

Tejidos ancestrales de territorio y patrimonio biocultural

Explorando medicina tradicional, patrimonio y agroecosistemas

Coordinadores

Alejandra Olivares González
Victor del Carmen Avendaño Porras
Jaime Montes Miranda



Editorial

UNIVERSIDAD DE LA SERENA
CHILE

TEJIDOS ANCESTRALES DE TERRITORIO Y PATRIMONIO BIOCULTURAL

**EXPLORANDO MEDICINA
TRADICIONAL, PATRIMONIO
Y AGROECOSISTEMAS**

**Alejandra Olivares González
Victor del Carmen Avendaño Porras
Jaime Montes Miranda
(Coords.)**



Editorial

UNIVERSIDAD DE LA SERENA
CHILE

Tejidos ancestrales de territorio y patrimonio biocultural:
Explorando medicina tradicional, patrimonio y agroecosistemas /
Lafquen Karen Passalacqua ... [et al.];
coordinado por Alejandra Olivares González,
Victor del Carmen Avendaño Porras y Jaime Montes Miranda

- 1a ed. - Chile : Editorial Universidad de la Serena, 2023.

Libro digital, formato PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN: 978-956-6071-60-0

1. Territorio. 2. Patrimonio biocultural. 3. Agroecosistemas.

Olivares, Alejandra., Avendaño, Victor., y Montes, Jaime coords.

-Tejidos ancestrales de territorio y patrimonio biocultural: Explorando medicina tradicional, patrimonio y agroecosistemas

Alejandra Olivares González
Victor del Carmen Avendaño Porras
Jaime Montes Miranda
Coordinadores

Lafquen Karen Passalacqua Hucke
David Figueroa Serrano
Marcia Alejandra Albanes Carcamo
Fernando Represa Pérez
Estuardo Lara Ponce
Autores

Editorial Universidad de La Serena
Ignacio Herrera
Regidor Muñoz 352, La Serena. Chile
Teléfono 56 9 6162 6256
www.editorial.userena.cl
Email: editorial@userena.cl

ISBN de la obra:978-956-6071-60-0
Primera edición, 2023.

Alexandro Zahara
Diseño y Maquetado

Este libro, fue editado por la Cátedra Internacional de Interculturalidad y Pensamiento Crítico, dependiente del Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de La Serena; presenta resultados de investigación que han sido discutidos públicamente por sus autores en distintos eventos académicos, así como evaluadas por pares externo para su publicación. Todos los contenidos son responsabilidad de los autores.

Tabla de contenido

I. Prólogo	2
II. Medicina ancestral y Taote en Rapanui: Etnoclasificación de las plantas medicinales en el contexto de la salud -enfermedad	5
III. El patrimonio biocultural y los sistemas médicos tradicionales ante la Covid-19	115
IV. Asentamiento ancestral "El Olivar, Terruño las Compañías" territorio Tekirke, Valle de Elki	167
V. Entre cultural y pintura: Tres pueblos originarios del Ecuador	180
VI. La región Yoreme-Mayo del Norte de Sinaloa: Agroecosistema Biocultural en riesgo	213

PRÓLOGO

La pandemia por COVID - 19 que llegó de manera sorpresiva e imprevista trajo a nuestras vidas nuevas posibilidades de encuentro y trabajo cooperativo, un ejemplo de esto fue la creación de la Cátedra Internacional de Interculturalidad y Pensamiento Crítico (CIIPC).

Bajo este alero se fue invitando a aquellos/as investigadores/as que desearan ser parte de este proyecto, y que aceptaran el desafío de reunirnos, conocernos y generar un trabajo conjunto a través de la virtualidad.

Así surge, al interior de esta cátedra, la línea de investigación de "Territorio y patrimonio cultural". La que es una de las líneas de investigación más pequeña de la Cátedra, sin embargo, logró organizar el Seminario de "Desafíos de los pueblos originarios en territorios de América y la Polinesia en el siglo XXI" (junio/julio de 2021), y en noviembre del mismo año, se hace cargo de una de las mesas de exposición y diálogo del Primer Congreso Internacional de Interculturalidad y Pensamiento Crítico.

En ambas actividades el foco central de los/as expositores/as fue el de presentar y reflexionar sobre el vínculo que existe entre nuestras culturas originarias,

el territorio y el patrimonio que nos han ido heredando y los desafíos que han y siguen enfrentando estas culturas para poder subsistir. Y lograr unir el conocimiento académico, con el conocimiento ancestral, que proviene del traspaso oral que se ha ido dando en cada cultura habitante de este territorio americano y polinésico.

A continuación, encontrarán tres textos que resultan, por un lado, del seminario ya señalado, y dos textos que corresponden a personas que son parte de pueblos originarios y que nos relatan una parte de su vinculación con el medio que les rodea.

Les invitamos a adentrarse en esta maravillosa aventura que es, por un lado, leer estas experiencias y por otro lado, reflexionar frente a la importancia que tiene el poder vivir respetando la mirada intercultural que debiéramos tener.

Alejandra Olivares González

Coordinadora de la línea de patrimonio y territorio cultural

MEDICINA ANCESTRAL Y TAOTE EN RAPANUI: ETNOCLASIFICACIÓN DE LAS PLANTAS MEDICINALES EN EL CONTEXTO DE LA SALUD ENFERMEDAD

Lafquen Karen Passalacqua Hucke

INTRODUCCIÓN

La presente investigación tuvo como objetivo central caracterizar el sistema de clasificación de las plantas medicinales por los agentes médicos Rapa Nui o taote, de modo de identificar los nombre nativos, sus propiedades terapéuticas, los usos y contextos en el marco de los proceso de salud-enfermedad. Para ello, se utiliza el enfoque teórico propuesto por la etnociencia o antropología cognitiva, el cual busca conocer como los propios agentes categorizan y ordenan su mundo, a través de estructuras de sentido que se materializan en el lenguaje, bajo el supuesto que los sistemas de clasificación o etnoclasificación, en tanto estructura, se encuentra presentes en los sujetos. Para completar dicho estudio se da a conocer información

histórica, geográfica, de estudios botánicos realizados en la localidad; hallando diversas fuentes de la medicina, plantas y estado de conservación. Además se conocerá el contexto, en el cual se desarrolla la medicina ancestral en la actualidad.

La medicina Rapa Nui no sólo se comprende desde las plantas medicinales, también resultan relevantes el entorno, mar, tierra entre otros, los cuales no adquieren relevancia en el marco de las perspectivas más clásicas de orientación cognitiva. Las taote le otorgan a las plantas medicinales diversas categorías "...tupuna poderosas; sagradas y potentes, raupa, herbolaria ajena y contemporánea...". Estas dependen específicamente del rango que tiene cada planta siendo un complemento a las diversas prácticas médicas desarrolladas por las taote, las que varían en relación a los recursos naturales utilizados, pero también hay prácticas que no necesitan elemento alguno, como el traspaso de energías, entre el taote y enfermo por medio de la imposición de manos, las taote señalan que existen otras formas de sanar, que el paciente se quiera a sí mismo, piense positivo y sea optimista y al estar en un lugar tranquilo y solitario. Puede encontrar la paz y sanación el enfermo. La filosofía rapanui, es otra forma de sanar "... el paciente al estar en un lugar que se sienta libre, ideal la zona cos-

tera; en la curación espiritual el taote, trabaja con su espíritu y del paciente, es sanar hablando...". Por lo cual, la medicina ancestral, sólo es parte de este micro universo, que se utilizan diversas prácticas para proporcionar la salud con y sin plantas medicinales.

Se ha evidenciado, la existencia de enfermedades denominadas koromaki "... es una enfermedad propia del rapanui, el sentirse pasado a llevar, eso es una enfermedad del alma...es echar de menos a alguien, a algo o un lugar...". Las enfermedades se reflejan según las taote, en el ánimo, carácter, modo de ser, manera de hablar y de mirar de los sujetos, cuando estén en equilibrio, estarán sanos.

Esta investigación aporta, el estudio de la otredad in situ, permitiendo desvelar el desarrollo de la medicina herbolaria y como se evidencia en cada entorno ya sea, familiar, de cuidado o simplemente por gusto. Además se dan casos puntuales, en que su uso, se basa en la búsqueda del bienestar y salud de los pacientes. Previo al estudio in situ, se realizaron conversaciones con informantes claves y conocedores de la medicina ancestral, así se logró identificar y seleccionar a dos taote, reconocidas en la comunidad y quiénes a lo largo de su trayectoria, se han dedicado a la medicina ancestral rapanui. Aceptando aportar con sus conocimientos pero, debido a problemas

de salud de una de las informantes, no continúe con los terrenos acordados. Motivó por lo cual, seguí realizando la investigación con la otra informante denominada (1), quien práctica la medicina ancestral a diario en el Hospital Hangaroa y a domicilio. En una conversación cotidiana, otra mujer, conocedora de la medicina ancestral, mostró interés en aportar con sus conocimientos para esta investigación, la cual denomine taote (2), práctica la medicina sólo en casos puntuales, es decir, cuando se le es solicitado, personalmente, ha aportado características de la medicina ancestral, sumamente importantes, no registradas y aún menos conocidas en la literatura. Es relevante plasmar en este estudio, las diferencias en ciertos aspectos, que demarcan un mismo conocimiento.

La recopilación de datos, se realizaron por medio de conversaciones abiertas y dirigidas, entrevistas semiestructuradas, observaciones participantes, registros etnográficos de las actividades desempeñadas por los taotes, captando también las nociones, ideas y creencias.

Además se utilizaron instrumentos apoyo multi-técnicos (grabaciones de audio y fotografías) permitiendo captar de manera precisa los datos obtenidos en los terrenos y con la información recabada se reformularon nuevas entrevistas. Los registros fotográfi-

cos, permiten que el lector, conozca e identifique las plantas medicinales. Se diseñaron tablas diferenciadas para los inventarios y taxonomías de las plantas medicinales para cada una de las taote (informante 1 y 2).

Los datos obtenidos, tienen relevancia principalmente en el ámbito cualitativo, además, la etnociencia, proporciona la construcción del conocimiento desde los propios actores sociales, siendo un enfoque pertinente a la realidad sociocultural, teniendo como finalidad principal, difundir este conocimiento en la localidad y como herencia a las futuras generaciones, de la cual, soy parte. Las taotes, me han apoyado con sus conocimientos, saben que este estudio exploratorio, será parte de mi tesis de titulación, contando así con su consentimiento y apoyo incondicional, en cada momento que ha sido necesario y por supuesto, realizare la entrega del material final elaborado.

ANTECEDENTES GENERALES

La presente investigación, dará conocer las etnoclasificaciones utilizadas en Rapa Nui, centrándose en las categorías y clasificaciones de las plantas medicinales otorgadas desde la visión, de dos agentes

médicos, reconocidos en la lengua vernácula como taote. La primera, se desempeña en el ámbito público en el Hospital Hanga Roa, específicamente en el box de Medicina Intercultural. La segunda, se dedica sólo en el ámbito privado, es decir, en el entorno familiar, para su uso y cuando es consultado.

Los datos recabados han sido mediante consulta de fuentes bibliográficas para conocer el material existente de la medicina herbolaria, histórico, geográfico y los diversos estudios botánicos realizados en la localidad. El trabajo in situ, ha sido relevante permitiéndome desvelar diversos contextos en los cuales es impulsado el desarrollo de la medicina herbolaria y como se evidencia en cada entorno ya sea, familiar, de cuidado o simplemente por gusto. Además se dan casos puntuales que su uso se basa, en la búsqueda del bienestar y salud de los pacientes.

Mediante la investigación antropológica, desde la perspectiva de la etnociencia y el aporte relevante del estudio de la otredad in situ, se aproximará a conocer la medicina ancestral desde la visión de las taote (en plural) por medio de conversaciones guiadas, entrevistas semi-estructuradas, siendo estas apoyadas con grabaciones de audio, registros de campo y material fotográfico.

Hipótesis

No existe diferencia en las etnoclasificaciones de las plantas medicinales, ni en los procesos de salud y enfermedad otorgados por las taote.

Estos planteamientos, permitirán comprender el manejo actual de la medicina ancestral ejercida por las taote, como la ordenan y clasifican. Y en los procesos de salud y enfermedad si son comprendidos durante sus usos con un mismo patrón común, guiando ambas a continuar reproduciendo este conocimiento desde un mismo modelo, aprendido durante sus inicios como taote, o si estas prácticas se han reinventando.

Problema

¿Cuáles son las etnoclasificaciones otorgados a las plantas medicinales por las taote, en Rapa Nui?

Objetivo General

Caracterizar las etnoclasificaciones otorgadas a las plantas medicinales, por los agentes médicos, en el contexto de la salud-enfermedad en Rapa Nui, V región de Valparaíso.

Objetivos Específicos

1. Describir las Etnoclasificaciones de las plantas medicinales por las taote.
2. Indicar los usos de las plantas medicinales.
3. Caracterizar los procesos de salud y enfermedad, desde las taote.

METODOLOGÍA

Esta investigación, da a conocer las etnoclasificaciones y usos de las plantas medicinales en el contexto de la salud-enfermedad asignados por las taote, quienes ejercen la medicina, en distintos contextos taote 1 en el ámbito hospitalario y atenciones privadas y la taote 2 sólo atención privada. Considerando relevante, conocer desde la mirada de las taote, como se desarrolla y reinventa la medicina en la actualidad.

Este trabajo, se llevó a cabo a partir de distintas etapas, se recurrió a la revisión y análisis de fuentes secundarias, para tener claridad y conocimiento de las investigaciones realizadas, siendo estas escasas .La isla es famosa y valorada por su riqueza arqueológica, siendo el patrimonio inmaterial, la

sombra de las grandes figuras megalíticas, conocidas mundialmente.

No obstante, la información de estudios botánicos permitió conocer las plantas existentes en la localidad, su denominación en lengua vernácula y científica estableciendo una fecha aproximada en la cual, se reconoce su existencia y las especies que se encuentran en peligro de extinción y las que han desaparecido actualmente.

El conocimiento de la geografía de la zona situará a los lectores, para reconocer los sitios ricos en plantas medicinales y su ubicación.

Por último, el apoyo de material histórico permitió conocer el contexto sociocultural e introducción de las diversas plantas medicinales reapropiadas y reconocidas como ancestrales.

También se han revisado fuentes bibliográficas, del enfoque teórico de la etnociencia guiando la investigación.

Segundo, el Universo de estudio: previo al estudio in situ, se realizaron conversaciones con informantes claves y conocedores de la medicina ancestral, así logre identificar y seleccionar a dos taote, reconocidas en la comunidad. Además se han dedicado a lo largo de su trayectoria a la medicina ancestral Rapa Nui. Ambas aceptaron aportar con sus co-

nocimientos a este estudio, pero debido a problemas de salud de una de las informantes, no continúe con los terrenos acordados motivó por lo cual, seguí realizando la investigación con la otra informante denominada (1). En una conversación cotidiana, otra mujer conocedora de la medicina ancestral, mostró interés en aportar sus conocimientos, la cual denomine taote (2), quién práctica la medicina sólo en el ámbito privado y cuando se le es solicitado personalmente. Obteniendo así mayor compromiso con el interesado y a su vez, libertad en cada uno de los procedimientos, que estime conveniente, señala que su dedicación a cada paciente es completa, hasta que recuperen su salud. La taote, ha aportado características de la medicina ancestral, sumamente importantes no registradas y aún menos conocidas en la literatura. Considero que el conocimiento de ambas taote, es relevante plasmar en este estudio, por las diferencias de ciertos aspectos, que demarcan un mismo conocimiento.

Tercero la unidad de análisis, corresponde a la medicina ancestral, la etnoclasificación otorgada a la medicina en el contexto de la salud-enfermedad. La unidad de información y recopilación de datos, se realizan por medio de conversaciones abiertas y dirigidas, entrevistas semiestructuradas, observación participante, registros etnográficos de las actividades

desempeñadas por los taotes, captando también las nociones, ideas y creencias. Además se utilizaron instrumentos apoyo multitécnicos (grabaciones de audio y fotografías) permitiendo captar de manera precisa, los datos revelados durante las conversaciones en terreno, para la reformulación de nuevas entrevistas. Los registros fotográficos, permitirán conocer e identificar plantas medicinales, siendo reconocidas visualmente por él lector.

Cuarto el análisis de la información todo el material registrado in situ, (registros etnográficos, entrevistas semi estructuradas, conversaciones abiertas y dirigidas) fueron transcritas permitiendo tener todo el material digitalizado. Además se debieron traducir los datos entregados por las taote en lengua vernácula.

Para comprender los inventarios y taxonomías de las plantas medicinales se diseñaron tablas diferenciadas para cada una de las taote (informante 1 y 2). Las fotografías serán utilizadas para hacer alusión a las clasificaciones de las plantas.

Los datos obtenidos, tienen relevancia principalmente en el ámbito cualitativo. La investigación se enfoca en el conocimiento que proporcionan las taote sobre las etnoclasificaciones de las plantas medicinales, en el contexto de la salud-enfermedad en Rapa

Nui. La etnociencia, proporciona la construcción del conocimiento desde los propios actores sociales, siendo un enfoque pertinente a la realidad sociocultural. Teniendo como finalidad principal, difundir este conocimiento en la localidad y como herencia a las futuras generaciones, de la cual formare parte.

Cada una de las taote me ha apoyado con sus conocimientos, saben que este estudio exploratorio será parte de mi tesis de titulación. Contando con sus consentimientos y apoyos incondicionales, en cada momento que ha sido necesario. Como compromiso personal, realizare la entrega del material final elaborado, a cada una de las taote.

ANTECEDENTES GENERALES DE LA MEDICINA ANCESTRAL

Estos antecedentes, nos situaran en el contexto donde se presenta medicina ancestral en la localidad.

Referente a la Medicina Tradicional, en la isla se denomina y reconoce por los taote como "Medicina Ancestral", fue una corrección realizada por Pamela Hucke, quién me señalo "en la isla no se utiliza la denominación de medicina tradicional, indígena, herbolaria..." (4-09-13).

La denominación de taote, actualmente es otorgada a los doctores en el ámbito de la salud occidental, pero también se aplica a la medicina ancestral, donde las personas encargadas del box de medicina intercultural, son reconocidas como médicos o taote. Como bien sabemos, en un contexto social, donde se encuentran culturas distintas históricamente se ha relevado la medicina ancestral, sin ser incorporado al sistema médico occidental. En el caso de Rapa Nui, la medicina ancestral ha sido integrada Hospital Intercultural de Hanga Roa, el año 2011, como señala el autor, Bartolomé (2010) "... puede ser comprendida como el aspecto dinámico de la pluralidad, en la medida que implica la vinculación de actores sociales pertenecientes a diferentes esferas culturales..." (pág.10). Incorporándose la medicina ancestral al ámbito público, al acceso de los pacientes quienes adquieren su atención solicitando hora en Sistema de Orientación Médica Estadístico (SOME). Las taote cuentan con un espacio, donde atienden a sus pacientes, abordando una amplia gama de enfermedades. Su atención se sustenta, en la comprensión del sujeto como un todo integrado, donde la enfermedad no es comprendida como un malestar físico, sino mental, la taote busca restablecer el equilibrio de los sujetos, con el mundo espiritual, por medio de la uti-

lización de hierbas medicinales y realización de ritos durante su preparación.

La medicina ancestral, a pesar de ser un conocimiento heredado y transmitido generacionalmente, como lo ha señalado la informante¹. Se evidencia in situ, que es realizado siempre en la intimidad del hogar, siendo así, transmitido en el contexto familiar, pero con la construcción del nuevo hospital intercultural, se ha difundido y potenciado.

Las taote dedicadas a la medicina ancestral y reconocida son en su mayoría mujeres, de diversos grupos etarios. La informante con quién inicié mi investigación, Graciela Huke, alias nua Rati, ha aprendido de su abuela y transmitido su conocimiento aprendices, rapanui de diversas edades, algunas consolidadas taote del hospital, como la informante 1 quién fue bendecida por la nua Rati, la segunda informante clave, su conocimiento lo adquiere en la infancia.

El conocimiento, desarrollo y difusión de la medicina ancestral, está en un proceso ascendente de valoración de dicho saber, actualmente es el tópico de interés en la radio local, en los cabildos y comentado entre los mismos isleños.

MEDICINA ANCESTRAL

Antecedentes Secundarios

De las diversas fuentes bibliográficas revisadas, he encontrado información de plantas nativas y medicinales de Rapa Nui, sin embargo estos estudios han sido realizados sólo con la finalidad de conocer el medioambiente de la isla, registrar las plantas nativas es decir, desde el interés de la botánica. Otros textos y/o documentos citan y reconocen algunas plantas medicinales no obstante, de toda la información secundaria recopilada en bibliotecas y otorgada por conocidos, rescato una memoria de título muy interesante, enfocado en el ámbito antropológico de la autora Chuaqui, F.(2002) denominada "La medicina herbolaria en Isla de Pascua, acercamiento antropológico a la cultura médica en Rapa Nui" apreciable, en cuanto a la extensa cantidad de información recopilada desde la mirada antropológica, pero su foco de estudio es desde la antropología médica crítica, donde se refleja el contraste de la utilización de la medicina herbolaria y la utilización de la medicina hospitalaria, este material es el más completo que trata de esta temática, también el libro denominado "Plantas de Rapa Nui, Guía Ilustrada de la Flora de

Interés Ecológico” y Patrimonial” distribuido gratuitamente por CONAF en la inauguración y entrega de árboles para reforestar la isla el año 2013. A pesar de otras fuentes secundarias, este tópico ha sido escasamente abordado desde el ámbito investigativo, pero actualmente la localidad, se ha empoderado difundiendo este conocimiento a diario.

Enfermedades en la zona Insular

La enfermedad según la autora Arredondo “...el análisis de la terminología de enfermedades o males-tares...en general...están referidos a contusiones, problemas de la piel, dolores de cabeza, enajenación, dolor de estómago, intestinos, diarreas, resfríos, catarros bronquiales, asma, agregándose posteriormente la sífilis, gonorrea, viruela, tisis, lepra, y otros producto del contacto de la población nativa con el exterior” (Arredondo,1988:33).Por lo cual, para tratar el tema de medicina ancestral desde fuentes secundaria, es necesario contextualizar como fueron empleadas y utilizadas, parafraseando Ana María, con anterioridad al año 1864 escasa es la información existente, referente al estado sanitario de la población isleña, enfermedades y sus tratamientos pero, es interesante recalcar la buena impresión física y de salud que die-

ron los nativos a los navegantes al señalar su “extraordinaria agilidad, blancura de sus dientes y excelente vista” (Englert, 1948:206). También señala “las privaciones constantes de comida han traído funestas consecuencias, han sembrado el germen de una enfermedad incurable”. (Arredondo, 1988:11) refiriéndose a la tuberculosis, agrega la humedad de las viviendas, el aire mal sano del invierno, la imprudencia de cohabitar con los enfermos, causa enfermedades como las escrófulas, disentería y tétano.

William Thomson llega a la isla en 1886, observo algunas enfermedades como un tipo de fiebre suave, común de las estaciones lluviosas...reumatismos y enfermedades pulmonares que se producían según él, como resultado a la larga exposición e inclemencias del tiempo. Relata Thomson “Todas estas enfermedades no eran tratadas y se dejaba que la naturaleza librara su propia lucha, sin ayuda” (Thomson, 1980:58), se refiere a una enfermedad denominada kino o pies agrietados “resulta de caminar sobre las rocas a lo largo de la costas de Tahai. Probablemente...del contacto de cortaduras con alguna enredadera venenosa...”. De acuerdo a Ana María, el termino kino empleado para referirse a manchas que aparecen en el cuerpo, esta enfermedad actualmente es conocida por los isleños pero se cree, que se produ-

ce a causa de la humedad, al bañarse en la playa y dejar que la ropa se seque en el cuerpo, la taote 2 dice "esta enfermedad tiene su raíz en la cabeza, punto principal y baja por todo el cuerpo" (06-02-12).

Según el autor Thomson, frente a las enfermedades se utilizaban remedios de plantas endémicas o introducidas como el cardo machacado para las heridas y úlceras, la amaranta para las quemaduras y una especie de dulcamara (poporo) usado como cicatrizante.

La autora cita a Skottsberg, en sus notas sobre la flora existente en 1917, hay dos especies de *Ophioglossum* los isleños le atribuyen cualidades curativas, aún existen y reciben el nombre de tía pito, al *Ngaoho* (*Caesalpinia bonduc*), se le atribuyen varias aplicaciones curativas, pero no se especifican cuáles, el *marikuru* (*Sapindus saponaria*) se utiliza como remedio astringente.(Fuentes, 1913:326) y el bambú (*ohe*) para el dolor de diente, se hervía o quema y se aplicaba en la zona afectada, sanar con vapor era común, siendo efectivo para los resfrió y catarros bronquiales, las piedras calientes se utilizan para dolores de estómago y puérperas.

Los especialistas de las enfermedades eran sacerdotes o *tumu ivi atua*, cuando se creía que la causa del mal era algún espíritu, esta enfermedad se consi-

dera propia del rapanui, por transgredir lugares que no le pertenecen a su tribu (mata), pero ahora, el procedimiento de sanación es realizada por las taote. En el siglo XVIII los primeros contactos con el exterior, traen la sífilis y la viruela por un grupo de nativos que llegan desde el Perú, quienes habían sido llevados como esclavos hacia 1862-1863, en el año 1868 se presenta una epidemia de tuberculosis, a esto se suma la lepra introducido en septiembre de 1888 en la corbeta Angamos. Según el autor, Cruz- Coke "El problema Medico central fue la existencia de la lepra...afectaba al 7% de los nativos en 1948 (50 leprosos). En 1963 solo quedaban 7 leprosos (0,7%) y desaparecieron en la década del 80" (Coke, 1988: 820).

