciente introducción de dicha planta.

Resultados y discusión. En el 2010, los babaláwo de La Habana, Cuba, consultaron al primer autor en el Jardín Botánico Nacional sobre la existencia de *A. lanata* en la Isla, y al conocer que la especie no estaba reportada para el país, la solicitaron directamente a Nigeria y la Florida, a través de sus redes y nodos socioreligiosos. Con las semillas del material recibido, los religiosos de dos municipios habaneros (Arroyo Naranjo y Marianao) comenzaron el cultivo de esta planta que para ellos representa la riqueza. En el 2012 su presencia se había extendido en los traspatios y jardines caseros de los creyentes de otros cuatro municipios (Boyereros, San Miguel del Padrón, Cotorro y La Habana del Este) y, en el 2014, ya se encuentra en los 15 municipios de La Habana y en otras provincias: Pinar del Río, Artemisa, Mayabeque, Matanzas, Villa Clara, Ciego de Ávila, Holguín y Santiago de Cuba. El cultivo lo realizan en recipientes como latas, botellas y bolsas de plástico. En Cuba se considera como una medicina sagrada en forma de un jabón para propiciar riqueza (expresada en tener pareja, varios hijos y buena suerte en los negocios); además es usada como amuleto y en rituales de iniciación y consagatorios; para los dos últimos fines, **ewé ajé** es una de las hierbas indispensable del **omiero**, especie de líquido purificador producto de tallar diferentes hierbas en agua, más otros ingredientes de origen animal y mineral. En relación con la herbolaria, los **babaláwo** prescriben las hojas de *A. lanata* como antidiarreica y diurética.

La gran aceptación de este novedoso recurso vegetal por una parte de la población cubana incluye la adopción y experimentación local de usos reportados para otros países. Lo anterior es una expresión de por lo menos tres fenómenos

socioculturales: una parte que tiene que ver la religiosidad popular es la “yorubización nigeriana”, nuevo movimiento religioso presente en la Isla gracias al diálogo interreligioso entre babaláwo nigerianos y cubanos, y que tiene entre sus propósitos, el uso sólo de especies vegetales de origen africano.

Los practicantes de religiones de matriz africana emplean de manera notable material impreso y del internet como recursos de comunicación y aprendizaje. En su artículo “De la hierografía a la etnografía y viceversa: los textos de Lydia Cabrera y la tradición escrita en las religiones afrocubanas”, Dianteill y Swearingen (2003) señalan la mutua influencia entre los libros de la autora cubana y los conocimientos y prácticas de los religiosos de dicho país, que en muchas ocasiones han dejado de ser solamente orales y confían en la escritura y el intercambio de textos, impresos o en formato digital.

Un tercer factor relacionado con la rápida expansión de *A. lanata*, es la cultura del pueblo cubano de aceptación de recursos vegetales exóticos de amplios usos (principalmente medicinales) en otras latitudes, y otros dos ejemplos palpables en este sentido son: el cultivo generalizado y empleo de *Morinda citrifolia* (*Rubiaceae*) y *Moringa oleifera* (*Moringaceae*). Los entrevistados han observado el efecto de la exposición a la luz sobre el tamaño y color de las hojas de la hierba de la riqueza, llegando a afirmar que “la planta prefiere los lugares sombreados y húmedos, aunque tolera los soleados”, así como el consumo de las mismas que realiza el gorrión doméstico (*Passer domesticus*).

Conclusión. *Aerva lanata* (*Amaranthaceae*) es un recurso fitogenético importante por sus propiedades medicinales, como alimento de humanos y animales y por su empleo ritual, en África y Asia. En Cuba, a pesar de su reciente introducción, su cultivo se ha extendido rápidamente por casi todo el país por la importancia que tiene para los religiosos, pues se trata de una de las **ewebe ti oro** (hierbas de la riqueza) que forma parte del acervo cultural de la diáspora africana.

Literatura citada

Dianteill, E., and M. Swearingen. 2003. From Hierography to Ethnography and Back: Lydia Cabrera's Texts and the Written Tradition in Afro-Cuban Religions. *The Journal of American Folklore* 116 (461): 273-292.