Parafraseando (Arredondo, 1988), quién cita a Thomson, señala que al recitar la tablilla rongo rongo "Atua Matariri", aparecen una serie de Dioses creadores de enfermedades, del dolor y del medicina. El texto dice lo siguiente "El Dios Aoevai y la Diosa Kava kohekoe dieron origen a la medicina; el Dios Paua Roroko y la Diosa Hakukuti dieron origen al dolor; Kuanuku creó la muerte por inmersión, la muerte en la guerra, la muerte por accidente, y la muerte por enfermedad, por lo tanto, la medicina, enfermedades y muerte está relacionada con una serie de divinidades, las distinciones de roles, siempre han existido

sobre todo en la medicina "...los Tumu ivi Atua, que expulsaban los espíritus del cuerpo; los cirujanos que practicaban saturas (anexo1); y mujeres curanderas que sabían preparar remedios..., hoy prevalecen pero, no son mayormente consultadas debido a la incorporación de la medicina moderna".

Esta información se contrasta con la recabada en terreno, ya que se ha potenciado el conocimiento de la medicina ancestral, por lo cual, las agentes médicas, son constantemente consultadas en la comunidad. Como señala la siguiente cita "...También siembra el inicio de un ciclo de demandas y aumento progresivo de las plantas y hierbas medicinales...Las taote de medicina ancestral...realizan trabajos de difusión en terreno, colaboración con eventos sociales, organizaciones comunitarias y hacen visitas domiciliarias a aquellos usuarios que lo requieren" (Departamento de Atención Primaria Y Salud Familiar y Facultad de Medicina Universidad de Chile, 2013).

Parafraseando a (Campbell, 1973) señala, que casi ha desaparecido la medicina natural, debido a la medicina occidental. Confirma que en el pasado, se usaban rizomas, infusiones y maceraciones de plantas para curar las enfermedades. Reconoce el uso del "matua pua'a para sanar el asma, fracturas y sangre impura, numera usado en maceración caliente para

aliviar contusiones ciáticas y lumbagos, moma usada en apósitos como madurativo, higuera (raakau), se hacían hervir las hojas y se usaban como tópico y el jugo de una especie de taro, pequeño, el tia-pito, una vez molido se bebía, para curar infecciones intestinales o se empleaba para la seborrea, las piedras calientes envueltas en hojas de hierba luisa, las flores de miro tahiti, se emplean todavía en infusión como abortivo mezclado con flores de geranio" (Campbell, 1973:73-74).

Sin embargo, la medicina occidental quizás provocó una disminución en la utilización de la medicina herbolaria, como señalan los autores, pero actualmente renace este conocimiento, desde la conformación de la organización Papa ra'au (Mesa Pueblo) que "...agrupa a varias personas de la etnia con experiencia en el uso ancestral de las plantas y hierbas medicinales". De acuerdo Departamento de Atención Primaria y Salud Familiar et.al (2013) son quienes practican, difunden y transmiten sus conocimientos en la comunidad.

CLASIFICACIONES

Las plantas medicinales señaladas por la autora Ana María Arredondo, son clasificadas señalando el

nombre nativo, nombre científico, localización, uso y preparación. Además afirma "gran parte de las plantas usadas con fines medicinales han sido empleadas en los últimos cien años" (Arredondo, 1988:15).

De las plantas utilizadas por las taote actualmente, menciona Arredondo:

Hiku-Kioe, Matu'a pua'a, Mauku eo, Mirivai hi, Miro Tahiti, Pato, Numerá, Pikano, Pua y Raa kau, siete vena. Las plantas medicinales no mencionadas por las taote se encuentran Moma, Puringa, Arimani, Apa Kua y Tavari.

La clasificación realizada por Ana María Arredondo, se puede conocer en detalle las plantas medicinales mencionadas, sus usos, preparación y distintos modos de aplicar. Además es relevante la información recabada, debido a los distintos informantes que aportaron su conocimiento y saber de la medicina. (Ver anexo3, clasificación 1).

La autora afirma, del total de las plantas recolectadas "Siete vena" y "Hi Hi" fueron introducidas del continente en época tardías. No obstante, hay una gran cantidad de hierbas como matico, menta, ruda, y otras introducidas que cumplen la misma función que otro lugar. (Arredondo, 1988: 33). Esto se debe a la introducción ya sea, de manera accidental o voluntaria, también a la inexistencia de un control del ingreso

de plantas introducidas posibilitando este hecho, adaptándose al medioambiente el cual, ofrece un botiquín medicinal en la propia naturaleza, a la vez, su fácil obtención permite su uso y aprovechamiento en la localidad. La autora, sostiene que la flora endémica ha sufrido un empobrecimiento, mientras aumentan las especies de origen europeo, americano y polinésico (ver anexo2). (Arredondo, 1988: 33).

La segunda clasificación corresponde a las plantas medicinales, cultivadas por Felipe Pakarati. Clasificadas en relación a los siguientes aspectos nombre en la lengua vernácula, nombre común, especie y utilización.

Las plantas medicinales usadas por las taote y mencionadas por Pakarati son Matu'a Pua'a, Ra' a kau, Numerá, Hinojo, Ti'a pito, Hierba Luisa, Siete vena y Pua

La planta medicinal no mencionada por las taote es Moma. (Ver anexo 3, clasificación 2).

Además da a conocer el tratamientos con otro tipo de materia prima, piedras calientes, parafraseando al autor, las piedras caliente es lo mejor para aliviar a las puérperas, se calientas las piedras, se envuelven con hojas de plátano y se dejan en el vientre de las mujeres.

Están son las únicas dos, clasificaciones encontradas en las fuentes secundarias en la cual, se señalan sus nombres científicos, vernáculo y/o ambos, especie, partes utilizadas, preparación y usos otorgados. Considero pertinente señalar estos datos, ya que son los únicos registros de plantas medicinales extensos, encontrados en fuentes secundarias.

LEVANTAMIENTO EN TERRENO

Agentes Médicos

El tema de esta investigación no concierne a los agentes médicos, es necesario conocer antecedentes que permitan comprender los usos de la medicina actual en rapanui y su valor cultural. Los agentes médicos y su denominación a través del tiempo, lo que entendemos por las taote (en plural) en el contexto social, desde los registros secundarios y la terminología in situ, por supuesto ha ido variando a través del tiempo e historia.

Los registros bibliográficos sobre a la medicina tradicional Rapa Nui, son escasos pero la información recabada, da cuenta también de la historia de la isla al arribo del ariki Hotu Matu'a, señala que llegaron

especialistas de diferentes disciplinas. Uno de los ejemplos, es la utilización de términos exactos, en el relato de alumbramiento de Vakai como señala la siguiente cita, "Al llegar a Taharoa salieron mucosidades vaginales, llegaron a Hanga Hoonu y salió el tapón mucoso, entraron a Anakena y corrió el líquido amniótico" (Englert,1974:27).

En esta narración se interpreta la existencia de especialistas dedicados a las prácticas médicas. También el relato oral de la taote 1, señala "el conocimiento de la medicina proviene de Hiva, con la finalidad de protección de la familia real" Terreno (4-09-13).

En otro relato, se confirma la existencia de un "cuerpo Médico", personas expertas en curar heridas, llamados tangatas rara haoa. (Englert,1974:104), estos cuerpos médicos, utilizaban su habilidad para sanar a los heridos, durante la preparación de las destrezas necesarias para enfrentar guerras o ataques de enemigos.

Parafraseando (Fajreldin, 2012) ya no existen agentes médicos como los descritos por Metraux, 1950; Englert, 1988, entre otros, pero sí se encuentran taote, que utilizan hierbas medicinales, entre estas destaca Matua'a Pua'a, que requiere para su preparación, según la autora ser "especialistas que han

heredado el poder y el saber para preparar, junto con una dosis especial de Mana". (Fajreldin, 2012:86). Sin embargo, no sólo es heredado el conocimiento de la preparación de los remedios sino, también es transmitido oralmente en el entorno familiar.

Necesario es conocer una característica propia de la localidad respecto al desarrollo de la medicina ancestral, en cuanto a las áreas que se potencian a diario, existen nichos como el Hospital Hanga Roa, el cual tiene un box de atención intercultural y funciona por la coordinación entre las taote, otro aspecto igualmente importante es la difusión que realizan las taote ya sea, en la medios de comunicación, colegios y liceos, para que los niños (as) y jóvenes conozcan de la medicina ancestral.

También se dan los casos, de atenciones privadas y ocasionales. Entonces, la medicina ancestral se desenvuelve de igual forma ya sea, en el ámbito público (hospital Hanga Roa, encuentros de medicina intercultural, en actividades sociales, en ferias de emprendimiento, entre otras) y privado (visitas domiciliarias).

La medicina ancestral actualmente, está en un proceso continuo de reinvenición de acuerdo a las necesidades y enfermedades contemporáneas, si bien la flora nativa es escasa, además se incorporan

hierbas foráneas, siendo preparadas por las taote y a su vez, desde el discurso denominados como medicina ancestral.

Al igual que la incorporación de cataplasmas, pomadas, aceites, infusiones con dosificador, jarabes, cremas entre otras aplicaciones, consideradas totalmente ancestrales. La incorporación de hierbas y métodos foráneos, preserva el conocimiento y lo reinventa, debido a la incorporación de hierbas nativas y mediante la aplicación de estas, desde otros métodos como por ejemplo: baños de tina o aplicación de masajes (tau romi) con hierbas foráneas y nativas ya sea, al mezclarlas para darse un baño o prepáralas como aceite para masajes.

Una de las características fundamentales del avance de la tecnología, globalización e intercambio de conocimientos, es que genera cambios y fusiones en una sociedad, siendo muchas veces incorporado o simplemente reinventando características propias de la cultura. Esto se ha visto reflejado en la medicina ancestral, en la música, danzas, incorporación de palabras tahitianas ya, adoptadas como propias, entre otras tantas características de la cultura rapanui. Por lo cual, no es una situación extraña sino propia, de una cultura cálida, que está en constante cambio o reinención de su propia cultura.

Esta investigación exploratoria se enfoca principalmente en las clasificaciones de las plantas medicinales realizadas por la taote 1 y la taote 2 ya que, sus nombres se mantendrán en confidencialidad.

Ellas ejercen la medicina ancestral en ámbitos totalmente distintos, la primera (taote1) trabaja en el Hospital Hanga Roa, desde la incorporación del box intercultural, constituyéndose una organización denominada Mesa Pueblo (Papa Ra'au) que significa "tener un espacio donde se planta ra'au (remedios) de distintos tipos, desde pua hasta caña de azúcar, higuierilla para nombrar una especie, e tumu pika, miro tahiti y otros. Desde plantas pequeños que va por el suelo, árboles, arbustos y grandes" Hucke, 17-04-15, la taote2, la ejerce sólo cuando acuden a ella.

En el contexto hospitalario, las taotes atiende a todas las personas que acuden en su ayuda, ya sea desde las conversaciones de pasillo o solicitando hora en el SOME.

Desde la historia de vida de ambas taote, este conocimiento ha sido adquirido oralmente desde sus familiares.

La taote 1, relata "...nacé prematuro po, muy pequeña y en malas condiciones. Entonces el doctor dijo no me vio como que iba a vivir, me vio, como

algo una pérdida de tiempo...mi abuela llevo a verme, todavía no me veía, el doctor le dijo que yo no estaba viva que yo estaba muerta, porque ella pregunto, entonces le dijo acaso es usted Dios, no sabe que mi nieta ha sido enviada para sanar a la gente. Entonces aquí estoy, ella me decía siempre esas cosas y yo, no quería lo relacione como taote occidental..."

Además afirma que "el conocimiento y sabiduría son divinos, fue seleccionada por su abuela y bendecida por la nua Rati. Uno nace con esta herencia y ninguna persona con corazón duro se le puede dar esta herencia. El conocimiento de la medicina es sólo para los que tienen buen corazón, es sagrado es una herramienta para sanar a los demás para servir a Dios (llámese como se llame el Dios) Make make o atua".

En este caso particular, la taote atribuye al conocimiento de la medicina, características propias que debe poseer. Como nacer con esta herencia y servir a Dios por medio de la sanación de los sujetos. También señala que ha aprendido de las plantas medicinales por la enseñanza de su abuela, la nua Rati (Graciela Huke), Timo Henko, (María Tuki) Raúl Teave, Tauranga Hucke sus tíos (as) y Benigna Tuki "toda la familia, me ha enseñado de una u otra forma, toda la familia". "Esos son los maestros". Refiriéndose a quie-

nes menciono anteriormente, que ellos dominan ampliamente la medicina rapanui. En este caso, al momento de nacer se puede ser escogido para convertirse en taote.

Señala la taote 2, de acuerdo a su aprendizaje “es una tarea normalmente de la familia de cada Rapanui, es una tarea de aprender hacer el remedio...”, Relata que aprendió hacer remedios cuando era “joven”, afirma que comenzó a los siete años, aprender de la medicina con su tática abuela, bis abuela y tía abuela, eran seis niñas con ella, las que estuvieron aprendiendo de la medicina, con la nua Victoria Pakomio (nua mata mua).

En el lugar denominado Tekarera, el aprendizaje de este conocimiento no era una opción sino, más bien una obligación como relata la taote “era obligación de aprender cómo hacer la medicina y como aplicar la medicina. Porque aquí no hay médicos, el medico eres tú... ser multifacético como aprender a plantar, como hacer la medicina, los nombres de la medicina.

Señala que aprendió con gente adulta, su madre y padre a quién lo reconoce como el maestro de todo tipo de medicina. Además con el tiempo e interés se empieza a trabajar en las preparaciones de remedios También la taote explica “...la enseñanza medicinal tu

aprendes obligatoriamente...porque estay lejos del continente y estas lejos...fuera del pueblo también". En este caso, la enseñanza de la medicina se inicia en la etapa inicial a los niños (as), como un conocimiento necesario y primordial para ser utilizados en situaciones de riesgos.

PRÁCTICAS MÉDICAS

Debido al trabajo de campo, se logra dilucidar y conocer las denominadas aplicaciones tupuna (ancestrales) Taote 1"...De tus tupuna, ancestros, tú te conectas directos con tus tupuna, de tú henua (ancestros de tu tierra) te paray y deci e te a tua e hakarongo mai (ancestros escúchenme)...".Estas prácticas médicas consisten "Sin nada contemporáneo..." es decir, le ruegas a los ancestros o también puedes utilizar las plantas cien por ciento natural (sin mezclar con nada contemporáneo).preparándolas al kuranto.

Cuando una paciente tiene parálisis corporal, afección al cerebro o trombosis de cualquier tipo se prepara un kuranto para acostar al paciente "... se hace una excavación... menos profundo, se quema fuego a dentro, después se pone a la persona a dentro y se le tapa con nylon y tierra en cima, queda como un horno...". En este caso, el paciente es super-

visado por la taote y las piedras donde se recuesta están cubiertas con hojas de plataneros de manera que sólo le traspase calor al cuerpo.

La taote 1 señala, que la única diferencia entre la medicina herbolaria, tire (continental) que esta es ajena, se utilizan plantas medicinales como hinojo, matico, siete vena etc. Los cuales se han incorporado a las prácticas médicas actuales, las plantas tupuna son consideradas propias, estas son denominados en la lengua vernácula. A pesar de poseer distintos nombres, cumplen la misma función que es restaurar la salud.

No obstante, las plantas denominadas tupuna, en los procedimientos de extracción, preparación y uso, se deben cumplir ciertas normas, tanto para los pacientes y taote que preparan la medicina; ambos no pueden fumar ni tener relaciones sexuales, durante las preparaciones (taote) o consumo (paciente) del remedio preparado. En el caso contrario, el remedio puede repercutir en contra, del paciente quedando peor de lo que estaba

En las prácticas médicas, se logran evidenciar las características propias de la medicina rapanui, en la cual las taote, emplean diversos procedimientos para lograr la sanación de sus pacientes.

En relación a las prácticas médicas taote 2 señala que al trabajar con el paciente este nunca debería sentirse mal o adolorido, porque el trabajo debe realizarse en conjunto, al momento aplicar el remedio y así se cura psicológicamente, durante las conversaciones con el taote, si el paciente no quiere consumir el remedio el taote no lo puede obligar. Para lograr la sanación debe existir trabajo mutuo.

La taote 2, señala que hay muchos enfermos que vienen a buscar médicos en Rapa Nui, que ha sanado a cuatro personas que tenían lepra (dos de Rapa Nui, uno de Tahiti y Nueva Zelandia), estas han sido las curaciones más graves, que ha tratado. En la Polinesia, se utiliza y valora la medicina herbolaria y ancestral, entre los médicos y conocedores se recomiendan las taote más capacitadas para sanar diversas enfermedades, males o padecimientos.

Para sanar a los enfermos o pacientes se utilizan y aprovechan diversos recursos naturales y ambientales ya sean, flora (plantas, arbustos, frutas, hojas etc), medioambiente es decir, sitios específicos de la isla (campo (al otro lado del pueblo), mar, cuevas etc), minerales extraídos de diversas fuentes (pigmentos corporales, de distintos colores) y productos del mar, entre estos hay una gran variedad (caracolas, arena, algas, agua de mar etc.). Se dan a conocer la utiliza-

ción de estos recursos naturales, para comprender los diversos procedimientos y prácticas desempeñadas por las taote, no sólo en busca de la sanación de los sujetos sino también, en el cuidado del cuerpo, bienestar y para mejorar la calidad de vida de quienes tienen algún tipo de discapacidad física. Esto se logra, no sólo con la utilización de hierbas medicinales, todo forma parte de un complemento mayor, que persigue un mismo fin, el bienestar y salud de los sujetos. En este caso, las prácticas varían de acuerdo a los recursos naturales utilizados.

La utilización de arena y agua de mar, para las personas que padecen discapacidad física como señala la taote 2 "si es un invalido, se lleva al mar para nadar, se caliente el agua de mar para aplicar en tinas, se aplica masajes ese es otro tipo medicinal acá, mar caliente y arena caliente son para los inválidos". La arena puede ser calentada al curanto (en la tierra) o en un fondo (olla), posteriormente se recuesta al paciente y se cubre todo su cuerpo con arena caliente.

El miritoni (alga) es utilizado para las alergias, se saca de las rocas (en el mar), se hierve con agua de mar y se aplica en el cuerpo del paciente (donde tiene la alergia).

La aplicación de cataplasmas indica la taote 2 (pastas de las mismas plantas medicinales) es utilizada "...para quebraduras de huesos, mordeduras de perros, infecciones grandes en heridas o infecciones en general..." También la sanación se puede acelerar con el consumo de las mismas plantas medicinales con el cual, se prepara el cataplasma.

Los baños en tina son utilizados según la taote 2 para "matar los microbios en el agua. Aunque te pique, si es grande la infección se debe realizar tres veces el baño cada quince días, se queda en la tina, de quince a treinta minutos, el primer día máximo, come todo lo que es el microbio, sale como saliva el piro (mal olor)".

Baños kiea rare rare (lodo extraídos del volcán) "... para las quebradas (quebraduras), para los huesos, para enderezarte tú cuerpo, para buen ánimo... es sana, es vírgenes...con el tiempo tiene una riqueza muy importante, del contenido natural que fabrica el agua, la totora y la tierra; la tierra es de la misma totora que forma, y se dice la tierra vegetal del volcán... sirve para las quebraduras de huesos, enderezar cuerpo y cargar de energía". Este es otro modo de utilización de la naturaleza y sus riquezas, el lodo permite que una persona que ha sufrido dolores de huesos, quebraduras o esguinces nuevas o viejas

calme el malestar. El baño en este sitio, favorece a los sujetos, se relajan y a la vez, renueven su energía, totalmente relacionado con el cuidado del cuerpo, manteniéndose saludables. Como se ha señalado anteriormente, no sólo se busca la sanación, sino también el bienestar mental y espiritual.

Otro método de sanación incorporado a la medicina ancestral, es la utilización de jarabes señala la taote 1 este se consume “durante quince días, si es un paciente fumador, primero se debe tomar ra’a ka’u para limpiar el interior, en la mañana antes de tomar el jarabe. Solamente una vez al día (mote more) para asmáticos”. Se elaboran en el box de medicina intercultural, por las taote.

Las aceites corporales para el cuidado del cuerpo, indica la taote 2 “...el monoi (aceite) de tiare (flor) ngaoho hecho con aceite de tiburón específico...masajes para el agotamiento del cuerpo, se aplica desde la cabeza hasta los pies, dejar durante veinticuatro horas de reposo, y después se ducha con agua caliente, se termina con agua fría reactivación”. La utilización de jarabes y aceites, para los pacientes permite que el tratamiento sea administrado por uno mismo, cumpliendo siempre con las indicaciones de las taote, además esto permite que el paciente pueda

utilizar el jarabe o aceite en los momentos que sean necesarios.

Las piedras lisas señala la taote 2 "(maea poro), es otro tipo de curación, calentar la piedra poro y trabajar en esta dirección... de afuera hacia el interior; este el cuerpo, yo trabajo desde la cabeza hasta los pies... trabajas con la pura energía de la mano, con la energía del paciente y el maea poro, tú puedes calentar al sol y trabajar con el paciente, piedra poro, sol y paciente".

Este masaje es para relajarse y obtener energía, si uno siente cansancio físico. También las piedras calientes, preparadas como si se realizara un curanto son utilizadas para las mujeres puérperas. Estos tratamientos los realizan en la intimidad del hogar, envuelven las piedras con un tela y se aplica sobre el vientre para que sane por dentro, con el calor. La alimentación también cumple un rol fundamental para la recuperación de la puérpera, incentivando el consumo de caldo de gallina atleta (criada en casa), para que así recuperé su fuerza y energías perdidas en el parto.

El tratamiento a vapor, taote 2 lo denomina "... piha piha cuando tú tienes fiebre...especialmente infección urinaria hombres o mujeres o especialmente otro tipo de infección en el interior, se cura a va-

por". En este caso, lo que sana es la exposición del paciente al vapor de algunas hierbas medicinales, dependiendo de lo que padezca.

La imposición de manos, según la taote 2 "...la mano tú trabajas con la pura energía, con la mano tú sana, tú puedes trabajar con tu energía encima del cuerpo o cinco centímetros del cuerpo, hasta diez centímetros del cuerpo, tenías que trabajar con él, se trabaja las manos, el cuerpo del paciente y el cuerpo de su médico se trabaja en conjunto, se trabaja a dos, él curandero y el paciente..."

La imposición de manos dice ser una técnica, de sanación utilizada en la isla por los agentes médicos, por medio de traspaso de energías entre el paciente y el taote. Otra forma de sanar es "... el paciente querer a él..." este quererse a uno mismo se refiere que el paciente atraiga la buena energía pensando siempre positivo, y que los problemas o dificultades no lo abrumen.

En ambos casos, la sanación de los pacientes es obtenida por el traspaso de energías del taote al paciente y también por adquirir un estado mental positivo sobre sí mismo, es fundamental para mantenerse y estar saludable (física y mentalmente).

Entre las diversas prácticas médicas mencionadas anteriormente, destacan las siguientes según la taote 2:

- Lodo del volcán de Rano Kau (Rare rare del poko uri a Hau Maka)
- Pigmentos de tierra de diferentes colores (amarillo, negro, rojo, morado y blanco) Cada pigmento posee diferentes poder, la taote utiliza mayormente el kiea uri uri (negro) extraído de la caverna.
- Piedras lisas (maea poro).
- Agua de mar, puede ser utilizada en baños de tina (caliente) o baños en el mar.
- Arena caliente (en curanto o en olla).
- Estar en un lugar tranquilo (alejado del pueblo).

La taote¹, entre sus prácticas médicas aplicadas a sus pacientes señala las siguientes:

- Ventosas para sacar el aire del cuerpo.
- Cataplasmas (plantas medicinales, para aplicar sobre el cuerpo)
- Orientación (físico-emocional y espiritual). Dependiendo de las necesidades de cada paciente por ejemplo, una persona diabética se le orienta como debe alimentarse y que afecta a su salud.



Fotografía 1. Vista panorámica, Poko uri a Haumaka.

Si bien, hay ciertas prácticas que no se enfocan en hierbas medicinales como brebajes, destacando en cambio, la naturaleza y sus riquezas las cuales, también proporcionan el bienestar psicológico y físico de los sujetos. En las prácticas médicas del pueblo Rapanui, las hierbas son un complemento a los diversos conocimientos y manejo de la salud cultivada por las taote. El amplio manejo de la medicina ancestral, donde la naturaleza, plantas, helechos, frutas, sub-productos del mar, energía de las taote, medioambiente entre otros, forma parte y complementa este macro universo, de la medicina ancestral.

Desde la corriente teórica que guía esta investigación, la cultura está presente en la mente de los sujetos, se manifiesta en la forma y clasificación en que ordenan su mundo, a través de categorizaciones. De esta manera, se afirma que las taote no son las únicas entendidas, de la medicina ancestral, sino que cada una de las personas que integra la cultura Rapa Nui, puede clasificar este conocimiento y organizarlo en categorizaciones. Esto se logró visualizar en los dos casos de estudio, si bien ambas son taote, la taote 2 sólo se dedica a la medicina esporádicamente o cuando se le solicita. Además existe, cierta relación en las categorizaciones e identificación de ciertas especies, reafirmando así, que por medio de conversaciones abiertas y entrevistas, se ha logrado que ambas organicen, clasifiquen y estructuren, los taxones desde la perspectiva émica, siendo consiente, las distinciones señaladas por las taote.

La etnociencia permite enaltecer el conocimiento de la medicina ancestral, comprendiendo las prácticas, restricciones, preparaciones y usos de las plantas medicinales, desde la visión de los propios sujetos. Según el autor (Sarles, H. 1966) las clasificaciones y conexiones se asimilan a la vida real, existiendo estructuras detectables, por el amplio conocimiento de

la naturaleza, el cual sin duda, es reflejado en el conocimiento de cada una de las taote, en el manejo, tanto de las plantas medicinales, de la tierra, del mar, de la naturaleza y energía para un sólo fin, restablecer la salud, pero ha de considerarse, la medicina trae de la mano, ciertos ritos, reglas y elecciones es decir, existe una estructura predeterminada al momento de trabajar con las plantas medicinales, dependiendo de su poder, extracción, procesamiento (preparación) y uso, determinado. Lo que se entiende desde la perspectiva émica, con las designaciones de poderoso, sagrado, ancestral y tupuna, al trabajar con una determinada planta medicinal.

Se han identificado las utilizaciones de plantas introducidas, denominándolas "ancestrales" por lo que se visualiza la toma de control, al reconocerlas en la lengua nativa.

La investigación recabo las taxonomías de las plantas medicinales, de dos agentes médicos, reconociéndolos en la lengua vernácula, mencionando además sus propiedades, usos y preparación.

ETNOCLASIFICACIONES DE LAS PLANTAS MEDICINALES

Las etnoclasificaciones otorgadas por las taote, coinciden en el aspecto de poder y rango que le atribuyen.

buyen a las plantas medicinales, además de ser consideradas por ellas, totalmente efectivas para cualquier tipo de enfermedad grave y que ponga en riesgo la salud, integridad y vida de los pacientes.

Etnoclasificación taote 1.

Tupuna Propias. “...poderosos y sagrados...”.	Herbolaria Ajena.	Categorías residuales
Matua’a pua’a	Siete venas (hitu ua ua)	Maea vera (piedras calientes).
Ra’a kau.	Tiare toki (espuela de galán)	“...Mori vera eso es para sacar los aires...”
Numera “...usan en enfermedades potentes, esos son los tres potentes...”.	Plátano verde, sirve para la ulcera.	Pipi uri uri (caracolas negra).
Pua Nako nako Estreñimiento.	Miro tahiti	“...Pure y mama esas cosas del mar, es para el yodo...”.
Toa	“...miri vai hi (para la varicela...”	“...Sentarse quince minutos, en la playa. (Nebulización natural)...”.
Pua	“...el pikano (resfrió, bronquitis o cuando se cierra el pecho)...”	“...Agua de mar, limpia, purifica, desinfecta, vota todas las malas vibras...”.

Maika (desde el tronco hasta el plátano es medicina).	Pató (para las bronquitis).	“... masaje, es necesidad de cariño, aparte de limpiar a las personas...”
	Nehe nehe (helecho) “...para la enfermedad tenia, es gusanos en la guata aquí, no ha habido pero en Chile si...”.	Aceite de tiburón, cicatrizante.
	Piri Piri “...sirve para la diabetes...”	
	Tia Pito “...para limpiar los órganos, intestino del recién nacido...”	
	Llantén “...reumatismo, artritis y reumatoide osteoartritis (reumatoide)...”.	
	Palto “...relajante coronario, relajante del corazón...”	
	Tabaco Rapa Nui “... para la gota (exceso de ácido úrico)...”	
	Pató (resfriado)	
	Siete vena (resfriado).	
	Hierba Luisa “...sirve para el colesterol...”	
	Hinojo.	
	Menta.	
	Tuava verde (guayaba) “...para detener la diarrea...”.	
	Tuava (guayaba) “...maduro para estreñimiento...”.	

La taxonomía, empleada por la taote distingue dos categorías las tupuna propias y las herbolarias ajenas, como señala en la siguiente cita “La única diferencia que existe es que una es ajena y la otra es propia, pero que, ambas sirven...”

La “herbolaria ajena” como lo denomina la taote se ha reincorporado a la medicina Rapa Nui, señalando que la herbolaria ajena es la misma que la Rapa Nui, pero con distintos nombres, ya que ambas sirven para restaurar la salud de los pacientes, complementándose.

Etnoclasificación taote 2.

Poderosas, con mana, sagrados y potentes.	Tupu-na	Contemporáneas “...se incorporan a la medicina Rapa Nui, es de hoy...”.	Raupa (hojas)	Categorías residuales.
Matua’ a Pua’ a	Pua nako nako	Aloe vera	Pikano (hojas rojas)	Piedras calientes.
Pua	Tiare Toki (flor y hojas)	Palta.	Pikano (brotes)	Lodo (rare rare). volcán Rano Kau.
Toa	Hibisco Mea Mea PikPiki.	Hierba Luisa	Guaya- ba (brotes)	Baños en el mar.
	Tapau Maika.	Matico.	.	Arena ca- liente.

	Tapau Mahute.	Siete vena.		Subproductos del mar (pipi, pure, (chonchas) takatore, erizos (moluscos) miritoni, auke (alga) pescado, etc.
	Tia pito	Naranja (hojas).		Frutales. Mango. Papaya. Anana.
	Poporo	Marihuana.		Tela de araña.
	Taro	Hierba Luisa.		Zumo de cebolla con ajo.
		Pató		Aceite tiare ngaoho (masajes).
		Ra'a kau		Baño en Poko Uri a Hau Maka (volcán Rano Kau)
		Piri-piri.		
		Kaiore.		
		Nga ehe ehe		
		Miro Rapa Nui (miro Tahiti).		

En la lista se han identificado una gran cantidad de plantas, hojas, corteza y otros subproductos de las mismas, utilizadas para la salud de los pacientes al igual, que los productos obtenidos del mar. En la etnoclasificación de las plantas medicinales, destacan las denominaciones "ancestrales" "poderosas" con "mana", "tupuna", sin embargo las señaladas por las taote como "contemporáneas" son consideradas "de

hoy”, pero igualmente valoradas y por lo tanto reincorporadas a la medicina Rapa Nui. Las que no corresponden a hierbas medicinales propiamente tal, han sido denominadas como categorías “residuales”, mencionadas por las taote ya que, son consideradas relevantes y utilizadas en la sanación en Rapa Nui, pero no son hierbas, que es en lo que se enfoca este estudio.

Las taote coinciden en la denominación otorgadas a las plantas medicinales como “tupuna” y “sagradas” otorgándoles una misma clasificación y orden al Matua’a pua’a, pua y toa. También en las clasificaciones del segundo nivel, “contemporáneas” o “herbolaria ajena”, si bien son dos términos distintos en definitiva se refieren a lo mismo, hierbas medicinales introducidas y utilizadas actualmente en la medicina Rapa Nui, ya denominadas en la lengua vernácula.

En cuanto al valor que le otorgan al matua’a pua’a como “poderoso” y “sagrado” la taote 1 señala “...el matua’a pua’a y después viene el ra’a kau... esos son los más grandes... más poderoso, más sagrado, para mí kai ite te resto, (no se el resto)...” Esto se debe según la taote porque ambas tienen la capacidad de sanar en el menor tiempo, relajar, desinflamar y sanar esguinces o fracturas de huesos nuevas o viejas.

Ambas plantas medicinales, son usadas para sanar en el menor tiempo como señala la taote y el matua' a pu'a se caracteriza para sanar cualquier tipo de enfermedad, sin embargo al ser preparada y suministrada esta planta medicinal se debe seguir y cumplir restricciones, tanto para el taote y paciente. Según la taote 2, "... matua'a pu'a tiene toda la riqueza que un Rapa Nui necesita... Para mí como médico, este es el más importante y conocido... por el pueblo".

Sin embargo, en la aplicación y usos aparecen prácticas en la cual, el denominador común no son sólo hierbas medicinales, sino productos del mar, frutas, piedras o baños. En ambos casos las taote, no los etnoclasifican con una denominación específica pero si, lo reconocen como aplicaciones propias de su cultura y regeneradoras de la salud, como por ejemplo, los baños en el mar o volcán, comer productos del mar "otra manera de curar sano", utilización de piedras calientes, frutas, aceites entre otros.

No obstante, apareció una etnoclasificación de rau pa, las cuales, corresponden a las hojas utilizadas ya sean de árboles, plantas o arbustos estas forman parte de las especies introducidas.

Si las taote afirman "...todas las plantas de la isla son remedio, ya..."

“...su poder, su poder su eficaz (su eficacia) to ona mana (su poder). Cada remedio natural de Rapa Nui, tiene diferente poder...”. Ellas actualmente, dominan estos conocimientos, rituales y prácticas que conlleva la preparación y usos de la medicina “ancestral”. Desde que se estableció en un lugar físico, como ha sido en el hospital Hangaroa, las taote se han empoderado y a diario buscan introducir en la población isleña, este conocimiento ya sea, en la familia, colegios, conversaciones cotidianas, en los programas radiales, ferias de emprendimientos o en talleres que realizan, difundiendo así, la medicina ancestral en el pueblo Rapa Nui.

Preparación de las Plantas Medicinales, Usos y Tratamientos

Matua’a Pua’a



Fotografía 1 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "Matua'a pua'a. Se extrae del poko uri a Haumaka posee tres elementos, **pua** (pua dulce) o en castellano jengibre y toa (caña de azúcar). Se mezclan los tres y se forma un sólo remedio, sin hervir... para obtener su riqueza natural. Las tres unión de hilos de hierba se aplica también al tratamiento" .Como cataplasma.

Preparación "...desde su preparación y cuando tú haces la mezcla del matua'a pua'a y los tres contenidos...con el tiempo se fermente y al fermentar, es más fuerte y tú disminuyes..., la dosis que tienes que tomar..."

Preparación "...matua'a pua'a sólo se saca una cantidad de 500 gramos a un kilo y se prepara, si se tiene juguera se trabaja con esta, se echa todo el elemento en la olla, se hierve por una hora se deja entibiar..."

Preparación "... umu, tú hace cocer una hora la piedra, y de ahí, tú pones tú paquete de pua, de toa y de matua'a pua'a, siempre en una hoja de plátano, tú mandas al curanto, tú puedes cocer así, ese es ancestralmente cuando...hace al curanto es otra manera, para comer, o si no se cocina al agua, tú ves, tú tienes dos opciones. En curanto es otra la riqueza, porque se come más concentrado, se guarda seco y tú, pue-

des comer un mes tranquilamente, sin ningún cocimiento aparte, todo se va en curanto, la segunda hierba más importante es el pua y toa”.

Usos “se debe beber en la mañana, tarde y noche tres veces al día, cada siete días. Se descansa dos días, después continua otra semana siete días y dos se descansa. Se aplicar el cataplasma, se utiliza cada veinticuatro horas y cambia lo mejor es cada cuarenta y ocho horas. Cuando la enfermedad está avanzada, para quitar la contaminación para cada tipo de cáncer. Se puede beber tibio o frío”

Usos “Ra’au cuando una parte está infectado absorbe el puf (infección) y al mismo tiempo va sanando y se ve, como gotas de agua en la herida (esto significa que la herida esta sanando) al igual que cuando sube el remedio. Después de cuarenta y ocho horas, se cambia el cataplasma, pero sin que la manos toque la herida y se lava con agua de matua’a pua’a,... se deja otras cuarenta y ocho horas, para heridas, infecciones y quebraduras”.

Usos Cuenta con propiedades para “quitar el cansancio, relajación y enfermedades infecciosas. Se hecha en la tina y se pone al paciente adentro. El primer día del tratamiento treinta minutos, el segundo día del tratamiento cuarenta minutos, y el tercer día cincuenta minutos. Después se descansa tres días, solo

baños de matua'a pua'a o se va con toda la comida y liquido dentro de la tina, quince días dura el tratamiento incluyendo los descansos”.

Usos "...hay dos maneras ya, fresquito (sin dejar que fermente) o dejar el remedio madurar (fermentar para que sea más concentrado), más tiempo y ahí se aplica en el paciente o se da las dos aplicaciones, es muy importante. Primera aplicación en la herida (cataplasma), segunda aplicación es beber, tercera aplicaciones es respetar la regla, como el matu'a pua'a sin tener sexo sin tomar...ni fumar cigarro..."

Usos Infecciones que tiene piro (mal olor). Se aplica el cataplasma dentro de la herida se venda con gaza.

Utilizado Para distintos tipos de cáncer, quebraduras de huesos, mordeduras de perros, infecciones en general, cansancio y relajación. También es necesario saber, que este remedio, sirve para todo tipo de enfermedades.

Pua



Fotografía 2 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "...se puede cocer al agua y al curanto. Esta es una de la segunda hierbas más importante...".Al ser preparado al curanto, logra conservarse hasta un año, también es preparado como jarabe.

Preparación "...al trabajar sólo para niños, raspar cocinar, beber sólo, de muchas maneras mandar al curanto... de muchas maneras se puede comer el fruto del pua..."

Uso Cuando tú comes con el pua, las flemas se votan por el tutae (desechos fecales) o por la orina. Ese es el importante para adultos y niños, el pua ese es el importante..."

Utilizado "...es especialmente para los niños, para el haha ra'a ra'a y para el dolor de estómago, para sanar y para curar, si tiene algo malo dentro del estómago, en las tripas (lavado de intestinos)..."



Fotografía 3 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "...se recoge del terreno, se hace el jugo, se puede trabajar...se machaca se saca el jugo..."

Preparación "...se toma de dos manera uno, en agua...hervido y otro aplicar directamente crudo, es efectivo crudo".

Utilizado "...Haha ra'a ra'a fiebre que te vota por la boca. Generalmente se ve en los niños... antes de los dos años", también se conoce como herpes bucal.

Mirivaihi



Fotografía 4 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "...se echa el mirivaihi en la olla, se deja hervir durante treinta minutos".

Uso "al bañarse en la tina se tienen que matar los microbios (hongos) en el agua. Aunque te pique, si es

grande la infección se debe realizar tres veces el baño cada quince días, se queda en la tina, de quince a treinta minutos el primer día máximo, come todo lo que es el microbio (hongo), sale como saliva el piro”, también puede ser aplicado vía oral. “Para beber se hierve, se hecha en una jarra sólo el líquido, tres veces al día, se toma como jugo, si tiene mucho esa infección, se toma como quince días”.

Utilizado Para la sarna, lepra, varicela y los “.... distintos tipos de hongos que se producen en los pies, aringa (cara), va más a la humedad, kau hongá (entre piernas), sirve para todo tipo de hongos”, producidos en el cuerpo.

Ra'a kau



Fotografía 5 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "hervir el ra'a kau dependiendo del tamaño del paciente, la cantidad si es grande, chico... veinte litros de ra'a kau... Aplicar todos los días en el baño y como cataplasma, después durante la noche sobre el cuerpo"

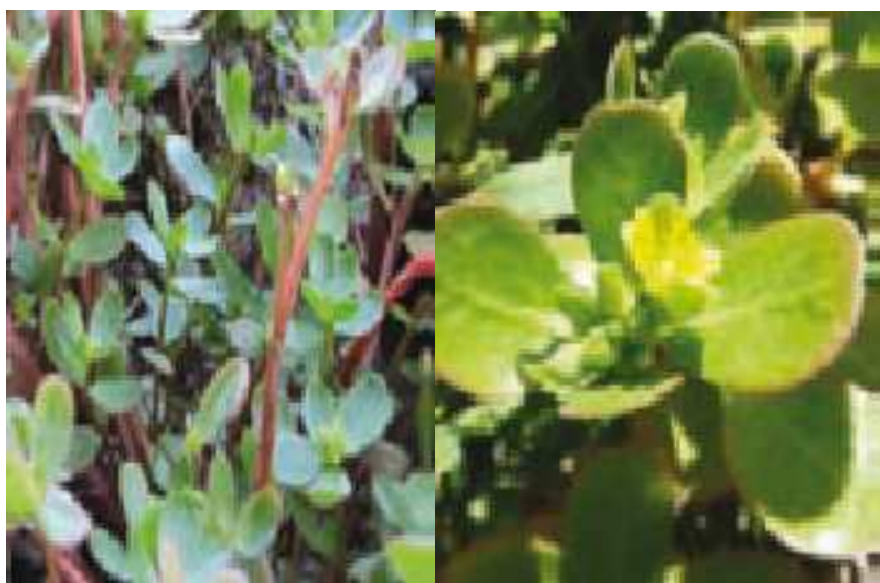
Usos "...Cuando se quiebra y retira el yeso...se pone **vai ra'a kau** en agua, se masajea y después se hace cataplasma todos los días...". También es utilizado "Para soltar los huesos cuando uno está tieso y especialmente para la memoria (se hace cataplasma en la cabeza), para sacar el frío, viento del cuerpo se sumerge en la tina con ra'a kau las hojas rojas chicas son las que sirven....no grande o blancas ese es venenoso".

Utilizado "Sirve para relajarse, sacar hematomas, mo te inchado, (inflamaciones) músculos, esguince... fracturas después de que se retirar el yeso". "...Limpia, desinfecta y eso...a parte ayuda a los huesos...si hay alguna parte trizado le ayuda a reforzar...".

Piri-piri y Kaiore



Fotografía 6 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.



Fotografía 7 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "... el piri piri se saca con su raíz, se lava, se pone a hervir en una olla junto al... kaiore se hierve treinta minutos. Después se echan tres cucharadas de miel y jugo de dos limones de pica".

Uso "...Se bebe tres veces al día, durante cinco días, y no comer sal...al comer sal te estas llendo, en contra del ra'au"

Utilizado"...cuando uno tiene presión alta, baja inmediatamente la presión...".

Matico



Fotografía 8 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación La cantidad de hojas dependen del agua que quiera preparar. Se hecha a hervir en una tetera de diez a quince minutos aproximadamente, también se pueden agregar las hojas en una taza con

agua recién hervida, dejándolo reposar por tres minutos.

Uso Se da a tomar.

Utilizado para bajar la grasa o por gusto personal. "...Esta agua de hierva Luisa es igual que el vai (agua) de matico, tiene la misma potencia que el matico, el mismo mana (el mismo poder) ya, es lo mismo". La taote señala, que posee las mismas propiedades que la hierba Luisa.

Pato



Fotografía 9 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "...el pato tiene chocro (un fruto llamado choclo)... se come crudo, tu puedes comer crudo el chocro y las hojas es más efectivo o cocer y tomar el agua. Y ese tú tienes todo el año..."

Uso "...se consume crudo, en líquido (infusión), y se puede comer como ensalada...hay pato venenoso y hay pato comestible, como el que tenemos acá pato rapanui".

Utilizado "...sirve para el dolor de estómago...". Y "... para la diarrea, tú encuentras en tu jardín o alrededor de tu casa...".

Nga ehe ehe



Fotografía 10 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "...se saca las hojas junto con sus flores...se hierva".

Preparación "...se sacan las hojas se tingi tingi (machacan)...si hay infecciones grandes de eka eka (alergia) se aplica en la herida crudo machacado (tingi tingi)...".

Uso "...Se hecha en una tina, se pone el paciente a dentro. La primera vez unos quince minutos... segunda aplicación treinta minutos, y tercera aplicación se hace una hora...". Se aplica una vez a la semana.

Uso "...se aplica en la herida directo y cada cinco horas se cambia el vendaje, para quebrada de huesos se aplica también..." Una vez a la semana.

"...para furúnculo se aplica directamente encima, se venda se hace una curación por doce horas. Protuberancias que aparecen en la piel, se cree por pasar mucho tiempo en el mar

Utilizado Se aplica en la piel si tiene alergia, furúnculos, heridas, quebraduras de huesos. Actualmente es usado como infusión, para quemar la grasa.

Hierba Luisa



Fotografía 11 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación Se ponen a hervir diez hojas, en una tetera por quince minutos, con la cantidad de agua que se quiera beber, es muy consumida en la cotidianidad ya sea, por gusto propio o por sus propiedades medicinales.

Preparación: "Se saca la hierba luisa, se hecha en un termo con agua caliente, con miel o sin miel, se puede mezclar hojas o tallos de hierba luisa con...hojas de palto y hojas de guayabas.... poner en una pequeña sartén, dos cucharas azúcar, se quema en el fuego, cuando esta quemada, se corta hojas de hierba luisa de palto y hojas de tuava (guayaba), mientras que la azúcar se está quemando se echan los tres elementos y tú aplicas el agua caliente en un jarrito o en una taza, depende de la porción que tú vas a beber".

Uso "...hierba Luisa se bebe como un té...".

Utilizado "...específicamente para las personas gordas, su especialidad es raspar todo lo que es sobrepeso de un ser humano, que es la grasa...".

También se recomienda "...para sacar lo que es el calor estomacal, dolor de cabeza, náuseas, se toma tibia y después de va a un reposo..."

Siete vena



Fotografía 12 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "...Se saca y se mastica el campeone (el valiente) porque es amargo...se mastica en la boca se toma el jugo, se traga el jugo realmente ¿Y la hoja? tú hace como tabaco...se traga si tú quieres tragar o se vota..."

Preparación "...saca todo el jugo es el más efectivo...porque es más concentrado...".Golpeando las hojas en un mortero.

Uso "...se mastica (machaca) se toma como jugo, se bebe (infusión), se cuece para darse baños de tina..."

Utilizado "...Ua ua hoi (si) es para todo las circula-
ciones.... Para muchas cosas...cuando una guagua
está enferma o un adulto ¿enferma de qué?...enferma
de fiebre estomacal, también sirve para cicatrizar...". Y
para "...diarrea de niño, para vomito de niño, y para
dolor de estómago de niños y adultos...". Los baños
sirven "...para sacar los moretones del cuerpo...para
las infecciones...".

Taro (poe)



Fotografía 13 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "...se saca el tubérculo de taro unos
tres a seis tubérculos, se ralla, se reposa... un día,
para salir todo el tóxico del taro. Al cumplir sus veinti-

cuatro horas se mezcla el elemento... aceite o grasa de pollo con el taro, saca hojas de higuera cuatro se ponen plano en la mesa, primero se pone la hoja de plátano una bonita hoja plana, como estar haciendo poe para comer, se hace rare el rito, se da vuelta encima del fuego...en una mesa plana, se pone cuatro hojas grandes de higuera roja, se echa el elemento, se echa el poe de taro, se abre la tierra se cuece en curanto. La segunda manera de cocer, es sacar una olla a presión o sacar una olla y hacer en hervirlo... una hora de cocer, al sacar del curanto o de la olla..."

Usos es recomendado "...se saca el poe arriba de un género, todo el elemento..., se pone en un género limpio se aplica en el lugar accidentado..."

Utilizado "... para quebraduras de huesos...". Se recomienda aplicar a las puérperas.

"... para detener la hemorragia...tu deja enfriar y así se aplica, pero es mejor tibio".

Rau pa de Guayabas



Fotografía 14 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "Simple té de hoja de guayabas tiernas (brotes), una o dos cucharaditas de miel en una tasita, o si tú quieres en un jarro se hecha agua hervida. Deja enfriar..."

Uso Se bebe como té, puede ser caliente o frío.

Utilizado"...se da para los niños que tienen calentamiento estomacal (calor al estómago), diarrea, dolor de cabeza y llorón...para que pueda regresar su apetito".

Rau pa Pikano (Eucalipto)



Fotografía 15 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "Pikano hojas de eucaliptus o flores (brotes) de eucaliptus...cinco hojas de eucaliptos, cinco de siete venas, cinco hojas de naranjo. Todo junto, se hierve el agua se hecha a un jarro se deja enfriar..."

Uso "...se bebe como jugo normal o se toma caliente, con una torreja (rodaja) limón..."

Utilizado "...especialidad de ellos en conjunto, para el resfriado, los mocos y toces (tos), cuando el pecho esta con piro ¿cómo se llama?... con flemas..."

Rau pa Pikano (hojas rojizas)



Fotografía 16 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "...se pone un fondo unos cinco a diez litros de agua en el fuego, se hierve se hecha a dentro... hojas de eucaliptos nuevos o de color rojo, recogiendo del suelo, más o menos unos quinientos gramos...". Esta es usada para darse baños.

Preparación "...Y para beber unas cuatro hojas color rojo se hecha en un jarro dos cucharas de miel, una cucharadita de aceite ya... y un limón se mezcla todos junto y se bebe".

Usos Se bebe infusión y además se aplica el vapor "...cuando tú haces el piha piha cuando tu tienes fiebre, infección... urinaria, hombres o mujeres o es-

pecialmente otro tipo de infección, en el interior y se cura a vapor". "Si es urinaria... tú pones un asiento, se desnuda el paciente, se sienta en el pepe (silla) se saca la cacerola y se pone frente de él o bajo de sus piernas, sentado con las piernas abierta, se pone en el medio la cacerola y se tapa con una frazada...hasta que se enfría el agua y con el mismo... haces la ducha, sin jabón sin shampoo...".

Utilizado Al beberlo se alivia el resfriado y también se utiliza el vapor para las infecciones urinarias.

Miro Rapanui (Tahití)



Fotografía 17 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "Miro Rapanui se saca la hojas... agua caliente se cocina (hierve), se hecha en una tina y dos cucharadas de cualquier tipo de aceite..."

Uso "... Se hecha en una tina para bañar. Y cuando termina de bañar ojalá tuviera crema de matu'a pua'a para aplicar...en el lugar infectado".

Utilizado "... su riqueza, es para las personas que tiene sarna, herpes, tú ves todos esos bichos raros que raspa y para la lepra..."

Hibiscos mea piki piki.



Fotografía 18. Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "... cosechar flores a una olla o tetera, si es para cinco litros, hay que tener cuarenta flores a la olla, doce curradas de miel, para cinco litros, dos cucharas de aceite o si no, sin aceite no es importante, cinco limón de pica a diez limón de pica, se hierve el agua hasta ver el color rojo de la flor, se aplica los diez limón de pica se deja enfriar.