UN COLLAR DE COCO PARA YEMAYÁ: ETNOBIOLOGÍA AFRODESCENDIENTE EN UNA FINCA AGROECOLÓGICA EN LA HABANA, CUBA

Martínez Callís Cándida Rosa¹, Morales Rivera Bárbaro², Monterroso Sandra³, Ochoa Rojas Armando², Fis Aviles Osmei²

¹Instituto de Ecología y Sistemática, CITMA, Cuba. Candy@ceniai.cu; Candy@ecologia.cu; ²Proyecto Agroecológico Rincón del Cristo; ³Universidad de Guatemala

Introducción. En Cuba, los practicantes de la religión de origen yoruba (nigeriano) llamada Santería o Regla de Ocha veneran a diversas deidades femeninas y masculinas. Yemayá es la diosa del mar y la maternidad. El coco (*Cocos nucifera* L., Arecaceae) es un árbol sagrado relacionado con las ofrendas y la adivinación. En el contexto de los estudios entobotánicos desarrollados en Cuba en relación con las religiones de origen africano (Martínez *et al.*, 2000, 2007), un equipo de colaboradores hemos desarrollado diversas acciones de investigación aplicada en la Finca Agroecológica Rincón del Cristo se ubica en la comunidad de Casablanca (municipio de Regla), aledaña al Monumento Cristo de La Habana. El objetivo de este trabajo es mostrar la experiencia sobre Etnobiología afrodescendiente en dicha finca.

Método. Se realizó la revisión bibliográfica especializada sobre las prácticas yorubas y el uso popular de plantas y animales.

Se efectuaron recorridos por las comunidades dirigida a esclarecer aspectos generales sobre la religión yoruba. Se incluyó la participación comunitaria de niños y adultos en su educación ambiental, atención a la salud para mejorar la calidad de vida, así como a la participación de visitantes cubanos y extranjeros para disfrutar de uno de los pulmones naturales de la ciudad, en visitas guiadas por los senderos interpretativos de la finca.

Resultados y discusión. En el 2015, la doceava emisión del festival cultural internacional llamado La Bienal de La Habana, cuya sede principal es el Castillo de los Tres Reyes del Morro, en la bahía de la capital cubana, seleccionó entre sus locaciones alternas a la Finca Agroecológica Rincón del Cristo para que tres artistas extranjeros expusieran obras de arte producto de la interrelación científico-cultural, a partir del intercambio de experiencias etnobotánicas entre Cuba, Noruega y Norteamérica, trabajo que se realiza por primera vez en Cuba.

Un elemento fundamental para la ejecución de las obras de arte fue la locación, que como se ha dicho, se ubica en La Bahía de La Habana.

La confección de tres obras artísticas contemporáneas se basó en la vinculación de arte

con los recursos naturales. Éstas fueron: la ofrenda al mar, un collar gigante de coco dedicado a la diosa yoruba Yemayá (Figura 1) vinculando el origen maya de la autora con el número de las cuentas del collar y las plumas; una obra plástica realizada en yeso por la artista noruega que representa la piel, la circulación y los riñones y relacionados con las plantas que se usan popularmente para sanarlos y por último, la artista norteamericana elaboró un audiovisual denominado "Only you can", que busca mejorar la calidad de vida de los participantes a partir de un pensamiento retrospectivo.

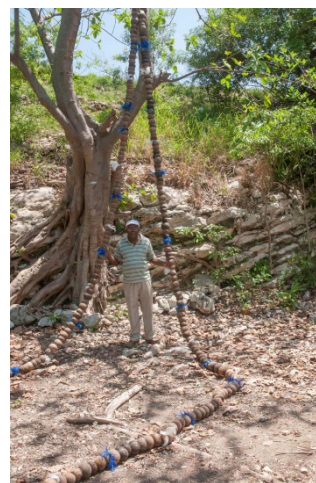


Figura 1. Collar gigante de coco (*Cocos nucifera*) como ofrenda para la diosa del mar, Yemayá. Casablanca, La Habana, Cuba, 2015.