Uso "... se puede tomar... té y en medicina..." es decir, que se puede consumir por gusto o preferencia por sus beneficios y además como medicina.

Se recomienda un consumo "... ojalas que tomara durante seis meses, así regresaría su riñón como de una guagua limpio".

Utilizado "... Para sacar lo infección o infectado de riñones..."

Tiare Toki



Fotografía 19 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "La hojas se saca con la mano, no tocar con cuchillo...para preparar en omelette, media taza de agua de mar, dos huevos, dos cucharas chicas de aceite normal y se mezcla se come. Se hace saltar, se hace pora (frito) se come..." "...es más efectivo, porque sus riqueza minerales como medicina está activo...".

Preparación Para hacer cremas con las flores, se recolectan una buena cantidad, se lavan y dejan secar al sol, se mezcla con aceite de tiburón o cualquier otra y se vacía en un frasco de vidrio.

Uso "...al interior comer lo aconsejo mucho más...". Es más efectivo, su consumo.

Utilizado Relajante, regenera los glóbulos blancos de la sangre, "... para la piel quemada..." además "...es para los hongos en la piel...".

Puhi Marihuana



Fotografía 20 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "...se puede también con un arbolsito (arbolito), se cortan los tallos hasta la raíz, hojas, ojalas cogollos, se mete en una cacerola grande, se cocina (hierve) hasta quedar el color verde espeso...".

Uso "... para los pacientes que tiene cáncer pulmonar u otro tipo de cáncer, más conocidos en rapanui pulmonar. Hemos tenido muchos pacientes con este problema... para un paciente adulto grave o no grave, se bebe su té como agua normal, durante el

día como té, como jugo fría, para ayudar al dolor y al sufrimiento, se relaja la mente y todo su cuerpo y no sentir el dolor, se bebe como té todo el día, o se bebe como agua normal, como jugo frío.

Uso "...se hecha en una tina, se entra a reposar unos treinta minutos en una tina. Se aplica dos veces al día al paciente cada seis horas, por diez días, sin comer la grasa, sin beber alcohol y sin fumar la marihuana y no tener la vida sexual (sin relaciones) paciente bienvenido..." "tengo que hacer lo que me están indicando tomar mi té, ducha tú ves. Y ese es para el pulmón es muy fuerte para el pulmón, tiene la misma eficacia para la cáncer pulmonar, cáncer...laringe y cáncer en el cerebro

Se aplica cataplasma, toda la hoja se aplica en el lugar, se venda se descansa y listo..."

Utilizado Para diversos tipos de cáncer pulmonar, laringe y metástasis en el cerebro.

Aloe Vera



Fotografía 21 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "... Aloe o vera o rapanui, se usa en su propia naturaleza cortando las hojas, se corta donde las espinas, se abre la hoja con cuchillo y lo que hay al medio, se aplica en masaje..."

Uso Se aplica fresco sino, se prepara la crema, se puede tomar aplicando la crema y aplicando el beber, aplicando el masaje se relaja el cuerpo y beber ¿te limpia los órganos? Si, y ayuda el masaje que estás haciendo, para niños y para adultos, más cantidad, este para limpiar los órganos y para relajarse ¿Cuándo uno lo toma igual lo relaja? Si po, uno puede tomarlo, tres veces al día o dos veces".

Utilizado "...circulación sanguínea, quemadura solar y para venir la juventud (rejuvenecer)..." El zumo te limpia los órganos y relaja.

Tapau Maika



Fotografía 22 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

Preparación "...tiene un competente que se llama tapau o te huri maika, tú cortas el huri maika, tú recuperas el contenido, el material que es el mismo cuerpo del plátano,... limpias el huri maika, tú recuperas el jugo del huri, se llama en rapanui tapau maika...se pone en una taheta (fuente) se exprime el jugo..."

Uso "...Ese es el oro riqueza de ese remedio, se bebe dos veces al día para proteger la herida"

Utilizado "...Su poder es para la ulcera estomacal, hay diferentes tipos de ulcera y es especial para la ulcera estomacal. Al tomar fresco, el dolor se calma rápidamente, porque el jugo es como chicle (pegajoso),... al beberlo fresco lo protege, quitando el dolor y ardor.

Tapau Mahute



Fotografía 23 .Planta medicinal, preparación, uso y tratamiento.

"Ese es uno de los remedios rapanui que no ha aplicado ningún rapa nui, el tapau del mahute"

Preparación "...Cuando tú limpias, hay un tapau blanco que sale, el blanco la néctar del mahute...". "... el tapau el agua, el jugo del mahute...cuando tú haces tingi tingi (golpeas) o varu varu (raspas) tu sacas y estrujas, el agua tu sacas el agua...".

Uso "...Ese jugo cuando tienes una herida muy grande y estas en el campo, tú mandas ese jugo dentro de la herida, tú vas a ver que ese es especial para cerrar el tajo...sella (cicatriz) unos quince días tú lo mantienes sellado (cerrado con venda) sin necesidad de cocer (poner puntos) como lo hacen los doctores, ese, uno de los puntos más importante de ese ra'au (remedio). Y con el jugo que tú tomas, apoya para botar lo que paso dentro de la herida..." "... tú haces una curación normal, cada veinticuatro horas, durante el tiempo en que se te cierra la herida, porque tú cada día... tú sacas, o depende si va votando el líquido, tú cambias la cosa, tú pones el ra' au, tú aplicas el remedio y tú mandas una venda **¿para qué?** para proteger al mismo tiempo y dar el reposo..."

Uso "... beber el jugo, durante dos veces al día, es para la enfermedad que dice lumbago".

Uso "...para bañarte para sacarte el peso, cuando tiene aire en el cuerpo en la espalda..."

Uso También “las hojas nuevas tu tomas las hojas para aliviarte de la cabeza, del dolor...” “...para el dolor de...jaqueca es muy eficaz el mahute”.

Uso “...sacas las hojas nuevas del mahute, tú pones el agua a hervir,...dos brotes para dos litros, se deja enfriar...miel tú manda...y un poco de mori (aceite)...tú mezclas adentro junto, para el kopu (estomago).Se enfría y tú bebes dos veces al día, nada más, en la mañana y en la noche para relajar...”

Utilizado “... para cerrar la herida...”, cicatrizante”. También es eficaz para el lumbago, para sacar el aire del cuerpo, para aliviar las neuralgias y como relajante muscular.

FRUTAS UTILIZADAS EN LOS PROCESOS DE SANACIÓN

Poporo (Frutos)



Fotografía 1 .Frutas utilizadas en los procesos de sanación

Preparación Para bebés "...se echan seis frutos molidos... con agua caliente y se da en la papa, para botar la fiebre estomacal. Dar dos veces a día... dependiendo de la edad, se aumentan los frutos..."

Preparación "... se come...la fruta..."

Uso "...su riqueza primero es el fruto, en general es para todas las edades (guaguas-niños -adultos..."

Utilizado "... cargante (dolor de garganta), flema, diarrea, dolor de estómago y papera..." También "... ayuda al haha ra'a ra'a heridas de la boca (herpes), cuando se les cae la saliva a los niños chico". "Además sirve para quitar la sinusitis y fiebre estomacal".

Anana (piña).



Fotografía 2 .Frutas utilizadas en los procesos de sanación.

Preparación "...se pelan dos anana rapanui, sirve cualquier anana, pero Victoriana es especial, porque es dulce y no necesita ningún elemento...". "...se cortan en rodajas y se ponen a cocer a fuego lento durante dos horas, se ponen dos cucharadas de aceite de gallina (grasa), se hecha a cocer en conjunto con el anana, después de dos horas, se deja enfriar...".

Uso Al enfriarse se solidifica "...ya es jarabe su riqueza para personas asmáticas (mare), se deja enfriar se guarda en un frasco de vidrio, y el paciente se toma dos cucharadas tres veces al día, es igual a seis, durante quince días, si es un paciente fumador, primero se debe tomar ra'a kau para limpiar el interior, en la mañana antes de tomar el jarabe...una vez al día..."

Utilizado "La especialidad del ra'au anana es para los pacientes... asmáticos".

Pua nako nako.



Fotografía 3 .Frutas utilizadas en los procesos de sanación.

Preparación Se extrae la fruta y se consume sin procesarlo.

Uso "... su fruta era para las reinas y para las mujeres cuando dan a luz, como es fruta, tiene vitaminas... Cuando nace la guagua, la madre come la fruta, para curar, sanar, todo lo que es su me'e (interior)... El útero...se pone frágil al momento del nacer la guagua... esta irritado". "**El pua nako nako** al comer como es rojo, como sangre, lo apoya en el mejoramiento del paciente rápido, esa es su potencial, como fruta medicinal tupuna".

Utilizado "...es energético...". Repara los daños interior e irritación de las puérperas.

Papaya



Fotografía 4 .Frutas utilizadas en los procesos de sanación.

Preparación "...dos papayas... aplicación para una persona". "... Papaya madura tú sacas la papaya y se cuece con todo el elemento cascara, comida y con su karu (semilla) en conjunto se cuece, se hacen como pan trucas moliéndose con tenedor o simplemente con la mano, se pone dentro de un género, se trabaja más con el género de palmera o del coco, si no tienen, género normal.". Y se aplica en el cuerpo.

Preparación "...La papaya verde es al contrario; tu cortas, se pela la papaya con la misma semilla tu agarras y haces el masaje, tú mandas, después de la papaya ahí tú recién vas a la ducha, es diferente la

papaya verde con la madura, son diferentes aplicaciones. Y se continúa con el mismo proceso, las dos cucharadas de miel y la yema de huevo”.

Uso “...es para las venas (relajar el cuerpo), ejemplo cuando tiene parálisis, se aplica directamente a la piel y se venda se deja por seis horas. Después se baña con agua tibia, sin jabón ni shampoo.

Si tiene miel, dos cucharadas dentro y un huevo; la yema se mezcla, aplica de la cabeza hasta los pies, durante treinta, a una hora, el material en la piel...”

“... Cuando se está en la tina, ese es para sacar el estrés. Si hay otra persona que te aplica es mucho más mejor, en masajes se utiliza la mayoría con el mismo remedio, preferiblemente aplicar en la noche”.

Utilizado Para relajar el cuerpo, estrés y para las personas con parálisis.

Mango



Fotografía 5 .Frutas utilizadas en los procesos de sanación.

Preparación "...vi (mango) madura, se saca los cueros, la fruta se saca, el cuesco, se pone en un tahe-ta (lavatorio... mango cortadas en láminas se echa un porción de aceite de tiburón o de ballena si no hay, aceite de moa pollo) ese es tuai (usado antiguamente), se mezcla en el poko poko (fuente), como el mango es madura, se hace, se mezcla aceite y mango se aplica en el cuerpo directo..."

Usos "... Para la sinusitis, se aplica de la cabeza hasta el cuello, en conjuntos con la mano, trabajando; hacer el masaje en conjunto, tú lo pones como papas (láminas de mango) en la cara y tu le haces el masaje en círculo. Todo el sector hasta el cuello, siempre hacia atrás para tirar atrás del ngao (cuello), de la espalda. Ese para sinusitis y el mote piro mote mata (infección ocular)".

Utilizado "...especialmente para sinusitis o para infección ocular..."

OTROS PRODUCTOS UTILIZADOS, PARA LA SANACIÓN

Jugo de cebolla con ajo



Fotografía 1. Otros productos utilizados para la sanación.

Preparación Se licua en la juguera una cebolla y un ajo. "El jugo de cebolla mezclado con ajo..."

Preparación Se pica la cebolla en cubitos se hecha en la olla, se ralla el ajo y también se hecha en la olla, se pone miri vaihi con agua y se deja hervir.

Uso Se da a tomar.

Utilizado "...ese es muy importante para sacar de tu cuerpo el mal espíritu, todo eso, ese es uno de los

ra'au (remedios)". "Se reza a los ancestros y tierra para quitar los males".

Para que sea eficaz, este remedio se debe realizar un ritual, de oración y conexión con la tierra y ancestros.

Tela de araña

Fotografía 2. Otros productos utilizados para la sanación.

Preparación "hilo de araña (telaraña), cuando tenía una hemorragia, un corte grande...corte, tú aplicas en la herida la tela de araña, al aplicarla se hace con el jugo del plátano (huri maika) se saca la comía..."

Uso "...se aplica primero la tela de araña, segundo el contenido del tronco de plátano su liquido espeso, después venda .Al otro día, va viendo el control de la herida, va llevando el control, durante siete día de aplicación.

Recomendado para cortes grandes o hemorragias.

Utilizado Para cortes grandes.

PRODUCTOS OBTENIDOS DEL MAR, PARA SANAR

Miritoni (un tipo de alga)



Fotografía 1. Productos del mar, para la sanación

Preparación El miritoni se"... machaca, después tú lo pones en un género y lo aplicas en todo el cuerpo como un jabón y cuando te arde...te liviana el cuerpo, te saca todo el ardor...cuando tenís un dolor fuerte, este se deja así tranquilito..."

Uso "...tú sacas miritoni algas, se aplica en el lugar rosado o picado por la merluza, al tomar el aire

con sol, cuando tú sales del agua se aplica con aceite de tiburón, durante veinticuatro horas”.

Utilizado “...para la alérgica picado por las medusas marinas...”. También “...cuando te pican los nao nao (zancudos) las arañas negras...” Además para cualquier tipo de alergia.

Arena



Fotografía 2. Productos del mar, para la sanación

Preparación “La arena... se cuece (calienta) se hecha en una bolsa, o se hecha en una olla grande y se cuece porque la arena es viva, no creí, que la arena es muerta...”.

Uso “... coci la arena y recién tú pones la arena tibia, cuando tú bañas y haces masaje, es especial la arena para ese trabajo, especialmente para los niño..., problemas del parto, cuando los médicos...”

esfuerzan mucho a los niños, hay muchas cosas, se pueden hacer...”

Utilizado Para las personas con parálisis.

Agua de Mar



Fotografía 3. Productos del mar, para la sanación.

Uso Baños al aire libre.

Utilizado “agua de mar, limpia, purifica, desinfecta, vota todas las malas vibras, te hace repensar y reflexionar”.

DIAGNÓSTICOS

El diagnóstico utilizado por la taote 1 señala "... conforma, igual que los medico tire (continentales)..". Le realiza pregunta al paciente, para generar un ambiente de confianza las cuales son: ¿cómo está? buenos días, tome asiento, ¿qué te trae por acá? Cuando no conoce al paciente, se presenta ella primero. Y este protocolo me señala, no existe en la medicina occidental.

Para que el paciente se sienta en confianza señala la taote, debe ser amigable con el paciente, prestarle atención, mirarlo a los ojos cuando habla y escucharlo. Cuando el taote cumple con estos puntos, el paciente se entrega en las manos del taote, no debe ser tratado como uno más de la lista. Debe ser atendido como a uno mismo, le gustaría ser tratado.

En este caso se manifiesta la reciprocidad en el trato taote paciente, donde este es valorado y escuchado. Siendo a la vez tratado, de igual a igual, generando así confiansa hacia el taote, permitiendo manifestar su necesidad de atención.

Las enfermedades presentadas en los pacientes, indica la taote, se deben al cruce entre el estado físico y psicológico es decir, los malestares físicos son producidos por problemas psicológicos.

La taote diagnóstica de la siguiente forma presta atención como se expresa el paciente es decir, como viste, entra y habla. Esto le indica que tiene que atender la mente, en relación a todo lo que le dice el paciente. Al escucharlo puede saber, como están sus órganos (dolores, malestares etc.). Al explorar su parte física, puede ver cómo está la persona. Relacionando ciertos malestares físicos, con características psicológicas que hacen enfermar a los pacientes.

Cuando el paciente dice sentir mucho dolor: asociado problemas familiares.

Úlcera: miedo a afrontar el futuro.

Dolor en los hombros: son los que deben solucionar los problemas familiares.

Dolor desde los hombros hasta la zona lumbar: está la carga de la familia.

Lumbago con ciática (dolor): se sienten víctimas de su familia, de su trabajo de todo

Problemas a las rodillas: son personas que temen avanzar en la vida.

Problemas en la cadera: personas que no quieren cargar su propia existencia.

Escoliosis: desmoronamiento en la estructura familiar.

En estos casos la taote, puede diagnosticar a los pacientes, después de un análisis mental, depen-

diendo de sus dolencias o molestias físicas, pero no siempre los malestares físicos se deben a causas psicológicas, siempre hay excepciones, señala la taote

El diagnóstico y el tratamiento depende "...del grado en que se encuentre la enfermedad..." Esto se refiere, a que la enfermedad pueda ser tratada y no esté en la fase final, en este caso no se puede hacer nada.

COMPRENSIÓN DE LA SALUD Y ENFERMEDAD

Para los isleños la salud, no solo son los brebajes preparados con hierbas naturales o medicinales, sino también, la naturaleza forma parte del complemento en la obtención de la salud. La taote 2, señala que existe una filosofía de vida de los isleños, la cual, cuando se encuentran viviendo por periodos largos fuera de la isla sienten muchas veces, una añoranza por extrañar su mar, entorno, familia y vida cotidiana. Entonces la taote señala que la filosofía Rapa Nui, es otra manera de sanar en este caso, se busca que el paciente se conecte con la naturaleza y la forma de vida propia de los isleños. Puede dormir en el campo (al aire libre o en una caverna), salir a pescar, cocinar, bañarse en el mar, bucear entre otras tantas actividades. La taote señala que hay pacientes que les gusta

estar libres, solos o a veces acompañados en estos procedimientos. Realizan los pacientes actividades que son muchas veces visualizadas como comunes y tan cotidianas, pero asignadas por la taote, con la finalidad que él sujeto, recupere su salud y/o equilibrio.

También señala la taote 2 "...otra manera de curar en la naturaleza, con la tierra vegetal años milenarios a milenarios, en este jardín existe piscina natural y medicina vivo, dentro del agua de nga'atu, de nga ehe ehe, de mauku tuai (pasto antiguo), vírgenes...Y ahí, tú misma o el paciente tendrá su propio valor de hacer su masaje de barro, tan suave que te estira la piel y que te deja la piel de una guagua recién naciente y que te saca el cansancio y dolor muscular, en el mismo Rano Kau (cráter)". Para poder bañarse en el volcán, comienza con toda una travesía, no es sólo bajar al cráter y bañarse. Muchas veces cuando se va al volcán a extraer plantas medicinales o mahute (corteza de mahute para fabricar vestimenta) uno se queda a dormir en el lugar para conectarse con la naturaleza y ancestros. También depende de la cantidad de cosas que se necesite extraer. En el cráter del volcán se acumula agua dulce y está protegido de los fuertes vientos, lo que permite que exista un ecosistema diverso y permanencia de flora vegetal, de esta ma-

nera como proceso natural y normal de la naturaleza la flora está en constante renovación lo que va formando y mezclándose con la tierra del cráter, se va acumulando año tras año en el cráter, denominado por la taote como "rare rare", este posee propiedades curativas alivia el dolor muscular y quita el cansancio. Debe ser aplicado en todo el cuerpo desde el pelo hasta la punta de los pies, dejándolo actuar de veinte a treinta minutos, mientras más mejor y después se enjuaga en el mismo volcán a parte de las propiedades curativas del rare rare, la piel queda suave y tersa. Es necesario destacar, que este proceso no sólo se realiza cuando se padece de las dolencias señaladas anteriormente en busca de una sanación, también muchas veces es aplicado por gusto (para relajarse) o por prevención.

La dedicación de la taote al paciente y la confianza mutua, permite que él pueda sanarse, según la taote 2 "El atento (concentrado en los procedimientos) del paciente y él solamente el querer de él sanar y de estar contigo, un buen médico se va a sanar, se sana solo".

El taote, debe estar dedicado a su paciente cien por ciento, al momento de acudir él paciente al taote se entrega en sus manos y deposita en él su confianza y recuperación por lo cual, es un trabajo mutuo. La

fé y confianza depositada en el taote, jugara a favor del paciente en su recuperación, la taote señala "...se sana sólo". No es que se sane solo, si no, que el pensar positivo, confiar su recuperación en el taote favorece en la recuperación del paciente.

La taote 2, señala "... todas las personas que trabajan en medicina; deberían estar siempre limpios, dispuestos para apoyar a un paciente no importa cuál es el estado del paciente... Cuando uno está enfermo, el cuerpo de uno se marchita, el paciente de uno se marchita cuando se enferma". Para que el trabajo de la taote sea efectivo su corazón debe estar "limpio", con esto la taote se refiere, a que debe cuidar cada taote su forma de ser, pensar, actuar y cumplir las reglas al momento de preparar ciertas plantas medicinales, que prohíben tanto al taote como paciente de consumir alcohol, cigarro y tener relaciones. Si el paciente o taote no cumple con estas restricciones, el remedio repercutirá en contra del paciente, quedando peor. El taote, siempre debe estar dispuesto apoyar a los pacientes sin importar en el estado que se encuentre, ya que si solicitan su ayuda, es porque confían en él y sus tratamientos para recuperar la salud. En la medicina Rapa Nui, la enfermedad la taote 2, la visualiza como la marchitación de una planta es decir, cuando él paciente se enferma este se marchita

(su estado anímico se encuentra bajo). También las taotes para saber el estado de salud de sus pacientes plantan una planta cualquiera y sobre esta desechan los excedentes de remedios utilizados en su paciente, al vivir la planta se verá un resultado favorable en la recuperación del paciente y en el caso contrario si se marchita pronostica, la no recuperación de su salud.

No obstante, las personas pueden evidenciarse enfermas por las siguientes características señaladas según la taote 1 "Su ánimo, su carácter, su modo de ser, si tú conoces al paciente. La manera de hablar y la manera de mirar". Cada una de estas acciones revela la enfermedad de los sujetos.

Sanación por medio de la conversación según la taote 2 "... hay una manera que se llama curar hablando ¿Cuál es esa manera? Simplemente hablar..., estar sentados frente a frente y simplemente hablar, estar...en una curación íntima, de corazón que tú trabaja ese es más importante porque tú trabaja pura, tú trabaja sin nada, tú trabajas sin remedios, naturalmente tú trabajas con tu propio espíritu y con el espíritu de tú paciente, se llama curación espiritual". En este caso, las sanaciones que se dan en rapanui, son tan diversas.

Las enfermedades propias de los Rapanui, como señala la siguiente cita según la taote 1 "...cuando

transgrede un espacio territorial, una frontera territorial... ajeno, que no le pertenece a su clan...". La isla, estuvo dividida territorialmente en relación a cada clan, por lo cual uno no puede transitar en un lugar ancestral, que no le pertenece. "...También por decir cosas que no corresponden en ese lugar ¿Cómo que cosas? ¿Garabatos o groserías? Cualquier cosa que diga, pero no sirve decirlo en ese lugar...".

Otra enfermedad, se denomina según la taote 1 "... koro maki, el no ser escuchado o cuándo tú hablas y nadie te escucha o hablai y todos te dicen cállate. ¿Eso es el koromaki? No koromaki es echar de menos, por ejemplo... echa de menos el territorio...ese es un koro maki que va a estar en toda su existencia... ya koromaki es echar de menos a alguien, a algo o un lugar.

Ese es una enfermedad del alma ¿Entonces es una enfermedad propia del rapanui? Si, el Koromaki es una enfermedad propia del rapanui, el sentirse pasado a llevar, eso es una enfermedad del alma o que a ti te digan baila cueca y tú no sabes bailar, porque no es tu cueca, te preguntan para bailar una cueca ajena ese te enferma....".

Una persona está sana según el criterios de la taote 2 "Estar sano, hay que tener salud, porque salud estay sano, sano porque te curaste bien, no te enfer-

mas es la misma cosa para mí. Sano cuidarte...” También “Cuando yo lo veo feliz, que está en sí mismo, y es deportivo, cuando tú lo ves correr o hacer su actividad que hace siempre”. La felicidad y actividad física, permite reconocer el estado de salud, de una persona según el criterio de la taote.

No obstante, la otra taote 1 señala, un paciente está sano cuando su salud está en equilibrio “Cuando sabe quién es, de donde viene y a donde va... Es desde su familia, hasta donde nace él su genealogía, está hablando desde sus antepasados hasta que nació él, y a donde va, es que quiere para su vida, cuando tiene las cosas claras. Ahí está el equilibrio de la salud”.

Sin embargo, para la salud y la enfermedad indica la taote 1 “...lejos de todo lo que se llama todas la enfermedad, todas las plantas, los tratamientos la mejor receta que hay es amor, cariño, afecto pero para dar amor hay que tener amor, para amar al otro hay que amarse uno primero, para poder ayudar al otro ayúdame primero...yo lo que te puedo decir, es que soy un instrumento, soy un canal, soy una herramienta, al servicio de alguien más poderoso... los que me dicen, oye que bueno que me ayudaste, yo les digo no deberían ni decirme gracias a mí, tienen que darle las gracias a Dios a alguien que no soy yo”. La hipertension-

sión "... los hipertensos siempre dicen que el otro tiene la culpa, nunca el mismo, entonces le enseñas a las personas, a la familia a como convivir con un hipertenso diabético, pero también,...una persona enferma es toda la familia enferma".

Los afectos, amor, cariño etc, es lo recomendado para tener buena salud, no obstante, en un núcleo familiar vasta que una persona este enferma, para ser trasmitida al resto de la familia, específicamente en el ámbito psicológico o emocional, indirectamente.

El trabajo con un paciente indica la taote 2"...El trabajo curar a un paciente, dar la medicina... lo traes de la muerte, a vivir o de la destrucción a vivir de nuevo...

El que hace el remedio y quien aplica el remedio al paciente debería estar... limpio de sí mismo, para poder dar lo mejor de ella y lo más importante de ella o de él, a su paciente. Y en el paciente se ve (se refleja), como es la mano del médico, como prepara el ra'au...tú lo ves, en los pacientes.

Si el paciente muere, los remedios que usted planto de ese paciente muere primero, si el paciente vive, el remedio que tú mando a la tierra vive.

Porque tiene la misma fuerza, el mismo poder, el mismo mana. ¿Qué remedios? Todos los remedio el matua pua'a, el pua, toa, todo, cuando tú preparas tú

lo mandas a la tierra. ¿Todos los desechos del remedio cuando brota el paciente se mejora? Si esa, es otra forma de verlo...”

CONCLUSIÓN

La medicina ancestral rapanui ha sido clasificada y categorizada por medio del estudio de dos casos, en la cual las taote, desde la perspectiva de la etnociencia ordenan y reconocen las características principales de cada una de las plantas medicinales, utilizadas en la localidad.

Para lograr comprender y abordar el tema de la medicina ancestral, se realizó primeramente una revisión de las fuentes secundarias y antecedentes existentes de estudios botánicos, ya que en esta área el material es escaso, pero actualmente se ha realizado un esfuerzo por realizar catastros y conocer el estado en que se encuentran las plantas, también en la investigación completa se contextualiza con antecedentes históricos, geográfico y clima de la zona insular.

A medida que se fueron desarrollando los trabajos en terreno y la toma de contacto con personas de la etnia y conocedoras de la medicina. Se logra ampliar la visión del observador, comprendiendo así los usos, preparaciones, las diversas prácticas médicas y

sobre todo las distinciones realizadas en torno a un mismo tema. Desde un comienzo, esta tesis abordaba la medicina tradicional, pero en el contexto sociocultural lo "tradicional" no era relevante para las taote, reemplazándose por el término "ancestral". Posteriormente aparece la designación de tupuna lo cual, creí que se referían a lo mismo, pero estaba en un gran error, estas simples y sutiles distinciones, arrastran consigo características totalmente distintas entorno a un mismo tema.

El foco de esta investigación se centra en la etnoclasificación de las plantas medicinales en el contexto de la salud y enfermedad, por lo cual, aparte de conocer las dos clasificaciones realizadas por las taote, en las cuales coinciden en varios aspectos ya que, al encontrarse la cultura en la mente de los sujetos, en tanto sistema cognoscitivo, que ordena el mundo a través de categorías, cualquier sujeto de la misma cultura, es portador de este sistema de clasificación ya comprobado, en las clasificaciones realizadas por las taote.

Además se conocerán las prácticas médicas, usos y preparaciones de las diversas plantas medicinales, comprendiendo las diversas, denominaciones otorgadas a las plantas medicinales y la razón de su etnoclasificación y el ¿Por qué? ciertas plantas, son desig-

nadas como sagradas, poderosas, tupuna y con mana, ubicándolas en la cúspide, con restricciones tanto en la preparación y administración a diferencia de todas las demás, plantas medicinales.

La medicina ancestral rapanui, se ha estado reinventando y a la vez, se potencia a diario por las taote, que trabajan en el ámbito público y privado. Siendo esta visualizada por la comunidad, visitantes y turistas. No obstante, en la intimidad del hogar, también se práctica pasando más desapercibida por los investigadores, pero se ve en los momentos en que su uso, es totalmente necesario. Además se debe reconocer, la población que vive o visita rapanui, utilizan este tipo de medicina como también hay otros que no.

Desde mi perspectiva personal, la posibilidades de desarrollar la antropología en rapanui son amplias, con esto me refiero se puede emplear en el ámbito, de conservación, restauración, turístico (diversos emprendimientos), música, danza, artísticos, historias de vida, gastronómicos, festivos, medicinales, participación ciudadana, investigativo y servicios públicos entre otros.

Ha de considerarse que sólo se aborda en este estudio una pequeña parte de la medicina ancestral Rapanui, la cual es totalmente amplia, en sus usos, prácticas y elementos utilizados, pero por lo menos

este material, pone el tema en la mesa con el fin de que se continúe ampliando, registrando y sobre todo investigando.

A modo personal, esta investigación ha sido muy enriquecedora, porque he aprendido y comprendido más de mi propia cultura y raíces ancestrales.

GLOSARIO

- Anana: piña.
- Aringa: cara.
- Ee: si.
- Eka eka:
- E te atua e haka rongu mai: Ancestros escuchame.
- Nga ehe ehe:
- Ngaatu: totora.
- Ngao: cuello
- Nao nao: zancudo.
- Haha ra'a ra'a: herpes bucal
- Henua: tierra y territorio.
- Huri maika: tronco de platano.
- Kai ite te resto: no se, los demás.
- Karu: semilla o cuesco
- Kau hongu: entre piernas.
- Kiea rare rare: lodo.
- Kiea: pigmentos de color, para pintar el cuerpo.
- Kopu: estomago.

- Kuranto: cocimiento de alimentos en un sistema de horno hecho bajo tierra.
- Maea Poro: piedra lisa.
- Mana: poder y sagrado.
- Mauku tuai: Pasto antiguo.
- Me'e: cosa.
- Moa: pollo.
- Monoi: aceite.
- Mo te: para
- Mote More: para el asma.
- Mote piro mote mata: infección ocular.
- Nua: mamá, es común mente utilizado para referirse a las personas mayores, en señal de respeto.
- Pepe: silla o asiento.
- Piha piha: tratamiento con vapor.
- Pikano: eucalipto.
- Poko poko: fuente onda.
- Poko uri a hau maka: volcan rano kau.
- Pora: fríto
- Piro: mal olor.
- Pua: Jengibre dulce.
- Ra'au: remedio.
- Rare: girar algo.
- Rito maika: hoja de platano.
- Tuava: guayaba.
- Taheta: fuente o recipiente.
- Tau romi: masaje.
- Tingi-tingi: golpear o machacar.

- Tapu: sagrado y prohibido
- Tire: gente proveniente del continente.
- Taro: tuverculo de color blanco.
- Toa: caña de azucar.
- Tuai: antiguo.
- Tutae: desechos fecales.
- Tupuna: ancestral.
- Ua Ua: siete vena.
- Umu: curanto en tierra.
- Vai: agua.
- Vananga Rapa Nui: lengua rapanui.
- Varu varu: raspar.
- Vi: mango.

REFERENCIAS

Alarcon, M. A., Vidal, H. A. & Neira, R. J. (2003). Salud Intercultural: Elementos para la construcción de sus bases conceptuales. *Scielo*, 131, 1061-1065.

Anderson, R.T. (1972). Tendencias recientes en Etnología. *Source Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 401, 143-153.

Arredondo, B.A. (1988). Medicina Tradicional en Isla de Pascua. *Clava*, 4, 11-35.

Bartolomé, M.A. (2010). Interculturalidad y Territorialidades Confrontadas en América Latina. *Runa*, 31, 9-21.

Beaucage, P. (1999). La etnociencia, su desarrollo y sus problemas actuales. *Cronos*, 3, 47-92.

Campbell, R. (1973). *El Misterioso Mundo de Rapa Nui*. Santiago, Chile: Antártica S.A.

Cauwe, N. (2008). Isla de Pascua Falsos Misterios y Enigmas Verdaderos. Francia: Cedarc.

Chuaqui, F. V. (2002). La Medicina Herbolaria en Isla de Pascua, acercamiento antropológico a la cultura Médica Contemporánea en Rapanui. Tesis de maestría no publicada, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Citarella, L. (1995). Sistemas médicos en un contexto cultural multiétnico En su: Medicinas y Culturas en la Araucanía, Santiago, Chile: Sudamericana.

Coke, C. R. (1988). Estudios Biomédicos Chilenos en Isla de Pascua (1932-1985). *Medica Chile*, 116, 11-19.

Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (2012). Estudio diagnóstico del desarrollo cultural del pueblo RAPANUI. Recuperado el 26 de junio del 2015 de <http://www.cultura.gob.cl/estudios/observatoriocultural/estudiodiagnosticodeldesarrolloculturaldelpueblorapanui.htm>>.

Corporación Nacional Forestal. (2013). Hapa'ó tatou tumu ra'au. Hangarua, Isla de Pascua: Author.

Cristino, C., Vargas, P., & Izurrieta, R. (2006). 1000 años en Rapa Nui, Santiago, Chile: Salecianos S.A Biblioteca Nacional del Congreso de Chile (2002). Reportajes Estadísticos y comunales, población proyectada 2012. Recuperado en Junio 2015 de http://reportescomunales.bcn.cl/2012/index.php/Isla_de_Pascua/Poblaci%C3%B3n

Dubois, A., Lenne, P., Nahoe, E., & Rauch, M. (2013). Plantas de Rapa Nui. Guía Ilustrada de la Flora de Interés Ecológico y Patrimonial. Umanga mo te Natura, CONAF, ONF Internacional. Santiago: Valente Lta.

Davis, W. G., Honsteiner, M, R. (1969). Canadian Anthropology Society Some Recent Trends in Philippine Social Anthropology. *Anthropology of Oceania*, 11 (1), 59-84.

Dunning, N. P. (1990). The Implication of folk soil taxonomies for agricultural change in middle America. University of Texas. (17/18), 243-247.

Durán, T. (1997). Conocimientos y Vivencias de dos familias Wenteche sobre medicina Mapuche. Temuco, Chile: Lom.

Englert, P. (1974). La Tierra de Hotu Matu'a (2th ed.). Santiago de Chile: Universitaria.

Englert, P. (1990). La Tierra de Hotu Matu'a (5th ed.). Santiago de Chile: Universitaria.

Española, R. A. (1997). Diccionario de la Lengua Española (22 th ed.). Recuperado 2012, <http://lema.rae.es/drae/>.

Fuentes, F. (1911). Reseña Botánica sobre la Isla de Pascua. Boletín del Museo Nacional, 320-337.

Goodenough, W. H. (1979). Las Preocupaciones de la Antropología Cultural en Estados Unidos. Universidad de Wisconsin, 16 (1), 39-45.

Gundian, D. C. (1950). La Isla de Pascua o Rapa-nui. Revista universitaria. 119-133.

Heiva, R. (2011). Rapa Nui Pasado, Presente, futuro. Santiago, Chile: Alfabetá.

Hunn, E. (1982). The Utilitarian Factor in Folk Biological Classification. American Anthropological, 84 (4), 830-847.

Ibáñez, M. P., Ramirez, A. J. M & Rauch, G .M. (1996). Vegetación de Rapanui Historia y uso Tradicional.

Instituto Nacional de Estadísticas (2003). Síntesis censal. Recuperado en Junio 2015 de <http://www.ine.cl/cd2002/sintesis-censal.pdf>.

Kokot, W., Lang, H., & Hinz, E. (1982). Tendencias actuales en Antropología Cognitiva. Anthropos Institute, 77 (3/4), 329-350.

Rauch, M., Ibáñez, P., & Ramirez, J. (1996). Vegetación de Rapa Nui Historia y uso Tradicional, 2-24.

Roger, M, K. (1972). The New Ethnography and New Linguistics. University of New México, 28 (4), 299-332.

Mesa Pueblo Papa Ra'au. Plantas Medicinales de Rapa Nui
Ono Tupuna Un capital por preservar. V Región., Isla de Pascua,
Chile.

Morales, F. (2003). Pueblos Originarios de Chile. Chile: Nati-
va.

Pedersen, Duncan. (1998) "Curanderos, divinidades, santos y
doctores: Elementos para el análisis de los sistemas médicos".
Enfoque en atención primaria. 4 (I)

Revel, N., Glauco, S. (2003). Etnociencia Etnosemántica: Un
resumen de dos epistemólogos. Grafo, (47), 5-82.

Reviewed, E. H. (1982). The Utilitarian Factor in Folk Biological
Classification Author(s). American Anthropologist, New Series, 84,
(4), 830-847.

Reviewed, R. (1978). Ethnoscience and Problems of Method
in the Social Scientific Study of Religion. Source: Sociological
Analysis, Published by: Oxford University PressStable, 39, (3),
241-249.

Reviewed,W., Hollnsteiner, M. (1969) . Canadian Anthro-
pology Society Some Recent Trends in Philippine Social Anthro-
pology. Anthropologica, New Series, , Anthropology of Oceania, 11,
(1), 59-84 .

Reynoso, C. (1998). Corrientes en Antropología Contempo-
ranea. Buenos Aires: Biblos.

Sarles, H. B. (1966). Estudio Dinámico de Interacción y Estra-
tegias de la Etnociencia. Los Sindicatos de la Universidad de India-
na, 8 (8),66-70.

Vera, G. (1998). Iorana Rapa- Nui. Chile: Grafica Caran .

Werner, O. (1972). Ethnoscience. Annual Reviews,1, 271-308.

EL PATRIMONIO BIOCULTURAL Y LOS SISTEMAS MÉDICOS TRADICIONALES ANTE LA COVID-19

David Figueroa Serrano

INTRODUCCIÓN

A finales del año 2019 se dio a conocer la existencia de un brote viral de etiología desconocida en Wuhan, China, provocado por un nuevo coronavirus que la OMS denominó "COVID-19". A partir de ese momento, la atención de las autoridades sanitarias en diferentes partes del mundo ha estado en alerta por su rápida propagación. Como hoy se sabe, el coronavirus que causa la COVID-19 es una zoonosis: enfermedad de los animales que se transmite al ser humano a partir de su huésped animal primario.

El Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, ha informado que aproximadamente el 60% de las enfermedades infecciosas en los seres humanos, así como el 75% de las enfermedades infecciosas emergentes son zoonóticas o transmitidas por animales (PNUMA, 2020). De acuerdo con el in-

forme: Fronteras 2016 del PNUMA, los factores que aumentan la zoonosis son principalmente la deforestación, los cambios en los usos del suelo, el comercio ilegal o poco regulado de vida silvestre, la agricultura y ganadería intensiva, el cambio climático y la resistencia antimicrobiana. A ello habría que agregar el extractivismo minero y demás proyectos económicos que tienen un alto impacto en los ecosistemas, producto del auge de la ecología-mundo capitalista en el contexto del capitaloceno (Moore, 2013).

Como hoy se sabe, el coronavirus que causa la COVID-19 es una zoonosis de aparición reciente, que está vinculada a la actividad humana en contextos de una significativa presencia de fauna silvestre. Como este caso, los virus asociados con los murciélagos surgieron debido a la pérdida de sus hábitats ante la expansión agrícola.

Este no es el único caso, el brote de ébola en África occidental fue el resultado de la pérdida de bosques que provocó interacciones entre asentamientos humanos con la vida silvestre. De igual forma, la gripe aviar está relacionada con la avicultura intensiva, mientras que el virus Nipah estuvo relacionado con la intensificación de la cría de cerdos y la producción de frutas en Malasia (PNUMA, 2020).

Estos datos ponen de manifiesto que la transformación de los hábitats, a partir de las necesidades de producción humana, generan alteraciones profundas en los ecosistemas; además de la desaparición de especies, los riesgos a la salud humana están relacionados con las condiciones de polución ambiental y los procesos evolutivos de patógenos que buscan nuevos huéspedes.

Desde una visión compleja, es entendible que la salud pública y la conservación de la naturaleza son dos aspectos de un conjunto de elementos que se interrelacionan; por ello, los gobiernos no deberían asumir que la salud es un problema preventivo, en términos de hábitos saludables de alimentación y actividades corporales e intelectuales, así como un tema de la atención de enfermedades.

La salud pública es mucho más amplia e implica comprender los contextos de acción humana, las relaciones interespecie y la continuidad de los hábitats sin perturbaciones que generen desequilibrios en dichas relaciones. En ese sentido, diversas instancias como la Organización Mundial de la Sanidad Animal, desde hace varios años, han manifestado los efectos del actuar humano en los ecosistemas, generando dinámicas que son favorables a la propagación de patógenos entre especies.

Algunos investigadores como Urquiza, argumentan, desde la evidencia genómica, que el origen del virus no es natural “porque los virus de los cuales se derivan las secuencias del SARS-CoV-2 no tienen una geografía compartida” (2020: 55). Con lo cual, se evidencia que la pandemia actual es el resultado de la explotación inadecuada de los ecosistemas. Es precisamente en esta situación que la experiencia actual nos muestra las posibilidades de mutación viral y su adaptación a partir de la interacción de la fauna silvestre con los seres humanos, ampliando los riesgos de salud pública.

En este contexto, se vuelve relevante la perspectiva biocultural, que permite entender el entramado de las interacciones humanas con el entorno natural, ligados a las formas de percepción ambiental y las diversas prácticas socioculturales que definen los constructos ontológicos y pragmáticos con nuestra realidad vital. Por ello, comprender las dinámicas culturales que las sociedades generan ante factores y situaciones de riesgo, dependiendo de sus diferentes percepciones, permite identificar los flujos de información y comunicación que las construyen y cómo se pueden generar estrategias de atención.

México es el segundo país con mayor riqueza biocultural en el mundo, su megadiversidad biológi-

ca, está ampliamente relacionada con los territorios de los grupos etnolingüísticos (Toledo y Barrera, 2008; Luque *et al.*, 2016). Los pueblos indígenas y las comunidades equiparables^[2] del país, son un referente significativo en cuanto a la relación entre diversidad biológica y cultural, puesto que han sido depositarios de tradiciones, algunas de ellas milenarias, que han permitido la continuidad de conocimientos y saberes de gran trascendencia ambiental, alimentaria y médica. Eckart Boege (2008), plantea que las comunidades indígenas a partir de sus zonas culturales han conservado la diversidad biológica como recurso para la supervivencia.

Los conocimientos tradicionales y las diversas prácticas que históricamente han generado sistemas locales sustentables son un ejemplo de ello. El 40% de los territorios indígenas pertenecen a alguna Región Biocultural Prioritaria, caracterizadas por el estatus de protección de la biodiversidad.

En el 2018, la Red Temática del CONACYT sobre el Patrimonio Biocultural de México (RTPB), realizó el *Diagnóstico de los Complejos Bioculturales de México: Bienestar comunitario y Derechos Humanos*. De acuerdo con este diagnóstico, existe una conexión entre diversidad cultural, lingüística y ambiental, que marca una relevancia biocultural en nuestro país. Los

territorios y pueblos indígenas, por su alta intensidad biocultural, son zonas estratégicas para la seguridad nacional en materia hídrica, ambiental, alimentaria y climática, a partir de la captación de agua, la biodiversidad y sus estados de conservación, sus zonas de enfriamiento en el contexto del cambio climático, y por sus reservorios fitogenéticos y de agrobiodiversidad.

Dicho diagnóstico ha identificado la trascendencia de las economías comunitarias que están compuestas por diversas dimensiones, principalmente ligadas a la producción agropecuaria y forestal que se relacionan con las *ocupaciones de perfil biocultural*.

Estos aspectos generan una compleja relación de actividades de producción local y regional, que se vinculan a las formas de interacción con el entorno, a partir de normatividades locales y conocimientos y saberes ancestrales que han generado sistemas de integración con el ambiente, a partir de diversas prácticas de trascendencia cultural, donde las construcciones simbólicas de la salud y la enfermedad interactúan en su conjunto.

La relevancia de los patrimonios bioculturales de las comunidades indígenas y equiparables, es identificable en las diversas prácticas y sistemas de creen-

cias de arraigo histórico que han enraizado formas de vida, instituciones y normativas ligadas a diversas prácticas terapéuticas, a partir del uso de la herbolaria local y regional, de y en los sistemas de producción agroecológicos asociados a una lógica relacional con la naturaleza. Estos aspectos pueden ser de gran relevancia en la atención de estas comunidades ante una crisis alimentaria y económica que es perceptible, así como la crisis ambiental, origen de las enfermedades infecciosas emergentes.

De acuerdo con la Organización Panamericana de la Salud, el riesgo ante la COVID-19 para las Américas, se evalúa como Alto^[3]. Si bien, estos riesgos afectan a la población en general, hay sectores sociales de alta vulnerabilidad, debido a sus condiciones de desigualdad social y el limitado acceso a los insuficientes sistemas de salud. Unos de los grupos vulnerables que presenta mayores riesgos de salud son los pueblos indígenas.

La población indígena de México alcanza los 12 millones de personas; a esta población se le suman las comunidades equiparables y población en tendencias contemporáneas de reivindicación; por ello, se estima que estos sectores alcanzan el 16% del total nacional, es decir, un aproximado de 20 millones de personas (RTPB, 2018). Estos sectores se encuentran

en una condición de vulnerabilidad muy alta por la situación de desigualdad social, marginalidad y pobreza, así como por las limitantes en cuanto al acceso a los sistemas de seguridad social y de salud. El CONEVAL (2018) da elementos claros para entender la condición de desventaja de los pueblos indígenas con relación al resto de la sociedad: para el 2018, la población indígena en situación de pobreza fue de 69.5%. Esta situación se agudiza para la población indígena que vive en localidades de menos de 2,500 habitantes, donde el 78.7% se encuentran en situación de pobreza. Por su parte, la población en pobreza extrema es del 39.4% en las zonas rurales -localidades de menos de 2,500 habitantes-.

La condición de desigualdad, en el acceso a los sistemas de salud y de justicia, afianzan esta situación. Para el 2018, el 78.2% de la población indígena tienen un limitado acceso a la seguridad social (protección ante el desempleo, enfermedad, seguridad alimentaria, invalidez y muerte), mientras que en localidades rurales esta situación alcanzaba al 88.2%. A estas carencias, se suma la limitante de acceso a los servicios de salud, que alcanzó un 15.4%^[4]. Este escenario muestra claramente una alta vulnerabilidad de la población indígena ante enfermedades, accidentes y contingencias como las relacionadas con

procesos infecciosos provocados por virus como el SARS-CoV-2.

Más aún, el riesgo se vuelve potencial en ciertos grupos de edad, siendo los adultos mayores quienes se encuentran en esta situación. El Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas (UNPFII) ha advertido del alto riesgo en que se encuentran los pueblos indígenas del mundo frente al COVID-19, por lo cual es necesario generar estrategias de información institucional en las lenguas indígenas, así como sistemas de protección para los ancianos; tanto por una condición humanitaria, como por ser los principales guardianes de diversas tradiciones culturales, incluyendo conocimientos y prácticas relativas a la protección y convivencia cordial con el medio ambiente y el aprovechamiento sustentable de los recursos naturales.

Es importante enfatizar que la presencia de las instituciones oficiales de salud es limitada, insuficiente e ineficiente en estas comunidades; además de ello, los procesos de inserción de los esquemas locales de salud no se efectúa de forma trascendente en la mayoría de los casos; por ello, se requiere una mayor inclusión de las prácticas médicas nativas en los sistemas oficiales de salud, tal como lo plantea la Convención 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y

Tribales en Países Independientes, donde se señala que los servicios de salud deberán organizarse, en la medida de lo posible, a nivel comunitario. Que estos servicios, los oficiales, deben tomar en cuenta los métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales de estas comunidades.

En ese contexto, este texto surge de la necesidad de conocer las vicisitudes de los pueblos indígenas y comunidades equiparables ante la contingencia sanitaria generada por el SARS-CoV-2. Nos hemos centrado en este sector poblacional considerado en situación de vulnerabilidad, pero en el cual se ha identificado una gran valía para el futuro mundial, a través de sus prácticas fundamentadas en sus patrimonios bioculturales, los cuales presentan por lo menos dos tendencias de gran relevancia: A) las medicinas tradicionales, como formas preventivas y de atención a enfermedades, como el Coronavirus. B) la importancia de estos sistemas de conocimiento está en la relación de trascendencia, que se enmarca con otros aspectos, como la alimentación basada en la producción de agroecosistemas locales, así como en una perspectiva sobre la naturaleza desde un sentido relacional e integral. La cosmovisión de los pueblos indígenas es una parte fundamental en esta correlación biocultural, puesto que de la forma en que se percibe

la relación con el entorno, también se construyen las características que apuntalan el sentido de la salud, la enfermedad, la vida y la muerte.

En ese sentido, buscamos entender cómo se configura la visión sobre el SARS-CoV-2 en los procesos de salud y enfermedad de las comunidades de estudio y cómo las prácticas terapéuticas tradicionales y la alimentación sustentada, en la producción local, tienen viabilidad como alternativa local desde las bases bioculturales de las comunidades.

ENFOQUE METODOLÓGICO

A partir de un planteamiento de investigación cualitativa, la investigación se efectuó a partir de junio de 2020 a febrero de 2021. Se realizó trabajo de campo en 37 localidades, de las cuales 29 corresponden a poblaciones indígenas -de 7 grupos étnicos- y 8 comunidades equiparables -incluida la población afrodescendiente mascogo-. Estas localidades pertenecen a diversas regiones de México a lo largo y ancho de su territorio: Centro (Estado de México), Occidente (Michoacán), Sureste (Yucatán y Quintana Roo), Noreste (Nuevo León, Tamaulipas, Coahuila y Durango) y Noroeste (Sinaloa y Sonora).

Se realizaron 546 entrevistas: 194 a hombres y 352 a mujeres. De éstas, 36 fueron a médicos tradicionales; 38 a autoridades comunales y 472 a población en general. Debido a las circunstancias de riesgo sanitario, la investigación inicialmente se realizó desde un trabajo a distancia, llevando a cabo entrevistas virtuales, a través de diversos medios electrónicos y/o digitales como teléfono móvil, tablets y computadora. En algunos casos se pudo efectuar la investigación *in situ*, en el cual se aplicaron las diferentes técnicas de investigación propias del método etnográfico a nivel de campo.