Conclusión. Se manifiesta de forma objetiva y clara la interrelación de la investigación y acción etnobiológica afrocubana con la agroecología, relación de gran importancia para una adecuada educación popular y para conservación ambiental ciudadana.

Literatura citada

- Martínez, C.R., M. Fernández y G. Bridón Calzado. 2000. Árboles folclóricos. En: Cuba y sus Árboles. Lunweg Edit. Madrid, España. P. 113-128
- Martínez Callís, C.R. y M. Fernández Zequeira. 2007. Creencias, mitos y realidades de los bosques. En: Bosques de Cuba. Universidad para Todos. La Habana, Cuba.

LAS AVES DE TRASPATIO EN LA MITICA Y RITUAL DE DOS RELIGIONES DE ANTECEDENTE AFRICANO EN CUBA

Vásquez-Dávila Marco Antonio¹ y Martínez Betancourt Julio Ismael²

¹Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca, marcoantoniov@yao.com; ²Jardín Botánico Nacional, Cuba

Introducción. En Cuba, diversas manifestaciones sociorreligiosas de antecedente africano tienen una enorme presencia y vitalidad, a tal grado que conservan prácticas que en el Continente Africano ya se han perdido. Este trabajo tiene como objetivo indagar la importancia que tienen las gallinas (*Gallus gallus domesticus*), patos (*Cairina moschata*), pavos o guanajos (*Melagris gallopavo*) y gallinas de Guinea (*Numidia meleagris*) en dos de dichas expresiones religiosas: la santería o regla de **Ocha** y la sociedad secreta **abakuá**.

Método. El trabajo de campo con los practicantes de ambas religiones ha incluido la observación participante, entrevistas a profundidad y el registro sistemático de datos sobre la cosmovisión y praxis relacionada con las aves. La revisión de literatura especializada permitió contextualizar, corroborar y comparar la información recogida.

Resultados y discusión. Los practicantes de la Regla de **Ocha**, guardianes de los mitos o **pataki** de los yorubá de África Occidental (Nigeria, Niger y Benin, principalmente), saben que la gallina participó en la creación del mundo: “En un inicio no existía la Tierra; **Olodumare**, el dueño de todas las cosas, creó a **Oraniyán** y le dio una bolsa y una **adié** (gallina). La bolsa cayó del cielo al agua y se formó un montículo al que voló la gallina para esparcir la tierra con sus patas y así se formó la Tierra”.

Todas las aves domésticas se emplean como ofrendas a los dioses. Precisamente, el nombre de la gallina de Guinea es **etu oro** y significa “la gallina que se ofrece a la divinidad” (Bolívar, 1990). **Iroko** es la deidad que habita en la ceiba (*Ceiba pentandra*), el principal árbol sagrado de la santería. A esta deidad se le sacrifican aves de color blanco: gallos, gallinas y guanajo, así como patos de la Florida. Cuando se siembra y consagra una ceiba se deposita, entre otras ofrendas, cascarilla (cáscara pulverizada de huevo de gallina), se sacrifica un **osadie dundun** (pollo negro) y a los seis días se le da de comer nuevamente **akukó meyi** (dos gallos). **Obatalá** es el dueño de las cabezas y la pureza y habita en la ceiba. A esta deidad se le ofrendan cocos secos blanqueados con cascarilla (polvo del cascarón de huevos de gallina).

A **Changó**, dios del rayo, la danza y los tambores, se le tributa con gallos rojos. La piedra de **Changó**, llamada **otán** y los atributos de cedro (*Cedrela odorata*) que lo representan, se les “alimenta” con la sangre de un gallo. Cuando se realiza la ceremonia de iniciación en el culto, la persona a iniciarse o

iyabó se sienta en un pilón de cedro. Para consagrar este pilón (que le pertenece a **Changó**) se rocía con la sangre de un gallo, “porque es lo que come **Changó**”. Orula es la deidad de la adivinación; a él se le sacrifican gallinas negras. La sangre de estas aves se vierte sobre las semillas de palma que se emplean en el ritual adivinatorio llamadas ikines y además se cubren con las plumas de los animales sacrificados.