PATRIMONIO BIOCULTURAL Y LA MEDICINA TRADICIONAL

La perspectiva biocultural afirma que los territorios de los pueblos indígenas concentran riqueza biológica, además de un grado mayor de conservación (Maffi, 2007; Boege, 2008; Toledo y Barrera, 2008). En ese contexto, se genera una trama compleja entre diversidad cultural, lingüística y biológica, Toledo y Barrera (2008), consideran que esta mediación se efectúa a través de una amplia gama de prácticas, saberes y rituales.

En el 2018, la FAO reconoció la gran importancia de los pueblos indígenas en la continuidad de la biodiversidad, ya que una característica mayoritaria es su regulación a través de derechos colectivos, además de que en sus territorios se concentra el 80% de la biodiversidad en el mundo, (Ruiz, 2000).

Los derechos colectivos no es algo alternativo, ya que, como lo han demostrado diversas investigaciones, esta forma de propiedad permite el usufructo de la tierra y del territorio comunitario, a partir de interés común y la organización social que, hasta el momento, han afianzado la regulación de los bienes naturales; lo cual, en conjunto con una percepción de la naturaleza, no sólo como bien económico, sino como entidad viva, han constituido otras formas de convivencia no fundamentadas con la explotación exacerbada del entorno (Figueroa, 2020).

Además de ello, este proceso de convivencia con la realidad natural ha marcado la constitución de los conocimientos locales, arraigados de forma tradicional, en la mayoría de los casos, donde las prácticas cotidianas fundamentan estructuras de continuidad de los bienes, forjando sistemas agroforestales de larga data que se constituyen a través del valor de la diversidad agroecológica y perceptiva.

Por ello, estas formas de vinculación pragmática con el entorno han permitido la reproducción *cuasi* natural de los ecosistemas, así como el desarrollo de técnicas terapéuticas sustentada en el aprovechamiento de las plantas y animales silvestres, con cualidades curativas y preventivas, lo cual debe ser valorado desde la perspectiva de la salud pública.

Diversas investigaciones han evidenciado que el manejo tradicional de los territorios, de algún grupo etnolingüístico, se caracterizan por condiciones relativamente mejores de conservación ecosistémica. En este proceso, el patrimonio biocultural se convierte en un elemento significativo de dichos procesos de valoración y acción social.

El patrimonio biocultural contempla diferentes dimensiones, una de ellas se aboca a los conocimientos, técnicas, formas de interacción y preservación de los recursos ambientales, tanto en una dimensión *in situ* como *ex situ* (Boege, 2008). Por otro lado, el patrimonio biocultural también puede ser comprendido desde las dinámicas culturales que se relacionan con los ciclos biológicos de la sociedad, en la cual se pueden hacer presentes diversos rituales, creencias y valoraciones sobre dichos procesos socializados e institucionalizados.

Asumiendo que todo proceso cultural es en sí mismo biocultural, debido a que la cultura es una constante interacción del ser humano con su realidad vital (Figueroa, 2020), el patrimonio biocultural es parte de la dinámica de transmisión de conocimientos generacionales, que implican la continuidad, reproducción o transformación del entorno y lo que se percibe y concibe sobre éste. Por tanto, las dinámicas culturales que son necesarias o significativas para la sociedad son perpetuadas y legitimadas convirtiéndose en el legado cultural.

Para Argumedo (s/f), el "Patrimonio Biocultural Indígena" se refiere a un sistema biocultural complejo, formado por partes interdependientes. Este se refiere principalmente a la relación recíproca entre los pueblos indígenas y su ambiente.

Los componentes incluyen recursos biológicos, que van desde lo micro (genético) a lo macro (paisajes), escalas, tradiciones y prácticas ancestrales, comúnmente conocidos como "conocimientos tradicionales" y "saberes indígenas" (Betancourt y Cruz, 2009), donde están presentes las formas de manejar adoptivamente un ecosistema complejo y el uso sostenible de biodiversidad.

El patrimonio biocultural de las comunidades indígenas y equiparables tiene varios aspectos que no

se limitan sólo a la dimensión agroecológica. La subsistencia misma implica connotaciones de valoración sobre el sentido de la vida y la salud. Ésta, en conjunto con la alimentación, son parte de una misma evocación de vida, que se enmarca en las formas de aprendizaje y de aprehensión del entorno. No obstante, diversos procesos culturales han llevado a asumir a la medicina tradicional, fundamentada en los elementos de la naturaleza, como la herbolaria, como una medicina no comprobada, que no tiene un sustento científico y que, de forma general, no tiene el mismo nivel de efectividad que la medicina alopática.

Este tipo de valoraciones también se han esparcido de forma amplia en las propias comunidades y esto ha llevado a un menosprecio o aceptación de los sistemas terapéuticos tradicionales. A la par, las poblaciones indígenas y equiparables han dado mayor importancia a la medicina alopática y a la necesidad de contar con infraestructura y personal médico para asegurar su salud.

La Organización Mundial de la Salud, en septiembre de 2020, avaló la investigación sobre remedios naturales para la atención de la COVID-19. Si bien, esta iniciativa fue apoyada para el caso de África, es importante asumir que todas las sociedades cuentan con una base biocultural de relevancia que se vincula

con el uso terapéutico de diferentes plantas. Esta aprobación de la OMS está relacionada con la importancia de investigar las medicinas tradicionales para reforzar los sistemas de salud^[5].

En la medicina tradicional, el uso de plantas medicinales es de gran relevancia, éstas en su mayoría son silvestres (Osuna, *et al.*, 2005), lo cual implica una indisoluble relación con los saberes ambientales principalmente vinculados a los grupos étnicos del país (Chávez, *et al.*, 2017). Cabe señalar, que las medicinas tradicionales indígenas se fundamentan jurídicamente en el artículo 4º Constitucional.

Ahí se consigna que “deberán incorporarse los conocimientos, costumbres y tradiciones culturales, preventivas y curativas, propias de los pueblos, para enriquecer opciones de diagnóstico y terapéuticas”. No sólo representan la principal opción de atención a la salud en dichos pueblos, sino que, históricamente, sus medicamentos herbolarios y técnicas empíricas han probado su eficiencia y eficacia en la resolución de enfermedades gastrointestinales, musculoesqueléticas y respiratorias.

La medicina tradicional está presente en todos los pueblos indígenas del país, ésta no sólo se fundamenta en prácticas enfocadas a la atención a la salud, sino que está vinculada a un sistema de conocimien-

tos sobre el entorno, diversas prácticas y valoraciones simbólicas que se integran a las formas de percibir la salud, la enfermedad, la vida y la muerte. La herbolaria es una de las bases de la medicina tradicional, pero en otros casos, también está la presencia de animales que son utilizados en diversas prácticas terapéuticas, así como las bases alimenticias, el respeto a ciertos lugares sagrados, así como aspectos morales que pueden interferir en el bienestar de las personas y las comunidades. Es por ello por lo que, además de las enfermedades corporales, también pueden generarse enfermedades espirituales, que están asociadas con entidades del entorno.

Es decir, hay bases nosológicas y etiológicas que están claramente diferenciadas, de acuerdo con las cosmovisiones de los pueblos indígenas. A partir de ello es como se definen las técnicas de atención y prevención de las enfermedades y riesgos a la salud.

Los médicos tradicionales suelen ser consultados para diversas enfermedades que están vinculados a lo espiritual, malestares o afecciones provocados por los malos aires, espantos u otros aspectos ligados a una connotación supranatural, en ese sentido, para enfermedades que aparentemente tienen una causa fisiológica no grave, la gente utiliza la medicina tradicional, aprendida en los contextos familiares.

En ese sentido, la medicina tradicional está relacionada con una cosmovisión integral: el entorno, la persona, la familia, la comunidad y otras entidades sean zoológicas, botánicas o espirituales. Por ello, no sólo es importante el uso de plantas y animales en el proceso de atención de enfermedades, sino también otros aspectos ligados a condiciones espirituales, como pueden ser ofrendas, limpiezas, barridas y diversos rituales que atienden la relación de la persona con los diferentes espacios en que ha dejado una impronta, o en los cuales se ha generado un proceso de pérdida anímica.

Este tipo de aspectos suelen ser identificados por la mayoría de la población, lo cual marca también condiciones deontológicas que definen normas de acción humana, así como un conocimiento transmitido colectivamente. Las diversas prácticas terapéuticas no sólo son conocidas por los terapeutas tradicionales, también son un campo significativo de la medicina familiar.

La gestión comunitaria de la enfermedad: Los recursos (humanos y medicinales) para su tratamiento

Algunas tendencias que se identifican en los pueblos indígenas y comunidades equiparables es que la medicina tradicional sigue siendo considerada como relevante y una alternativa funcional ante el

SARS-CoV-2. En algunas comunidades, como entre los mayas y purépechas, la presencia de médicos tradicionales es amplia y muy significativa para la población. La medicina tradicional funciona como una alternativa en conjunto a la medicina alopática. Mientras que, en otras regiones, es la medicina familiar tradicional la que se ha mantenido, ésta se hereda a partir de la tradición oral y las prácticas curativas cotidianas.

En general, en todas las localidades había médicos tradicionales, pero algunos han fallecido, cada vez son menos las personas que se dedican a esta profesión; en la mayoría de los casos, sus descendientes no continúan con estos conocimientos y prácticas, salvo excepciones.

Hay varios factores que intervienen en estas diferencias. En el caso del centro del país, hay una mayor cercanía a la medicina alopática, mayor credibilidad en los médicos de los centros de salud, debido a diversos procesos históricos oficiales que atentaron contra los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas, en los cuales se manifestaba que no era conveniente la automedicación, además de que se asumió que la herbolaria era medicina “de pobres”.

La pandemia obligó a la gente sin recursos económicos, a mirar hacia este tipo de medicina como

alternativa, mientras que otras personas, sobre todo los de mayor edad, siguen creyendo en su efectividad, asumiendo que es una herencia y que la gente "de antes" casi no se enfermaba por usar esas plantas. Hay una tendencia de revaloración, pero que está enmarcada en la supremacía de la medicina alopática.

En ese sentido, se asume una vinculación entre la forma de alimentación y la salud, es decir, es una visión integral del bienestar que tiene que ver con las formas de producción natural, sin fertilizantes, el consumo de plantas silvestres que pueden ser recolectadas cerca de los manantiales o en la propia milpa, la cual se caracteriza por ser de policultivo, donde el maíz es la planta principal y alternamente se siembra calabaza, frijol, chile y otros productos. Por ello, sigue siendo vigente la idea de la buena alimentación para no enfermarse.

Las poblaciones mazahuas y otomíes concuerdan en que la gente de antes no se enfermaba o se enfermaba menos, pero la contaminación del agua, la basura y otros aspectos, como los fertilizantes, han modificado la forma de vida y con ello, se han hecho presentes diversas enfermedades.

Las universidades interculturales han tenido un papel significativo en la revaloración de la medicina

tradicional y en su visibilización, aunque al mismo tiempo, han incluido otro tipo de conocimientos sobre la salud, lo cual le ha dado una característica holística más que estar sustentada en la medicina tradicional misma. Algunos estudiantes y egresados de las comunidades indígenas que estudiaron en estas universidades se han dedicado de forma activa a la práctica de la medicina intercultural (definida como integral). En algunos casos han ocupado el vacío que han dejado los médicos tradicionales. Las personas de las comunidades reconocen sus conocimientos, aunque en el caso de la zona centro del país, suele tener mayor aceptación la medicina alópata.

Las cadenas farmacéuticas que ofrecen servicios médicos a bajo costo, han sido las opciones de salud más concurridas, así como los médicos particulares que, en las comunidades, suelen tener precios accesibles.

Los centros de salud públicos están limitados tanto en el número de personal, como en medicamentos y equipo. Buena parte de la población decide ir a los doctores particulares o de dichas cadenas farmacéuticas. A pesar de que sea un gasto, deciden hacerlo para evitar las horas de espera para ser atendidos.

A partir del origen de la pandemia, varios de los centros de salud en las comunidades indígenas cerra-

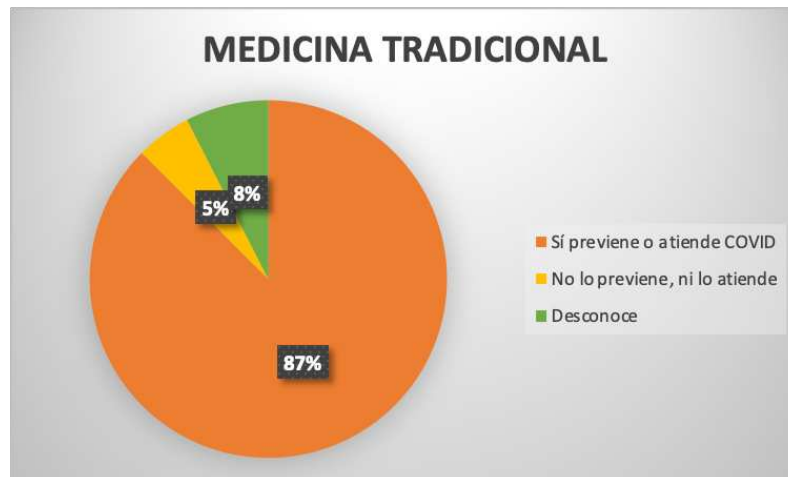
ron puertas, dejó de darse la atención médica; en otros casos se mantuvo un horario limitado.

Esto ha sido una constante a nivel nacional. Para el caso de las poblaciones del noroeste, Ogarrio menciona que “ningún médico ha querido residir en las comunidades, porque no se cuenta con las condiciones ni los recursos necesarios para su residencia permanente, ya que tampoco hay los insumos para montar una clínica lo suficientemente equipada” (Ogarrio, 2020: 13).

A pesar de la importancia de la medicina alopática, la medicina tradicional subsiste y, aunque algunas personas retomen remedios herbolarios, por ser una opción económica; no obstante, para amplios sectores de la población, es una práctica de gran arraigo y se sigue manteniendo. Una pobladora mazahua comenta que ella nunca ha llevado a sus hijos al doctor, porque tiene sus plantas en casa. Así como esta pobladora, la opción más importante para la salud se sustenta en la buena alimentación y la herbolaria tradicional.

El 87.4% de los entrevistados consideran que la medicina tradicional sí puede prevenir o tratar los síntomas de la COVID-19, sólo el 5% consideran que se requieren medicamentos alopáticos para su tratamiento. El 8% manifiestan un desconocimiento de las

condiciones en que la medicina tradicional pueda ayudar ante la contingencia actual.



El porqué la mayoría de la gente considera relevante a la medicina tradicional, se debe a que identifican tanto sus propias experiencias, como la historicidad de la salud en sus localidades, es decir, los procesos preventivos y curativos utilizados en sus familias, así como las características que identifican respecto a la COVID-19, de acuerdo con sus síntomas.

En el primer aspecto, la población identifica como las familias se curaban sólo con plantas, sobre todo en la época en que la presencia de los médicos alópatas era limitada o inexistente. Varios de los pobladores resaltan que "Los abuelos tomaban té y no se enfermaban".

En conjunto a esta perspectiva, la gente resalta el carácter "natural" de la medicina tradicional, fundada en la herbolaria, lo cual implica la utilización de remedios sin químicos, a diferencia de la medicina alopática. Además de que las plantas medicinales ayudan a fortalecer el sistema inmunológico.

A su vez, identifican a la COVID-19 con otro tipo de enfermedades respiratorias, por ello, consideran que puede ser como otro resfriado, que afecta a los pulmones. Las plantas medicinales y las infusiones pueden servir para atender la enfermedad.

Entre los médicos tradicionales hay varios aspectos significativos en función de cómo perciben el coronavirus. De manera general, consideran que si las personas tienen ciertos desequilibrios corporales, que se traducen en defensas bajas, los efectos de la enfermedad serán más drásticos.

Una amplia mayoría de ellos consideran que es una enfermedad grave, mientras que aproximadamente una tercera parte, considera al coronavirus como una enfermedad común "como cualquiera", sus efectos dependen del organismo y estado de salud de las personas.

Esto implica que en algunos casos puede ser grave si la gente no se atiende a tiempo, además de que se ha identificado que esta enfermedad afecta a cada

organismo de forma diferente. Pero este sector que considera que no es tan grave, asumen que esto también se debe a que hay baja mortalidad, a pesar del alto índice de contagio. Además de que también hay un factor político que interviene en la percepción de la enfermedad, en el cual las autoridades buscan generar miedo en la gente e incluso algunas personas se enferman por el miedo mismo.

La mayoría de los médicos tradicionales entrevistados no han atendido a personas con síntomas de COVID (61%), en algunos casos se debe a que ellos mismos han decidido no ofrecer atención ante esos casos, para evitar contagiarse.

Los que han atendido casos de COVID se protegen con las medidas de seguridad que especifica la Secretaría de Salud, es decir, a partir de la utilización de cubrebocas, guantes, careta, gel antibacterial, en algunos casos utilizando sana distancia, desinfectando con alcohol o cloro los espacios y objetos utilizados. En varios casos, los médicos tradicionales mencionan que se efectúan limpiezas y ramadas, e incluso se encomiendan a Dios y a sus antepasados como forma de protección.

Todos los médicos tradicionales que han atendido a personas con síntomas semejantes a los de COVID-19, han utilizado plantas medicinales. En la re-

gión mazahua, utilizan hierbas calientes y amargas como el ajeno, albahaca, gordolobo, romero, gengibre y eucalipto, ruda, sempasuchitl, pirul, tomate, marrubio, manzanilla, canela, hojas de eucalipto y ocote, altamisa, hoja de capulin, tejocote, tepozan, pino, menta, estafiate, menta, valeriana, árnica, ajo y ñumbi. Algunas de estas plantas se usan en tés y baños. Los baños son principalmente con las hierbas calientes. En algunos casos, las infusiones son de una mezcla de hojas y productos vegetales, como el té de buganvilia, canela, ajo y limón. El Ajo y eucalipto también se utilizan en ungüentos.

La alimentación también es un aspecto importante para la atención de las enfermedades o para evitarlas. Los médicos tradicionales mazahuas recomiendan mayor hidratación, comer frutas y verduras, jugos de naranja y limón, suficiente agua de jamaica, comida con alta concentración de vitamina C, mayor consumo de bebidas calientes, entre ellas las infusiones de manzanilla y jengibre. De igual forma, se recomienda consumir los alimentos que se cultivan en sus pueblos y evitar el refresco. También se recomiendan las caminatas, para mejorar la circulación y oxigenar el cuerpo.

En las comunidades equiparables de Tamaulipas, los médicos tradicionales recomendaron consumir

cebolla morada, eucalipto, jengibre, gordolobo, sauco y miel en infusión, para prevenir los síntomas de COVID. De igual forman, también recomiendan una alimentación basada en verduras, frutas y alimentos naturales en general, así como buena hidratación.

En la población mayo-yoreme, los médicos tradicionales recomiendan el diente de león, té verde, manzanilla, raíz de gin seng en cocimientos. Consumir té de jengibre, canela, limón y ajo, preferentemente tres veces al día. También se recomiendan los tés de hoja santa, eucalipto, y gordolobo. En cuanto a la alimentación, consideran conveniente eliminar la carne roja, comer frutas y verduras, abundantes líquidos, el descanso físico, exposición al sol por algunas horas.

Los médicos tradicionales mascogos utilizan ajo, eucalipto, romero, bicarbonato con vinagre, para atender síntomas semejantes a los de COVID, en especial se recomienda una infusión de eucalipto, cebolla morada y orégano con miel. Además de la infusión, se recomienda la inhalación de eucalipto y una dieta baja en grasas y harinas, así como evitar carbohidratos y azúcares.

Entre los médicos tradicionales mayas se utiliza la hoja de naranja agria y la ceniza del fogón, hoja de momo (hierba Santa o en maya X-ma'k'ula'), limón,

ajo, ruda, hoja de aguacate, albahaca, hoja de anona, hoja de sipche' y hoja de chaalche' (salvia), tanto en tés como en baños. Se recomienda una infusión de zacate de limón, hierba santa y jengibre. También se recomiendan tés y baños de hoja de toronja, hoja de naranja agria, hoja de naranja dulce, hoja de algodón.

El orégano grueso se considera un alimento que previene los síntomas de la COVID. Además de la utilización de la herbolaria, para esta enfermedad se recomienda una alimentación basada en frutas y verduras, evitar los alimentos procesados, bebidas azucaradas, alimentos fríos y dulces, por lo menos por tres días.

Para los médicos tradicionales purépechas, el tejocote, tila, sauco, chicalote, tabardillo, guayaba son un buen remedio para atender síntomas de la enfermedad provocada por coronavirus, éstos se pueden preparar en té, jarabe y cataplasmas. También se recomiendan los emplastos de parra, tabardillo y pomada de pirúl. Se utiliza cempuaxochitl, gobernadora en infusiones, emplastos de verdolaga, jarabe de capulín, y limpias de pirúl y jara.

Otros médicos utilizan madroño, guayaba, parra, tianguis, gordolobo, limón con eucalipto, flor de muerto, jara, retama, tabardillo, valeriana, tejocote, guayaba, chicalote, sauco, jaras, parra, pescadillo, lei-

tiesilla y madroño en té, emplastos y jarabes. También se recomienda sahumar la casa con copal, para limpiar el espacio. Respecto a la alimentación, se recomienda consumir lo preparado en casa, evitar comidas enlatadas, carnes rojas y buscar una alimentación natural, basada en verduras y frutas, principalmente el limón.

Algunos médicos han resaltado, para la atención de síntomas de la COVID, la utilización de verdolaga y jara en emplasto, barridas o limpias de retama y jara, el uso de gobernadora para fortalecer los pulmones, así como respetar a las personas y la naturaleza como elementos que apoyan una convivencia acorde con el entorno.

Entre los médicos tradicionales zapotecas, se recomienda la hierbabuena, gordolobo, axihuitl, flor de buganvilia, hierba de espanto, ajo, ocote, sábila, llantén, eucalipto, hierba maestra, lavanda, botón chihuite, romero, jengibre, cebolla morada, tomillo, canela y hojas de guayaba, principalmente en té, para la atención de síntomas de la COVID.

También se recomiendan el uso del temazcal para sacar el frío del cuerpo, friegas de alcohol, baños de hierbas y masajes. De igual forma, se pueden utilizar ramas de ruda y romero con hierba maestra en las bolsas del pantalón cuando la gente sale de sus ca-

sas. Algunos médicos consideran que ciertos animales también podrían ayudar en la atención de algunos síntomas, por ejemplo, el camaleón para la fiebre o dolores de cabeza, la carne de zorrillo que ayuda a limpiar la sangre y desintoxicarse de la enfermedad. La alimentación recomendada para esos casos es eliminar de la dieta los alimentos y bebidas procesadas y tratar de tener una alimentación natural, basada en verduras, frutas y semillas del campo.

En las entrevistas generales, se pudo identificar el uso de otras plantas medicinales y productos orgánicos para la prevención y atención de los síntomas provocados por el coronavirus. Estos datos son referentes de la medicina familiar, compartida por buena parte de las comunidades, a partir de diversos procesos culturales, como la tradición oral y la observación y la práctica terapéutica.

Plantas endémicas utilizadas por las localidades para la prevención y atención de la COVID-19

Género	Especie	Nombre común	Parte	Uso	Localidad	Municipio	Estado
<i>Psidium</i>	<i>guajava</i>	Guayaba	Hojas	Preventivo	San Martín Tilcajete	San Martín Tilcajete	Oaxaca
<i>Solanum</i>	<i>pubigerum</i>	Botón chihuiste	Hojas	Curativo	San Martín Tilcajete	San Martín Tilcajete	Oaxaca
<i>Cestrum</i>	<i>elegans</i>	Hierba de espanto	Hojas	Curativo	San Martín Tilcajete	San Martín Tilcajete	Oaxaca

<i>Cordia</i>	<i>bois-sieri</i>	Anacahuita	Hojas	Curativo	La Misión	Victoria	Tamaulipas
<i>Lophophora</i>	<i>williamsii</i>	Peyote	Corteza	Curativo	Ciudad Juárez	Lerdo	Durango
<i>Dysp-hania</i>	<i>graveolens</i>	Epazote de zorrillo	Hojas/ flores	Curativo	Mapimí	Mapimí	Durango
<i>Eryngium</i>	<i>heterophyllum</i>	Hierba del sapo	Hojas/ flores	Curativo	Mapimí	Mapimí	Durango
<i>Pluchea</i>	<i>odorata</i>	Chaalché	Hojas	Curativo	Francisco Uh May	Tulum	Quintana Roo
<i>Acalypha</i>	<i>leptopoda</i>	Ch'ilibtux	Hojas	Curativo	Francisco Uh May	Tulum	Quintana Roo
<i>Turnera</i>	<i>ulmifolia</i>	X-kéejche'	Hojas	Curativo	Francisco Uh May	Tulum	Quintana Roo
<i>Buddleja</i>	<i>sessiliflora</i>	Pescadillo	Hojas	Curativo	Cherán	Cherán	Michoacán
<i>Alternanthera</i>	<i>caracasana</i>	Tianguis	Hojas	Curativo	Cucuchucho (San Pedro)	Tzintzuntzan	Michoacán
<i>Tagetes</i>	<i>erecta</i>	Cempoalxochitl	Flor	Curativo	Cucuchucho (San Pedro)	Tzintzuntzan	Michoacán
<i>Argemone</i>	<i>ochroleuca</i>	Chicalote blanco	Semilla/ hojas con flores	Curativo	Cucuchucho (San Pedro)	Tzintzuntzan	Michoacán
<i>Ayenia</i>	<i>fasciculata</i>	Ch'ilibtuux	Hojas	Curativo	Francisco Uh May	Tulum	Quintana Roo
<i>Phoradendron</i>	<i>californicum</i>	Toji	Planta entera	Preventivo	Pochotal	El Fuerte	Sinaloa
<i>Iostephane</i>	<i>heterophylla</i>	Hierba del manso	Flores y hojas	Preventivo	Téroque Viejo	El Fuerte	Sinaloa
<i>Piper</i>	<i>auritum</i>	Hoja santa	Hojas	Curativo	Mochicahui	El Fuerte	Sinaloa

<i>Tagetes</i>	<i>lucida</i>	Pericón	Hojas/ flores	Pre- venti- vo	San Lorenzo Huitzizi- lapan	Lerma	Estado de Méxi- co
<i>Dysp- hania</i>	<i>gra- veo- lens</i>	Epazote de perro	Hojas/ flores	Pre- venti- va	San Nicolás Guada- lupe	San Felipe del Pro- greso	Estado de Méxi- co
<i>Agera- tina</i>	<i>petio- laris</i>	Pexto	Flo- res/ hojas	Cur- ativa	San Pedro El Alto	Temas- calcingo	Estado de Méxi- co
<i>Prunus</i>	<i>seroti- na</i>	Ndense	Fruto	Cur- ativa	San Pedro El Alto	Temas- calcingo	Estado de Méxi- co
<i>Arte- misia</i>	<i>ludo- vicia- na</i>	Kjom- piño	Hojas/ flores	Cur- ativa	San Pedro El Alto	Temas- calcingo	Estado de Méxi- co
<i>Sola- num</i>	<i>pubi- gerum</i>	Xihuitl	Hojas	Cur- ativo	San Martín Tilcajete	San Martín Tilcajete	Oaxa- ca
<i>Cu- pressus</i>	<i>lusita- nica</i>	Xibatji	Hojas	Cur- ativa	Santiago Casan- deje	Jocotitlán	Estado de Méxi- co

Las comunidades indígenas identifican el tipo de plantas medicinales a utilizarse como preventivas y para el tratamiento de la COVID-19, a partir de los síntomas. Por ello, se diferencian enfermedades respiratorias, estomacales, dolores corporales, espirituales, entre otros.