La clara de huevo de gallina sirve para aglutinar el polvo de la madera de color rojo del **ósun** (*Pterocarpus osun*) que significa “la estabilidad de la persona, ya que ayuda a mantener el equilibrio emocional, es la propia sangre, el inicio de la vida animal o de la vida humana”. Un dato etnoveterinario que encontramos es que para evitar plagas de piojillos en los nidos de gallina, las personas que las crían colocan las hojas de paraíso (*Melia azederach*, Meliaceae). La diosa del mar, **Yemayá**, es la protectora de los patos y su hermana **Ochún**, la diosa del río, protege a los pavorreales (*Pavo cristatus*).

Los carabalís, conocidos como **abakuá** o ñañigos son hombres asociados en grupos rituales llamados juegos o potencias. Un viejo **nkame** o discurso ñañigo cuenta que los antiguos carabalí se reunieron y con la sangre de un **nkiko** (gallo) consagraron un coco y un cuero de chivo para que sonase en Cuba la voz de Tanze, la deidad principal de estos hombres (Cabrera, 1975). Además de su papel en el mito, el **nkiko** juega un papel importante en los rituales **abakuá** y el especialista llamado **Eribangandó** que es el responsable de hacer “los pases” o limpiezas con esta ave (Sosa Rodríguez, 1982).

Conclusión. En Cuba, las gallinas, patos, pavos, gallinas de Guinea y los pavorreales juegan un papel muy importante en la mítica y ritual de la santería o regla de **Ocha** y la practicada por los **abakuá**.

Literatura citada

Bolívar, N. 1990. Los orishas en Cuba. Ediciones Unión. La Habana, Cuba. 193 pp.

Cabrera, L. 1975. Anaforuana: ritual y símbolos de la iniciación en la sociedad secreta Abakuá. Ediciones Madrid. España. 498 pp.

Sosa Rodríguez, E. 1982. Los ñañigos. Casa de las Américas. La Habana, Cuba. 450 pp.

RELATOS Y CREENCIAS RELACIONADOS CON LAS AVES DE LOS AFROMESTIZOS DE CHACAHUA, COSTA DE OAXACA, MÉXICO

Romo Díaz Carolina¹, Vásquez Dávila Marco A.² y Camacho Escobar Marco A.¹

¹Universidad del Mar, Oaxaca, México; ²Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca, México

Introducción. Los seres humanos nos adaptamos a la vida natural y cultural valiéndonos de las reflexiones que integran a la ideología y que dan vida a la cosmovisión, por lo que percibimos el alrededor interconectando la filosofía con la forma de vida (Gómez 2003). En la región Costa de Oaxaca (en el sur de México) conviven mixtecos, chatinos, zapotecos, afroestizos y mestizos, por lo que existe una diversidad importante de manifestaciones culturales y creencias sobre el entorno que les rodea. La riqueza de aves de Oaxaca equivale al 67% del país, siendo la más importante en México (Navarro *et al.* 2004). El objetivo del presente trabajo fue documentar los relatos y creencias relacionados con las aves de los afroestizos de Chacahua, Costa de Oaxaca.

Método. Para documentar la cosmovisión relacionada con las aves silvestres de la costa de Oaxaca, se trabajó en Chacahua, en tres asentamientos: El Azufre, Chacahua y Chacahua Bahía), entrevistando a 15 personas (3 mujeres y 12 hombres) afroestizos, de 30 a 75 años de edad, los cuales se dedican a actividades como la pesca, agricultura y a la prestación de servicios ecoturísticos.

Resultados y discusión. En las localidades aledañas a la laguna de Chacahua las aves se relacionan con los mitos (1 especie), relatos (n= 4) y creencias (n= 5).

Mito. Existe un interesante relato mitológico sobre la chuparrosa (*Amazilia rutila*) como mensajero mágico: "Cuentan que en los tiempos prehispánicos si alguien quería enviar un mensaje tenía que buscar un colibrí, ponerse frente a él y transmitirle el mensaje a través del pensamiento. Una vez que llegaba el colibrí hasta la persona indicada, se colocaba frente a ésta y de la misma forma como había recibido el mensaje lo entregaba transmitiéndolo a través del pensamiento".