La presencia de enfermedades frías y calientes se relaciona con un sistema mayor, en el cual los alimentos, algunos entornos como los ríos, el monte, la milpa y el clima están vinculados a dicha dualidad. La

COVID-19 se ha identificado principalmente por ser una enfermedad que afecta el sistema respiratorio, que debe ser tratado con plantas y alimentos calientes.

Algunos pobladores han utilizado la herbolaria tradicional para tratar síntomas leves, que son semejantes a los identificados por Covid-19, como lo es la gripa, dolor de garganta, neumonía, problemas de respiración, entre otros.

En algunos casos, la gente toma diversos té o infusiones hechos con las plantas reconocidas para fortalecer el sistema inmunológico. Las plantas preventivas también suelen ser las que se utilizan para tratar los síntomas de la COVID, siempre y cuando la salud del paciente pueda ser tratada en casa. En la mayoría de los casos, la gente quiere evitar llegar a los hospitales por miedo a no salir vivo. Una buena parte de las plantas son recolectadas en los campos locales, otros son sembrados por la gente en los trapatios o solares y otras más son compradas en los mercados locales.

La población entrevistada considera que para mejorar las condiciones de salud se deben generar hábitos saludables, como la alimentación nutritiva, basada en alimentos locales; así como acciones que puedan prever males mayores, como lo es la atención preven-

tiva a las enfermedades y evitar que éstas se conviertan en mayores riesgos a la salud.

De igual forma, se considera importante la realización y mejoramiento de centros de salud, a la par de la utilización de la medicina tradicional. Esto permitiría fortalecer una postura gubernamental sustentada en la interculturalidad, un aspecto que las propias poblaciones consideran importante.

Además de ello, también las personas de las comunidades indígenas y equiparables consideran importante una visión de salud integral, no sólo enfocada a la atención de enfermedades con medicamentos alopáticos.

Se resalta el aspecto preventivo en las comunidades indígenas y equiparables, a través de una buena alimentación y la atención de enfermedades de forma oportuna. En todos los casos se manifiesta la importancia de incorporar mayor personal médico a las clínicas y hospitales, así como medicamentos.

En el caso de las comunidades indígenas mazahuas, tlahuicas, purépechas y zapotecas, se retoma la importancia de la medicina tradicional y la necesidad de clínicas interculturales. En cierta medida esto se relaciona con la presencia de las universidades interculturales, por lo menos, en el caso del Estado de México y Michoacán.

En todos los casos, pero sobre todo en la comunidad zapoteca, se menciona la importancia de implementar programas comunitarios o gubernamentales con relación al deporte, sobre todo por el tipo de actividad económica, ya que la población se dedica principalmente a la actividad artesanal, por ello pasan varias horas sentados y consideran que un programa deportivo sería conveniente. En el caso maya y purépecha resalta el aspecto espiritual de cuidado de la tierra y la naturaleza.

De manera general, se plantea la importancia de una buena alimentación comunitaria y el cuidado de la naturaleza.

Además de manifestar la importancia de la medicina alopática, a través de los centros de salud y el abastecimiento de medicinas, también se considera de relevancia la medicina tradicional, principalmente la herbolaria; así como la alimentación sana, vinculada principalmente con el consumo de vegetales, frutas y cereales, muchos de ellos producidos por las propias comunidades. En ese sentido, se identifica un reconocimiento del patrimonio biocultural, tanto en el aspecto herbolario como el agroforestal.

LA ALIMENTACIÓN SUSTENTABLE Y LOS SISTEMAS AGRÍCOLAS TRADICIONALES

La importancia de la biodiversidad de los territorios indígenas se encuentra en diversos factores, tanto la posibilidad de reproducción y regulación de los ecosistemas, la producción de agua, como en la posibilidad de ampliar la diversidad agroecológica para la seguridad alimentaria de las poblaciones locales. En ese sentido, la biodiversidad tiene una amplia relación con el bienestar y la salud de las poblaciones humanas.

Las poblaciones rurales, la mayoría de ellas campesinas, están acostumbradas a formas de vida dependientes de los sistemas meteorológicos y la variabilidad del clima. Estos aspectos pueden generarles ciertas incertidumbres, sin embargo, la forma en que han sorteado estas condiciones se debe a la diversificación de las estrategias de subsistencia. Justamente, la milpa es el ejemplo del policultivo por excelencia, así como la utilización de diversos espacios, como los solares y los traspatios, para el cultivo de plantas comestibles diversas, así como medicinales.

Bartra (2020) define este aspecto como el *bienestar resiliente*, esa habilidad de los campesinos por diversificar las formas de subsistencia para disminuir

riesgos como la plaga, la sequía, la caída de precios, entre otros. La multiactividad sinérgica es la forma más conveniente de soportar las adversidades. No obstante, nos enfrentamos a procesos en que el monocultivo llega a tener mayor presencia, por los precios de ciertos productos en el mercado, lo cual lleva a que las economías domésticas estén principalmente enfocadas a un producto en específico.

Además de los aspectos ambientales que son atendidos por algunas estrategias comunitarias y por instancias gubernamentales de carácter ambiental, también se identifican procesos de pérdida de la diversificación de cultivos, ya sea tanto por la presencia de monocultivos, como por la compra de alimentos y el abandono parcial o definitivo de las actividades campesinas, resultado de la migración y nuevos giros laborales, por parte de las poblaciones rurales. Es en ese contexto que se vuelven fundamentales los mercados regionales, los tianguis de gran tradición y que necesitan fortalecerse como espacios de venta de los productos locales.

En una buena parte de las comunidades indígenas, la producción y consumo de alimentos sigue estando relacionada a la producción local, con la continuidad de algunos cultivos tradicionales. Esto es una gran ventaja, porque permite identificar las bases de

los esquemas productivos que dan pie a la seguridad alimentaria local, lo cual también tiene un efecto en cuanto a la disminución de riesgos ante la COVID-19, ya que la gente no debe trasladarse hacia otros espacios. Sin embargo, los mercados y tianguis suelen traer mayoritariamente productos externos, esto se suma a que la producción local en los pueblos indígenas es relativamente baja, en algunos casos sólo de autoconsumo.

Alrededor del 46% de las comunidades donde se realizó el presente estudio, considera que se ha dejado de realizar la siembra tradicional. A pesar de que mayoritariamente hay una continuidad de la milpa y otros sistemas de producción tradicional en los solares y traspatios (54%), cada vez es más común que la gente destine más hectáreas a la siembra comercial, caracterizada por los monocultivos, de acuerdo con los productos que llegan a ser mejor pagados por los intermediarios que van a las comunidades a comprarles su producción. En otros casos, también se ha dado la pérdida de espacios destinados para la siembra, los cuales sufren un cambio de utilización del suelo.

En las poblaciones mayas, tlahuica y purépechas, es donde mayoritariamente se siguen efectuando los sistemas agroforestales tradicionales. Entre los mas-

cogos, mazahuas, otomíes, mayo-yoremes y comunidades equiparables de Durango, hay un proceso de transición significativo, sin embargo, sigue teniendo una gran relevancia la continuidad de estos sistemas de producción local tradicional. En las comunidades equiparables de Tamaulipas, la población zapoteca de Oaxaca y, sobre todo, en el caso de Nuevo León, se considera que la siembra tradicional ha dejado de efectuarse y otros productos comerciales han sustituido la producción de productos tradicionales.

Esto ha llevado a que se generen formas de protección de los sistemas productivos tradicionales, a partir de diversos acuerdos comunitarios y prácticas de arraigo. Si bien, no en todos los casos se efectúa, por lo menos en una tercera parte de las comunidades entrevistadas sí existe alguna de estas perspectivas para el apoyo de la agricultura tradicional.

Las comunidades mayas y tlahuicas son las que resaltan por la existencia de prácticas que han permitido la continuidad de los sistemas agrícolas tradicionales. Entre las poblaciones mazahua, otomí y purépecha se efectúan algunas estrategias de protección de los cultivos y las semillas, principalmente del maíz, pero no es algo generalizado.

Mayoritariamente se ha mantenido la presencia del maíz en las comunidades de estudio (84.4%), al

igual que el frijol (52.7%) y la calabaza (49%). Estos son los productos principales del sistema milpa. En otros casos, la avena (12.6%) y el trigo (16.6%), también tienen una presencia considerable, al igual que otros productos como el chile, que técnicamente está presente en todas las regiones.

En la región maya, la milpa o *kool*, resalta la siembra de maíz, camote, calabaza, chile de diversas especies, entre ellas el habanero, así como cilantro, rábano, pepino, cebollina; también son de amplia relevancia la siembra de frutales de clima caliente como el limón, guanábana, coco, nance, mango, mandarina, naranja dulce y agria, toronja, lima, mamey y papaya.

En las comunidades equiparables de Tamaulipas resalta la presencia de cultivos de clima cálido como la caña de azúcar, naranjo, paguas y sorgo, así como otros de clima templado, como la flor de cempoalxochitl, flor mano de león, sorgo, cilantro, cebolla, repollo, zanahoria, nopal, lechuga y acelga. En la comunidad mascogo en Coahuila, la siembra de sandía y melón son significativas, al igual que el nogal y los ejotes. En las comunidades equiparables de Durango, se produce localmente lechuga, repollo, chile, pepino y cilantro. En las localidades mayo-yoreme de Sinaloa, se siembra tomatillo, papa, chile, ajonjolí, cacahuate, sorgo, nopal, tomate, cebolla, ejotes, za-

nahorias y diferentes frutales, como el limón, naranja, toronja, mango, aguacate, sandía y tamarindo.

En la zona zapoteca, además de la importancia ancestral de la milpa, también se reconoce la relevancia de la siembra de cebolla, lechuga, col, garbanzo, lenteja y semilla de girasol. En la población purépecha, el policultivo de la milpa conjunta la siembra de maíz, frijol, chile, calabaza, camote y en algunos casos papa. Los frutales como el durazno y manzana también son de relevancia. El sistema agroforestal purépecha se apoya de la recolección de hongos en temporadas de lluvia.

En las localidades mazahuas y otomíes, se suma a la milpa la producción de tomate, jitomate, chile, ajo, habas, cilantro, quelite, espinaca, col, zanahoria, coliflor, nopales, chícharo, calabaza grande, papa, rábano. También se siembran diferentes frutales, entre ellos: manzana, pera, ciruela, capulín, limón, nuez, tejocote y durazno. Al igual que el caso purépecha, el sistema agroforestal de estas localidades vinculados a bosques de pino, cedro, oyamel, entre otras especies, la recolección de hongos es un elemento importante para la dieta local. Algo semejante sucede con las comunidades thahuicas.

A pesar de que se cuenta con las bases de producción local, se requiere indagar sobre los riesgos y

efectos de las economías globales, nacionales y regionales que afectan la continuidad de la producción local, la seguridad de las semillas nativas ante diversos productos modificados, como el maíz híbrido y transgénico, entre otros aspectos que se ligan a la condición de la seguridad alimentaria.

APUNTES FINALES

La presencia de las instituciones oficiales de salud es limitada e ineficiente en las comunidades indígenas y equiparables. El uso histórico, así como la recuperación de la medicina tradicional, ante la contingencia sanitaria actual, ha implicado, en buena medida, la revalorización de los sistemas terapéuticos tradicionales, lo cual implica una indisoluble relación con los saberes ambientales y medicinales, principalmente identificados en la herbolaria. La correlación entre los sistemas bioculturales comunitarios genera una base para entender la lógica de la salud y la enfermedad, la preservación del entorno, los riesgos integrales y las formas en que la sociedad actúa ante fenómenos emergentes.

La percepción del riesgo de las comunidades, ante la presencia de la COVID-19, ha puesto en escena diversos aspectos, que no sólo se relacionan con

la salud, sino también con la credibilidad en la información gubernamental, los medios de comunicación y, en general, la perspectiva política y económica que puede estar implícita en este fenómeno. Por tanto, el coronavirus tiene una valoración social que constituye un referente que marca las tendencias de interpretación de las realidades y las formas en que la sociedad decide hacer frente a este riesgo o, en dado caso, su minimización.

Diferentes sectores indígenas consideran que la COVID-19 es una “invención” del gobierno, una estrategia de control. Esta perspectiva engloba a los gobiernos locales, estatales y federal. Ante dicha situación, hay una tendencia de la acción social que se genera en la desobediencia de las medidas preventivas.

Esta incredulidad también ha afectado la perspectiva que se tiene sobre los centros de salud, no tanto en el aspecto del quehacer del personal médico, sino en la tendencia en que estos espacios se han percibido como zonas de riesgo latente, vinculados a la muerte de los pacientes, más que a su recuperación.

Estos escenarios eminentemente son mediáticos, es decir, no sólo se alimentan de las experiencias locales, también de la información que está activa en los medios de comunicación virtuales y televisivos. En

ese sentido, los medios digitales se han convertido en un referente significativo para la configuración de las percepciones en las poblaciones indígenas y de las comunidades equiparables.

A pesar de la especulación sobre el origen del coronavirus, de forma general, ha sido aceptada como una enfermedad nueva, con sus riesgos y, debido a que la sintomatología está ligada al de enfermedades respiratorias, se considera que puede ser atendida a partir del sistema frío-calor, presente en la medicina tradicional, con fuerte arraigo en la cosmovisión mesoamericana.

Esto ha permitido la utilización de la herbolaria tradicional, tanto en los aspectos preventivos como de atención de la enfermedad, cuando los síntomas no presentan cuadros de complicación, ni se requiere hospitalización u otro tipo de tratamientos médicos. La medicina tradicional no está sustituyendo a la medicina alopática, puesto que ésta última goza de gran relevancia para la población.

Diversos aspectos han permitido la continuidad de la medicina tradicional: la herencia cultural que reconoce su eficacia; la accesibilidad de los recursos, ya que es común que la gente tenga en sus solares alguna planta medicinal para los momentos en que se requiera; el aspecto económico, ya que es mucho

más accesible comprar o conseguir plantas medicinales que comprar medicamentos de patente o genéricos, incluso eso llevó a que en algunas poblaciones se estigmatizara a la medicina tradicional como una “medicina de pobres”.

El patrimonio biocultural de las comunidades indígenas y equiparables tiene varios aspectos que no se limitan sólo a la dimensión agroecológica. La subsistencia misma implica una valoración sobre el sentido de la vida y la salud. Ésta, en conjunto con la alimentación, son parte de una misma evocación de vida que se enmarca en las formas de aprendizaje y de aprehensión del entorno. En ese sentido, la medicina tradicional está relacionada con una cosmovisión integral: el entorno, la persona, la familia, la comunidad y otras entidades naturales y espirituales.

No sólo es importante el uso de plantas y animales, en el proceso de atención de enfermedades, sino también otros aspectos ligados a condiciones espirituales que atienden la relación de la persona y los entornos. Este tipo de aspectos suelen ser identificados por la mayoría de la población, lo cual marca también condiciones deontológicas que definen normas de acción humana.

Además de una cierta revitalización de la medicina tradicional, como alternativa para fortalecer el sis-

tema inmunológico, la pandemia por COVID-19 ha tenido otros efectos que han alterado los sistemas de valoración de la vida, la muerte y la convivencia social.

El aspecto social ha sido muy significativo, ya que en las comunidades indígenas y equiparables existen diversas normas de convivencia que implica acciones de apoyo expresadas de diversas formas. En el caso de los rituales mortuorios, la presencia de familiares y amigos suele ser importante para demostrar el apoyo moral y económico.

De manera general, podemos identificar diversos riesgos sanitarios que están vinculados a aspectos socioculturales. Una de ellas es la “sensación de seguridad” que la gente adquiere ante familiares y amigos. Hay una percepción menor del riesgo ante la gente que se conoce.

Si bien es cierto que puede haber personas que son potenciales transmisores del SARS-CoV-2, por su mayor exposición física en diferentes contextos, las personas cercanas a dichos potenciales transmisores mantienen una percepción de riesgo menor, por una condición de familiaridad. Esta confiabilidad provoca que la gente disminuya las medidas sanitarias.

Ante la contingencia por COVID-19 los gobiernos deben replantear las necesidades en materia de sa-

lud, ya que en una buena parte de las comunidades no se cuenta con el personal suficiente para su atención. En varios casos, los centros de salud local cerraron sus puertas, la atención es limitada o sólo atienden ciertas enfermedades.

Las personas con síntomas semejantes al del coronavirus son enviados a la clínica COVID más cercana, pero al encontrarse en condiciones de marginalidad, las comunidades indígenas, principalmente, se enfrentan a un problema económico, que amplía las limitaciones para la procuración de la salud; estos aspectos fortalecen las condiciones de vulnerabilidad.

De forma general, una política de atención de los riesgos generados por la COVID-19, así como otros riesgos pandémicos, deben atender las percepciones sociales de los diversos sectores sociales, no sólo en materia de salud, sino en sus perspectivas sobre la vida, la muerte, la convivencia, las relaciones comunitarias y con la naturaleza.

Eminentemente estos aspectos están anclados a diversos procesos sociales, económicos y políticos, no obstante, un acercamiento profundo a esta realidad compleja permitirá tomar acciones precisas que puedan ser efectivas para generar concientización de los procesos emergentes.

De igual forma, se requiere un programa de atención integral como estrategia ante riesgos sanitarios, como el generado por COVID-19, el cual debe enfocarse en la visión de salud intercultural e integral, es decir, fortaleciendo la infraestructura del sistema de salud nacional y de los estados, pero incorporando perspectivas de la salud en la que ésta sea concebida desde modelos de vida saludable en términos físicos, emocionales, espirituales y en relación con la salud de los entornos.

En esa tendencia, dicho programa debe complementarse con medidas que alienten la producción local, fortaleciendo los sistemas agroforestales tradicionales, tanto para conformar campos para la seguridad alimentaria, desde la presencia de policultivos, como la producción de alimentos orgánicos, libres de contaminantes, que aporten a una salud social y ambiental.

REFERENCIAS

Argumedo, Alejandro. s.f. Territorios bioculturales indígenas: Una propuesta para la protección de territorios indígenas y el buen vivir. [En línea] Disponible en: <http://www.internationalfund.org/documents/TerritoriosBioculturalesIndigenas.pdf>.

Bartra, Armando. 2020. "Resiliencia". La jornada del campo, 154: 2.

- Betancour, Alberto y Cruz, José (coords.). 2009. Del saber indígena al saber transnacional. México: UNAM.
- Boege, Eckart. 2008. El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. México: INAH/CDI.
- Chávez, Cristina, White, Laura, Moctezuma, Sergio y Francisco Herrera. 2017. "Prácticas curativas y plantas medicinales: un acercamiento a la etnomedicina en San Nicolás, México". Cuadernos Geográficos 56(2), 26-47.
- CEPAL. 2020. El rol de los recursos naturales ante la pandemia por el COVID-19 en América Latina y el Caribe. Consultado en: <https://www.cepal.org/es/enfoques/rol-recursos-naturales-la-pandemia-covid-19-america-latina-caribe>.
- CONEVAL. 2018. Informe de evaluación de la política de desarrollo social. Disponible en: https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/IEPSM/IEPSM/Documents/IEPDS_2018.pdf.
- Crutzen, Paul y Eugene Stoermer. 2000. "The 'Anthropocene'", Global Change Newsletter. 41: 17-18.
- Figueroa, David. 2020. El agua en la percepción mazahua: Ecofilosofía y narrativa de la naturaleza, Revista Trece, 78: 154:178.
- Gallardo, Juan. 2005. Medicina tradicional P'urhépecha. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Gorenflo, L. J., Romaine, S., Mittermeier, R. A. y Walter-Painemilla, K. (2012). Cooccurrence of linguistic and biological diversity in biodiversity hotspots and high biodiversity wilderness areas. En Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of América, 109 (21), pp. 8032-8037.
- INEGI. 2020. Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (Nueva Edición), julio a noviembre 2020. INEGI.
- Luque, Diana, Martínez-Yrizar, Angelina, Búrquez, Alberto, López, Gerardo, Murphy, Arthur. 2016. Complejos bioculturales de Sonora Pueblos y Territorios Indígenas. México: CIAD/ Red de Patrimonio biocultural de México.

Maffi, Luisa. 2007. "Biocultural Diversity and Sustainability" en: Pretty, Jules, (et al., eds.), *The SAGE Handbook of Environment and Society*, SAGE Publications Ltd, Trowbridge, 267-278.

Moore, Jason. 2013. "El auge de la ecología-mundo capitalista (I). Las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima". *Laberinto*, 38: 9-26.

Munguía, J., Sánchez, F., Vizcarra-Bordi, I. y Rivas, M. 2013. Algunas evidencias de los efectos del cambio climático en el medio rural. En Rivera, M. G. y Loza, M. (coords.) *Cambio Climático. Impactos y previsiones en el medio rural del Estado de México*. México. Universidad Autónoma del Estado de México/Miguel Ángel Porrúa, pp. 43-72.

Ogarrío, Jesús. 2020. "Los comcaac, muchas crisis, una sola esperanza". *Ojarasca, La Jornada*. 279: 12-13.

Oviedo, G. Maffi, L. Y Larsen, P.B. 2000. *Indigenous and Traditional Peoples of the World and Ecoregion Conservation: An Integrated Approach to Conserving the World's Biological and Cultural Diversity*. Gland: World Wildlife Foundation International/Terralingua.

Osuna, Lidia, Tapia, María. y Aguilar, Abigaíl. 2005. *Plantas medicinales de la medicina tradicional mexicana para tratar afecciones gastrointestinales*. Madrid: Universidad de Barcelona.

PNUMA. 2016. *Informe Fronteras 2016*. PNUMA, OMS, Banco Mundial.

PNUMA. 2020. Seis datos sobre la conexión entre la naturaleza y el coronavirus. Reportaje disponible en: <https://www.unenvironment.org/es/noticias-y-reportajes/reportajes/seis-datos-sobre-la-conexion-entre-la-naturaleza-y-el-coronavirus>.

RTPBM. 2018. *Diagnóstico de los Complejos Bioculturales de México: Bienestar comunitario y Derechos Humanos*. México: Red Temática Conacyt del Patrimonio Biocultural de México.

Toledo, Víctor. 2006. *Ecología, espiritualidad y conocimiento: de la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*. México: Editorial Jitanjáfora/ Universidad Iberoamericana/ PNUD.

Toledo, Víctor y Barrera-Bassols, Narciso. 2008. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria editorial.

Toledo, Víctor. 2016. "La ciencia y la defensa biocultural de México". Artículo publicado en el diario *La Jornada*. [En línea] Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2016/05/24/opinion/018a2pol>.

Urquiza, Uriel. 2020. "Pandemia, biodiversidad y biología sintética". *La Jornada Ecológica*, 231: 9-10.

ASENTAMIENTO ANCESTRAL EL
OLIVAR, TERRUÑO LAS
COMPAÑIAS, TERRITORIO TEKIRKE,
VALLE DE ELKI

Marcia Alejandra Albanes Cárcamo

"en el territorio de tekirke elegimos descansar, rodeados de cerros apus, rios, mar c y valles frondosos, latierra, la ipachay, nuestras pachamama. Hasta que un día ellos llegaron a usurpar y a interrumpir nuestro sueño en el mas allá....hakaq pacha, mundo de los muertos".

Soy mujer, lideresa, dirigente, educadora tradicional, elci, educadora indígena cultura y lengua.

Ceremoniante diaguita asentamiento sitio ancestral el olivar.

Perteneciente a la comunidad autónoma diaguita fuerza indígena tekirke de la serena.

Perteneciente a la red nacional diaguita, que agrupa organizaciones de todos los valles transversales que componen las localidades diaguitas, sus comunidades, asociaciones y organizaciones.

Ciudadana de las compañías. Por residir en ella desde el año 1972 que fue que la familia paterna. Liderada por la ñatitak mi abuela Dominga Espinosa Olivares llega a la compañía alta a asentarse con la familia desde la localidad de recoleta, Ovalle, valle del limari.