Relatos. En diversas versiones de un relato, la pichuaca (*Antrostomus ridgwayi*) es la protagonista y se ve involucrada con otras aves, como el carpintero (*Dryocopus lineatus*), la urraca (*Calocitta formosa*) y el cardenal (*Cardinalis cardinalis*) en un episodio del cambio de "trajes", refiriéndose al aspecto físico que lucen las aves en cuanto a las coloraciones de su plumaje. Es de suponerse que el relato tiene un origen mixteco y ha sido transmitido a

otras culturas, mediante la tradición oral. Por otra parte, la notable capacidad para emitir una gran variedad de vocalizaciones, que hace que se conciba a la urraca (*Calocitta formosa*) como un ave escandalosa y la relacionen con las "indias chismosas" (sic).

Creencias. La aguda y prolongada vocalización del luis (*Pitangus sulphuratus*) esta ave es asociada con la visita de alguien. Entonces, las personas se previenen con comida extra de la que ocuparían ese día y limpian la casa. "Se dice que el zanate (*Quiscalus mexicanus*) se pone contento cuando en un hogar nace una niña, ya que ésta al crecer aprenderá a hacer tortillas y cuando forme una familia tendrá gallinas, a las cuales alimentará con maíz, teniendo una oportunidad para que pueda alimentarse". "Cuentan que cuando en un hogar nace un niño, el zopilote (*Coragyps atratus*) se pone contento ya que cuando éste crezca podrá cuidar animales o ganado y estos se convierten en una fuente de alimento para él, cuando llega a morir algún animal. Por el contrario, si nace una niña, éste se pone triste". El tecolote (*Glaucidium brasilianum*) y la lechuza (*Tyto alba*) son considerados como aves de mal agüero; su vocalización indica que se avecina una desgracia o algún integrante de la familia morirá.

Conclusiones. Entre los afroestizos de Chacahua, Oaxaca, se recogieron un mito sobre los colibríes y dos relatos, con sus variaciones en donde intervienen cuatro especies de aves. El relato de origen mixteco sobre el cambio de traje entre el carpintero (*Dryocopus lineatus*) y la pichuaca (*Antrostomus ridgwayi*) es el más conocido. Además, se documentaron creencias relacionadas con cinco aves.

Literatura citada

- Gómez Pellón, E. 2003. Introducción a la Antropología Social y Cultural. Universidad de Cantabria. España. 18 pp.
- Navarro S. A.G., E. A. García-Trejo, A. T. Peterson & V. Rodríguez-Contreras. 2004. Aves. In García-Mendoza, A. J., M. J. Ordoñez & M. Briones-Salas (eds). Biodiversidad de Oaxaca. Instituto de Biología. UNAM-Fondo Oaxaqueño para la Conservación de la Naturaleza-World Wildlife Fund, México. Pp. 391-421.

ETNOVETERINARIA AVÍCOLA EN TRES COMUNIDADES AFRODESCENDIENTES DE LA COSTA DE OAXACA, MÉXICO

Camacho Escobar Marco A.¹ Vásquez-Dávila Marco A.² y Jerez Salas Martha Patricia²

¹Universidad del Mar, Oaxaca, México, mar_cama@msn.com; ²Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca, México

Introducción. El guajolote (*Meleagris gallopavo*) es originario de México y se considera importante como platillo principal para las grandes festividades desde la época prehispánica. La meleagricultura de traspatio tiene un gran valor económico, cultural y social para los grupos marginados (indígenas, afrodescendientes y campesinos), aprovechando la mano de obra familiar, principalmente la de las mujeres. A partir del siglo XVI, con la llegada de europeos y africanos, se introdujo a la gallina (*Gallus gallus domesticus*) y la meleagricultura se convirtió en avicultura. Quinientos años después, las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas emplean la etnoveterinaria para criar a sus aves de traspatio. En todo el mundo, las culturas que tienen producción avícola de traspatio, poseen conocimientos tradicionales en el uso de la vegetación local para controlar las enfermedades de las aves (Guèye, 2002). En este contexto, el objetivo fue conocer la etnoveterinaria avícola en tres comunidades negras de la Costa de Oaxaca, México.

Método. Se entrevistaron 21 personas en su traspatio en tres localidades afrodescendientes: Santa María Cortijo, Santo Domingo Armenta y Chacahua. Durante la entrevista se realizó observación directa y ofreció asesoría veterinaria, lo cual propició el intercambio de información entre las personas entrevistadas y los investigadores. Se registraron las plantas medicinales e identificaron empleando claves taxonómicas.

Resultados y discusión. La producción avícola es de semi pastoreo, además del alimento que recolectan las aves se les alimenta con maíz o sus subproductos y fruta. Las aves se enferman con mayor frecuencia entre los meses de marzo y octubre, que coinciden con altas temperaturas y lluvias. Los signos clínicos más frecuentes son ataxia, dolor, fiebre e inflamación (Tabla 1); la enfermedad más frecuente es la viruela aviar. La medicina tradicional hace uso de diferentes plantas (silvestres y cultivadas) de la región (Tabla 1). Entre las más importantes están el ajo, limón y cebolla. Las aves en el sistema de traspatio se han adaptado a las condiciones sanitarias y de alimentación, lo que vuelve necesaria la investigación intercultural en las áreas de sanidad y medicina etnoveterinaria en donde se propicie el diálogo de saberes entre los

conocedores locales y los investigadores académicos.

Tabla 1. Plantas usadas en la etnoveterinaria avícola en tres localidades afrodescendientes de la Costa de Oaxaca.

Enfermedad o síntoma	Planta
Ataxia	<i>Allium sativum</i> , <i>Citrus x limon</i>
Digestiva	<i>Allium sativum</i> , <i>Aloe vera</i> , <i>Capsicum annum</i> var. <i>annuum</i> , <i>Dorstenia contajerva</i> , <i>Dysphania ambrosioides</i> , <i>Equisetum</i> sp., <i>Mentha x piperita</i> , <i>Spondias purpurea</i>
Dolor	<i>Allium sativum</i> , <i>Matricaria recutita</i>
Fiebre	<i>Allium cepa</i> , <i>Allium sativum</i> , <i>Cinchona pubescens</i> , <i>Solanum lycopersicum</i>
Inflamación	<i>Allium sativum</i> , <i>Matricaria recutita</i>
Newcastle	<i>Allium sativum</i> , <i>Bursera</i> sp., <i>Chenopodium graveolens</i> , <i>Convolvulus nodiflorus</i> , <i>Cucurbita ficifolia</i> , <i>Pachira aquatica</i> , <i>Rhizophora mangle</i> , <i>Solanum americanum</i>
Picadura de alacrán	<i>Allium sativum</i>
Respiratoria	<i>Allium cepa</i> , <i>Allium sativum</i> , <i>Amphipterygium adstringens</i> , <i>Citrus x limon</i> , <i>Enterolobium cyclocarpum</i> , <i>Equisetum</i> sp., <i>Parmentiera aculeate</i> , <i>Ruta chalepensis</i>
Viruela	<i>Allium sativum</i> , <i>Aloe vera</i>

Conclusiones. La riqueza etnomédica de los afrodescendientes de la Costa de Oaxaca permite que los conocimientos que se aplican a los seres humanos se hagan extensivos a los animales domésticos, tal como lo reporta Guèye (2002). Los diferentes productos tienen una doble función, se les ofrecen a las aves de manera preventiva y curativa; por ello tienen importancia no sólo como terapéutico en zoonosis, sino también como preventivos de enfermedades.

Literatura citada

Guèye, E. F. 2002. Newcastle disease in family poultry: prospects for its control through ethnoveterinary medicine. *Livestock Research for Rural Development* (14) 5.

RELEVANCIA DE PLATAFORMAS LOCALES DE INTERLOCUCIÓN PARA EL PATRIMONIO BIOCULTURAL: LA COMISIÓN MUNICIPAL DE SALUD DE SANTIAGO TAPEXTLA, OAXACA

Hersch Martínez Paul; Sedano Díaz Ana Catalina; Bestard Montalvo Mariana y Rodríguez Hernández Berenice
Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
osemos@gmail.com

INTRODUCCIÓN. La investigación relativa a las representaciones y prácticas de comunidades campesinas, demanda hoy aproximaciones de reciprocidad que integren la valoración de saberes y recursos locales desde una perspectiva participativa y orientada a la resolución de problemas. Ello cobra mayor relevancia ante el incremento actual de procesos sociales de afectación al patrimonio biocultural, comprendido en una escala amplia. En ese marco incluyente, que a su vez remite a un enfoque epidemiológico sociocultural, resulta estratégico el impulso de plataformas de interlocución en ámbitos locales. Se analiza el caso de la Comisión Municipal de Salud de Santiago Tapextla, Oaxaca, con énfasis en los lineamientos metodológicos aplicados.

Metodología. Santiago Tapextla, municipio en la costa de Oaxaca con alto grado de marginación y mayoritariamente afrodescendiente, consta de su cabecera municipal y cinco agencias. Desde el 2010 hasta el 2016 se han llevado a cabo talleres de investigación participativa en etnobotánica (1) y en galénica (2), así como trabajo con grupos focales de amas de casa, entrevistas con terapeutas, sesiones organizativas y de seguimiento de su Comisión Municipal de Salud, sesiones con escolares (3) y consulta de archivos.

Resultados. La propuesta se ha traducido en la operación de la Comisión Municipal de Salud y de Comités en las agencias, en asociación con la red impulsada por el sector salud. En foros y reuniones se han caracterizado conjuntamente los principales problemas de salud, así como las medidas inmediatas requeridas a nivel municipal para su resolución y su discusión en grupos focales. La intervención ha derivado en el involucramiento de escolares, la capacitación de grupos en farmacia galénica y de valoración de los saberes y recursos locales, la publicación del Boletín Municipal de Salud y de opúsculos de la Serie "Patrimonio Vivo", dedicados a plantas medicinales de la región desde una perspectiva integral.

Discusión. A pesar de la existencia de diversos elementos estructurales adversos, si las iniciativas de investigación-acción tienen un componente claro de dialogicidad y reciprocidad, y en particular si se traducen en medios e instancias concretas y genuinas de participación, las figuras como las

regidurías, las comisiones de salud y las instancias de atención sanitaria y educativa a nivel local y sus responsables reaccionan positivamente. El reconocimiento de las representaciones, prácticas y recursos endógenos juega un papel dinamizador en la participación social a pesar de las tensiones provenientes de la precariedad económica y de la colonialidad persistente que se agudiza en particular para los niños y jóvenes orillados a la exclusión.

Conclusiones. La liga estrecha entre patrimonio biocultural y salud pública demanda hoy propuestas concretas y viables de dialogicidad y reciprocidad que doten de sentido al trabajo académico en las problemáticas condiciones actuales del país, las cuales exacerban la desigualdad, la exclusión y el deterioro ambiental. Estas propuestas requieren plataformas de interlocución que incorporen a sectores poblacionales específicos, como es el caso de las amas de casa y los jóvenes, en la confluencia de factores de exclusión por clase, género, edad y grupo étnico.

Agradecimientos. Trabajo apoyado por el Proyecto Conacyt clave 101990. Agradecemos la participación de los grupos de participantes de Santiago Tapextla, así como el apoyo significativo de Ignacio García Madrid, Alejandra Ramírez, Elisa Garduño, Fernando Sánchez, Mariana Solorio, Gema Lozano, Zuri Vera y Julio Pisanty.

Literatura citada

1. Hersch Martínez, P. y L. González Chévez, 1996, "Investigación Participativa en Etnobotánica. Algunos elementos coadyuvantes en ella", *Dimensión Antropológica*, 3(8):129-153.
2. González Chévez, L. y P. Hersch Martínez, 1995, "Galenic Herbal Preparations in Contemporary Health Programs. An applied experience in Mexico", *Proceedings of the II European Colloquium on Ethnopharmacology*. ORSTOM y Sociedad Francesa de Etnofarmacología, Metz, pp. 201-202.
3. _____ y Lozano y Nathal, G., 2002, "La escuela primaria como espacio relevante para el INAH: Actores sociales de la flora medicinal en Mozambique, Veracruz", *Diario de Campo*, 46:30-32.