Desde pequeña sentimos la curiosidad de pertenencia y de provenir de algún pueblo originario. Y al saber la información por un familiar y acreditarlos. Nos dimos a la tarea de potenciarnos junto a otras hermanas de la cultura de nuestro pueblo diaguita. Así transcurrieron los años, llegando el 2015. Fecha en que se dio a conocer los hallazgos arqueológicos. Para nosotras (os) fue impactante ya que descubríamos historia oculta y muy develadora. Los llamamos ancestrales por todo lo que pudimos vivenciar *insitu* en el lugar del asentamiento sitio ancestral El Olivar.

Por otro lado nos vimos frente a la nula capacidad de un estado, gobierno para respetar a sus culturas ancestrales. Ha hecho difícil poder avanzar en nuestras demandas sin la debida institución que se haga cargo. Convenios firmados, no implementados. La buena fe que se acaba

Bajo el prisma, ante la modernidad y sus adelantos que es mucho más importante que el descanso ancestral de nuestras ancestras y ancestros preexis-

tentes de este territorio. Sin poder encontrar o concordar medidas en un justo equilibrio que pueda ser equitativo para ambas partes. Seguimos abogando por el respeto a su descanso eterno. Por ello resuena la propuesta de un parque ancestral ceremonial. Aunque a pesar de haber sido catalogados como seres sin espíritu. Carentes de respeto. En este contexto es que además de ratificar se apliquen convenios. Para que se puedan resguardar nuestros patrimonios ancestrales.

Convenio 169, el cual en sus artículos hace mención a la protección de pueblos indígenas.

Art. 6

1. Al aplicar las disposiciones del presente convenio, los gobiernos deberán:

- Consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente.

2. Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la

finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas.

Art.7

1. Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que este afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupaban o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.

Ha sido más importa el avance inmobiliario y las carreteras que el patrimonio indígena ancestral. Es valiosa, historia no contada en este rincón de chili. Llamado ancestralmente... lejano, distante, frio.

Actualmente somos chile. Tenemos países vecinos como Perú o Bolivia en donde su historia y patrimonio indigenas es bien contada, resguardada honrada y respetada. Aquí no.

Hemos hecho trabajo en tratar por los pocos medios que tenemos de recuperar, revitalizar. Visibilidad, resistir, informar como forma de lucha. Han sido años sin respuestas.

No se ha podido levantar propuestas por parte del pueblo diaguita. Se nos ha impuesto proyectos viales como solución al hallazgo.

Pequeña isla, una franja que debe quedar aislada entre 2 carreteras. Cualquier modificación o pensar en un desvío de la carretera no ha sido escuchada.

El sitio ancestral esta ubicado a 4 km al norte de la ciudad de la serena, en sector la compañía baja y cerca del sector caleta San Pedro. El área ocupa alrededor de 38 hectáreas aproximadamente.

El cementerio se ha destruido por el emplazamiento de cultivos agrícolas y desde hace 20 años construcción de barrios residenciales.

Habiendo escritos desde años anteriores nos sorprende su invisibilización. Cualquier otro país pondría su patrimonio ancestral indígena en un resguardo inmediato. Y se harían un proyecto que le dé realce a su cultura preexistente a su historia en que se basan los cimientos de su ciudad actual. Aquí no ha sucedido tal situación. Por lo cual nos encontramos como pueblo diaguita en la espera de respuestas concretas del estado. Y la postura del nuevo gobierno.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS “ASENTAMIENTO SITIO EL OLIVAR”

1882 investigador Jose Toribio Medina,
obra aborígenes de Chile.

1929 arqueólogo Samuel Kirkland Lothrop.

1950 Mary Shephend Slussen tesis doctoral sobre sitio El Olivar.

1935 Francisco Cornely fundador del museo arqueológico La Serena.

1947 se realiza trazado carretera panamericana proyectada en plan Serena, quedando al descubierto numerosos restos, confirmando presencia necrópolis.

Museo de historia natural de Concepción conserva 150 piezas del olivar, encontradas por Francisco Cornely.

RESEÑA COMO SUPIMOS DEL HALLAZGO

Como pueblo Diaguita nos enteramos a raíz de trabajadores que lo divulgaron el hallazgo e inmediatamente nos hicimos presente en el lugar negándose dicha información. Lo que ocurrió después fue que ante tantas evidencias se debió informar y permitir el acceso al lugar.

Señalar que desde el 2015 a la fecha hemos estado realizando gestiones en su resguardo y visibilización. Visitas *insitu* al lugar sin autorización y con autorización.

La primera vez realizamos una marcha caminada desde la plaza la serena hasta el asentamiento ancestral, tuvimos que esperar alrededor de 1 hora para que se nos permitiera la entrada. Pudimos observar presencialmente las excavaciones con relato de arqueólogos a cargo Sra. Paola Gonzalez y Sr. Cantarutti. También nos converso sobre el hallazgo arqueológico diaguita Sr. Javier Tamblay.

Posteriormente realizamos mesas con autoridades de esos años (2016). Se nos prometio por el intendente de esos años la posibilidad de visitar Arica para conocer resguardo momias de chinchorro, lo cual jamas se realizo.

En consecuencia ninguna resolución o propuesta que como pueblo nación diaguita pudiéramos aceptar.

La consulta indigenas que se debe hacer en estos casos, nunca se ha efectuado. Se ha solicitado en cartas, oficios, requerimientos ya que así lo dicta el convenio. De afectar alguna situación o medida a los pueblos indigenas en su territorio debe consultárseles su parecer, su pensamiento, sentir, voluntad.

En el 2018 recién se logra un fallo judicial que resuelve y dicta efectuar consulta indígenas al pueblo ancestral diaguita lo que hasta la actualidad. Al año en curso 2022, no se ha llevado a efecto.

Vulnerándose así, dictámenes judiciales. Que es lo que ha impedido ello. Que se espera porque no se ha realizado, es algo que nadie ha respondido y así hemos seguido esperando.

Más ello no ha detenido él seguir dándolo a conocer por las formas que se nos han dado.

Nuestra comunidad autónoma diaguita fuerza indígenas ha tomado acción, la de visibilizar el asentamiento ancestral el olivar.

Regresamos de pandemia con la clara convicción de volver a juntarnos y visibilizar un sector donde esta pasarela. La necesidad de realizar acciones concretas.

Todos los viernes desde hace 1 año ya, estamos reuniéndonos a honrar, conversar, junto al fuego y mate ancestral.

Realizamos un fuego humito ancestral, nos acompañamos a honrar a las y los ancestros (Os). Puchuscas (os) que descansan bajo este suelo y aún permanecen en esta tierra, en Ipachay, la Pachamama.

Acompañamos con flautones, flautas, piedras, tambores y danzamos alrededor. La ciudadanía ya sabe que los viernes estamos ahí.

Nos han apoyado algunas organizaciones, colectivos parte del sector.

Todo el que ha asistido puede dar fe de lo que sienten, estando en dicho lugar. Una paz, conexión única con los otros planos. Haciendo un momento especial, haciendo que compartan la experiencia y otras (os) hermanas (os) quieran visitar el lugar y participar de el y aunar lazos por un mismo propósito.

HEMOS REALIZADO

Cada viernes a la semana desde hace 1 año atrás 2021 a la fecha, hemos estado reuniéndonos en las tardes, como una forma de honrar a las (os) ancestras (os).

Lienzos, pinturas ancestrales, decorar, banderas ponpones, banderines.

El nuevo ciclo diaguita, inti raymi junio 21 de año nuevo indígenas de 2021

Humo ancestral para nuestro escaño reservado Eric Chinga Ferreira, convención constitucional.

Día de la ipachay, pachamama, 1 de agosto de 2021.

Reconocimiento pueblo nación diaguita, 28 de agosto de 2021.

Los guerreros del yastay, colectivo musica
Noviembre 1, "día de los ancestros". "uku pacha"
mundo de los muertos.

Solsticio de verano, diciembre de 2021. Celebra-
ción chakana, mayo 2022

Chakana hecha con piedras en "asentamiento si-
tio ancestral el olivar".

Almuerzos comunitarios en el sector de reunión
sitio ancestral el olivar.

Enseñanza de telar (vinchas) parte de nuestra ves-
timenta.

EDUCACIÓN

En la parte de la educación hemos hecho semina-
rios del tema de nuestro asentamiento. En pandemia
modalidad zoom.

La información que han dado las excavaciones en
cuanto al quehacer de

ANTECESORES

Actividades domesticas y productivas.

- Agricultores

- Tejedoras.
- Alfareros
- Orfebres
- Pescadores
- Meicos
- Chamanes

La forma de ritual funerario que les acompañaba al otro mundo. Lo cual no diferenciaba a los mayores de los menores.

- Jarros pato, kero, vasijas en adultos.
- Jarro zapato en infantes.
- Camelidos acompañando a adultos e infantes.

ESPIRITUAL

La conexión entre los mundos, sin separarlo. Ya que lo que utilizaban comían bebían y vestían les acompañaba en su viaje al otro mundo. Es así como los vestigios lo reflejan. Los ajuares funerarios y lo que les acompaña.

MEDICINAL

Semillas de plantas utilizadas en esos tiempos. Su alimentación, subsistencia y su medicina.

Seguimos en el resguardo. Y al acercarse un "nuevo ciclo ancestral". Un "nuevo año indígenas". "inti raymi" estamos atentas (os) a generar estas instancias de encuentro como forma de honrar el legado de nuestras (os) ancestras (os)

La resistencia de los pueblos es mantener, recuperar, transmitir, visibilizar, compartir su legado. Su sentir en ese fuego interno, en esa memoria ancestral dormida que una vez despierta se niega a irse sin dejar una huella, una semilla, una historia. Ese fuego ancestral que una vez se prende no se extinguirá hasta que nos reunamos con las (os) ancestras (os).

Y si por esas desventuras que nos ha tocado vivir a las (os) diaguítas nos encontramos sin ella. Siempre habrá un hallazgo que haga recuperar esa historia lejana...del ñauca. Es nuestro deber en nuestro honor.

Resguardarla para nuestra descendencia, ya que hemos sido privilegiados en vivir en estos tiempos en que se ha develado este hallazgo".

La participación de nuestro pueblo con profesionales que provengan de él mismo, es una premisa. Hacer un nexo para que el indigenas no se sienta desplazado en conocer estos hallazgos. Ya que toda información ha sido por informes, fotos, replicas. No hemos tenido posibilidad de ver, siendo los herederos directos de estos hallazgos. Su destino final avalar su cuidado y existencia. En los museos se guardan y resguardan celosos las joyas, vasijas, etc. Y solo profesionales y trabajadores tienen acceso a ellos. Hay también hay un desafío para cambiar esos lineamientos y protocolos.

ENTRE CULTURA Y PINTURA: TRES PUEBLOS ORIGINARIOS DEL ECUADOR

Fernando Represa Pérez

INTRODUCCIÓN

Arcos y flechas junto a otros objetos exhibidos en una construcción realizada con madera procedente del oriente amazónico. Un panel de gran formato completa el ambiente "ancestral" con las imágenes de una inmensa cascada y un niño shuar (Fotos 1 y 2). Esta escena, sin embargo, no tiene lugar en el territorio amazónico donde habita el Pueblo Shuar, sino muchos cientos de kilómetros al oeste, en plena costa central ecuatoriana. Concretamente, en una caleta de pescadores que actualmente es uno de los principales destinos turísticos del país: Puerto López, donde abundan restaurantes y hoteles fundados por viajeros y emprendedores procedentes de muy diferentes latitudes. Este es el caso del Nantu (luna, en lengua shuar), un hotel situado en pleno malecón que recibe a los huéspedes con una figura shuar tallada en ma-

dera (Foto 3). Elementos procedentes de la amazonía junto a otros del mundo global, como la wiffi, conviven en lugares de tránsito icónicos de la globalización como son los hoteles. El lugar y el “no lugar” (Augé, 1992) se fusionan sincréticamente en esta caleta de pescadores ahora destino turístico. Puerto López y el Nantu, metáfora y metonimia del emergente escenario global-local (Robertson, 2000; Robertson y White, 2004).



Figura 1.- Objetos shuar en Nanto 2020



Figura 2.- Panel shuar 2020



Figura 3.- Figura shuar. Nantu 2020

Este ensayo se plantea, así pues, desde los nuevos “panoramas” de mayor complejidad vinculados al proceso de globalización (Appadurai, 1990; Ribeiro, 2018) que implican progresivamente a los pueblos nativos, resignificando su experiencia colectiva en nuevos contextos tanto dentro como fuera de sus territorios ancestrales, donde están experimentando un incremento de la presión del proyecto económico global debido a la ejecución de (mega)explotaciones industriales, la proliferación de la minería (legal e ilegal), además de otros impactos socioculturales, que les están llevando incluso a la extinción física o cultural (Urquijo, 2020).

El presente texto constituye el primer avance de una investigación antropológica iniciada en el año 2019 con el objetivo de conocer la capacidad de resiliencia de los pueblos originarios que habitan en Ecuador ante el avance de la globalización y el desmesurado incremento de la presión sobre la “Madre Tierra” o “Pachamama”, que está siendo resemantizada - no solo por Occidente y los occidentales - en términos masculinos de recurso a extraer; teniendo presente, por otro lado, que no todos los impactos de la globalización son negativos, ni positivas todas las prácticas de los pueblos originarios.

En un momento de transformaciones territoriales, de crisis social y ambiental, los pueblos originarios en Ecuador enfrenan procesos tanto de “deshilachamiento” como de “rehilachamiento”, a partir de la incorporación de “otras fibras” de diferente composición y procedencia con las que se tejen nuevas formas y estilos de vida en los que el pasado queda, a menudo, relegado a la memoria de algunos de sus miembros o a la representación artística en alguna pared o calle de un espacio antaño parte de un paisaje vital cargado de significaciones para una cultura nativa o, si se prefiere, de una ontología relacional (Escobar, 2017).

En consecuencia con lo señalado y la necesidad de ofrecer una etnografía consecuente con los tiempos turbulentos que estamos viviendo, azotados por la convulsión social, económica y medioambiental (Stoller, 2021), esta inicial aproximación aparte de recoger un conjunto de observaciones y entrevistas, aspira a destacar ciertos matices relevantes apoyándose en algunas expresiones artísticas que pueden contemplarse actualmente en aquellos lugares donde otrora sus integrantes no eran objeto representado sino sujetos habitando un territorio revestido de múltiples significados, cotidianos o trascendentes. Compartimos, por tanto, las pretensiones del recono-

cido antropólogo Paul Stoller al respecto de lograr una etnografía abierta a incorporar recursos como los que nos proporciona el arte para mejorar la comprensión del comportamiento humano pero sin perder el sentido crítico. Producir, en definitiva, “una etnografía artística que muestre la inspiradora resiliencia de los seres humanos en el mundo” (Stoller, 2021: 20).

Teniendo en cuenta todo lo anteriormente expuesto y el elevado número de pueblos originarios que aún subsisten en Ecuador, nuestro itinerario etnográfico parte inicialmente de tres casos repartidos por la geografía del país: al sur-este las comunidades del pueblo Shuar asentadas en el Alto Nangaritza (provincia de Zamora-Chinchipe); en el centro-oeste, las del pueblo Tsa´Chila (provincia de Santo Domingo) y, finalmente, ya en la costa, las del Pueblo Manta (provincia de Manabí).

MINERÍA Y CONSERVACIÓN: SHUAR DEL ALTO NANGARITZA

Viajeros de todo el mundo visitan el Alto Nangaritza atraídos por un lugar de gran valor ecológico que conserva una de las masas forestales más biodiversa del mundo y donde aún subsisten comunidades nativas shuar, resistiendo ante la progresiva colo-

nización de tierras con fines agropecuarios y extractivistas en un contexto de necesidades básicas insatisfechas, desigualdades e inequidades territoriales. En una de esas comunidades, concretamente en Shaime, reside Miguel Kukush uno de sus fundadores allá por 1968 cuando se vieron obligados a tomar alguna medida ante las pretensiones de los colonos de “tomar la posesión de toda la zona y dejarles con 50 hectáreas”^[6].

Según explica, gracias al respaldo de la Federación Shuar de Morona Santiago, se movilizaron topógrafos y técnicos que les permitieron acotar el territorio shuar en 7.315 hectáreas^[7]. Tanto sus tierras ancestrales como la comunidad se legalizaron conforme a la normativa ecuatoriana. Posteriormente se creó la Asociación Shuar que abarca siete comunidades: Shaime, Mariposas, Napis, Chumpies, Miasi, Posas y Nayum^[8].

Mirando retrospectivamente hacia su cultura ancestral, Miguel Kukush señala que con la educación (formal) todo ha ido cambiado bastante^[9], “pero todavía la mantenemos para presentar eventos culturales, cuando vengan turistas, visitantes extranjeros, entonces (los miembros de la comunidad) se visten igual que antes”. Algunas prácticas, menciona, ya se han abandonado, como la construcción de casas re-

dondas de paja, y otras han quedado casi abandonadas como el uso de cerbatanas para cazar. En contraste, afirma, si continuamos con otros aspectos como el de la alimentación o la pesca con barbasco (un fruto con propiedades tóxicas), enfatizando que sus actividades económicas, como la tala de bosque para alojar sus pequeños cultivos o la ganadería, aunque son resultado de la influencia de los “hermanos mestizos”, sin embargo, tienen una orientación “sustentable”.

En la comunidad Shaime pudimos conversar con algunos de sus residentes y dirigentes constatando que, efectivamente, existe una afinidad cada vez mayor con los “hermanos mestizos” en su modo de vida y aspiraciones de futuro. Entre sus preocupaciones fundamentales, se encuentran ahora proporcionar una buena educación (formal) a sus hijos junto a otras relacionadas con el acceso a bienes y servicios.

Tan solo hallamos una vivienda circular, construida para eventos culturales, con algunas pinturas alegóricas a su modo de vida ancestral realizadas en sus paredes exteriores. Al verlas, recordamos las palabras de Miguel: cuando llegan los visitantes entonces nos vestimos igual que antes. De hecho, a la llegada a la comunidad nuestros amables anfitriones se lamentaron que no hubiéramos avisado con mayor antelación

para que pudiéramos disfrutar del espectáculo cultural. En las fotografías 4 y 5 puede observarse la única cabaña realizada conforme a la tradición shuar junto a la que se organizan eventos para los visitantes. Al lado, una construcción moderna con pinturas que rememoran su cultura.



Figura 4.- Cabaña auténtica Sahaime. Alto Nangaritza 2019



Figura 5.- Pintura junto a cabaña Shuar. Alto Nangaritza 2019

Aunque turismo es visto con grandes expectativas, los ingresos de la comunidad proceden principalmente de actividades como la agricultura, la ganadería, la pesca (cada vez más agresiva debido al uso de dinamita) y, últimamente, la minería, que acaso constituya un paso más en el distanciamiento de su cosmovisión tradicional.

De hecho, nos llamó mucho la atención las grandes retroexcavadoras que vimos remontando el Nangaritzza de camino a Shaime (supuestamente abandonadas). Su insospechada presencia es consecuencia de la incursión minera en busca de oro de algunos de los miembros de la comunidad, realizando dragas indiscriminadas en un río hasta no hace mucho considerado sagrado. En términos generales, sorprende el gran número de explotaciones mineras que existen (legales e ilegales) desde la cabecera del cantón hasta lo alto del Nangaritzza, que probablemente seguirán aumentando pues, según nos informaron, existen previsiones de explotación que contemplan extenderse a todo el territorio. En cualquier caso, parece que existe un giro en la actitud de los shuar hacia la minería, a juzgar por lo que señala Leonardo Maza (2011: 50) en relación con el importante rol que la población shuar ha jugado en el respaldo a las com-

pañías transnacionales que desarrollan actividades mineras a gran escala en los cantones de El Pangui y Yantzaza^[10].

A partir de nuestra experiencia de campo, podemos afirmar que se está produciendo un cambio en su estilo de vida, permeando las prácticas asociadas al consumo y el extractivismo. Entre sus preocupaciones ahora se encuentran las de poder cambiar de lavadora o comprar un televisor más grande. El giro al extractivismo no se percibe como una traición a su pasado, sino como una evolución ante las nuevas realidades e imperativos del presente. Asistimos, desde nuestro punto de vista, a una pérdida de las relaciones antológicas desde lo ambiental hasta lo espiritual o, al menos, a una reconfiguración sincrética entre lo global y local. En este sentido, tuvimos un largo y muy ameno encuentro con el sanador (Uwishint) de la comunidad, durante el que abordamos cuestiones trascendentes sobre la cosmovisión shuar y la curación. Su formación, nos señalaba, no se nutría solamente de los conocimientos transmitidos por un anciano Uwishint sino también de los conocimientos adquiridos en medios universitarios. La legitimación de su conocimiento ya no solo proviene de la tradición heredada sino también de una institución pública.

LA URBANIZACIÓN QUE NO CESA: TSA´CHILAS EN SANTO DOMINGO

De regreso hacia la costa nos encontramos con una situación muy similar de crisis ambiental y social que está afectando al Pueblo Tsa´chila, asentado en las estribaciones occidentales de la cordillera andina. Aunque otros Pueblos Originarios de la zona como Sigchos y Niguas, ya desaparecieron hace tiempo, los Tsa´chilas o "Colorados", tal como se les conoce popularmente desde la Colonia^[11], consiguieron resistir y mantener su integridad gracias a que su territorio quedó al margen de los intereses geoestratégicos del país hasta no hace mucho tiempo.

De hecho, la provincia de Santo Domingo se creó en el presente siglo: el 6 de noviembre de 2007. Este factor que operó inicialmente a su favor se volvió en su contra pues, a medida que avanzaba el "desarrollo", no solo se incrementaba la presencia de colonos en busca de caucho o tierras fértiles sino que el lugar pasó a convertirse en un destacado nudo de comunicaciones.

Finalmente, la capital de la provincia, Santo Domingo, ha pasado de ser un pequeño poblado a medio camino entre la cordillera y la costa, a ser uno de los principales núcleos urbanos de la nación confor-

mado por un aluvión de personas llegadas de muy diversos lugares.

El vertiginoso crecimiento socioeconómico ha dejado a los Tsa'chila en medio de una encrucijada de caminos, fragmentados, diezmados humana y territorialmente, prácticamente engullidos, en algunos casos, por la expansión urbana de la ciudad^[12].

El Pueblo Tsa'chila subsiste agrupado en ocho comunidades que albergan apenas a unas 2.400 personas Chigüilpe (318), Otongo Mapalí (207), Peripa (215), Poste (353), Búa (500), Cóngoma Grande (520), Naranjos (206), Filomena Aguavil (Tahuaza) (GAD municipal de Santo Domingo, 2015)^[13]. Algunas, según acabamos de indicar, se encuentran prácticamente a punto de ser absorbidas por la expansión urbana de la ciudad de Santo Domingo, como es el caso de Chigüilpe y Peripa donde sus pobladores nos recibieron con exquisita amabilidad, compartiendo ilusiones de futuro pero también grandes preocupaciones por las condiciones de vida que afrontan.

En el lugar nos encontramos ante una fuerte degradación ambiental, con ríos contaminados debido la proximidad de las tuberías de desfogue de la ciudad de Santo Domingo, obligándoles a abandonar la práctica de la pesca, que era una de sus fuentes principales de alimentación. Además, al avanzar el perí-

metro de la ciudad han quedado prácticamente en los suburbios, acechados por problemas de inseguridad, prácticas legales e ilegales que bordean sus comunidades preocupando seriamente a las familias y sus hijos, que deben cruzar por esa zona para poder llegar a los centros educativos y a la ciudad.

En este panorama de acorralamiento y precarización de sus condiciones de vida, los miembros de las comunidades tsáchilas están buscando en el turismo una de sus principales alternativas para negociar con la globalización sin perder sus raíces, su identidad. No es tarea fácil pues la presión del entorno es grande.

Quizás su espiritualidad pueda reflejar bien la coyuntura en la que se encuentran pues, en estos momentos, ofrece una doble dimensión. Por un lado, hacia el interior, porque los “pones”, sus sanadores o guías espirituales, siguen teniendo un gran peso en la articulación de la comunidad.

Por otro lado, hacia el exterior, porque ofrecen servicios de curación y adivinación (esotéricos) que tienen una gran fama a nivel local y nacional, además de ser parte destacada de su atractivo turístico. Así, dentro del recorrido turístico no falta la visita al espacio dedicado a sus ceremonias como uno de los más representativos de su cultura ancestral, que también

sigue siendo usado por los miembros de la comunidad.

En un hermoso poblado tsa'chila podemos visitar junto al espacio central ceremonial otros tantos que nos irán ilustrando sobre diversos aspectos del modo de vida: construcciones tradicionales, artesanías, música, danza, entre otros, integrando un recorrido interactivo que envuelve al turista en una cultura cada vez más alejada de su realidad cotidiana (Fotos 6 a 12).

Ahora bien, ese poblado solo aparentemente se encuentra habitado por ellos, porque realmente viven en otra zona contigua menos atractiva donde se visiten como cualquier otro ciudadano del mundo global.



Figura 6.- Parque cultural Tsachila 2019



Figura 7.- Pintura con escena tradicional Tsachila. 2019



Figura 8.- Pintura Tsachila. 2019



Figura 9.- Pintura Tsachila. 2019



Figura 10.- Pintura actividad pesca Tsachila. 2019



Figura 11.- Recorrido turístico Tsachila. 2019



Figura 12.- Escenificación Tsachila. 2019

GLOBALIZACIÓN Y TURISMO COMUNITARIO: EL PUEBLO MANTA

Las intersecciones entre turismo y cultura ancestral parecen cada vez más intensas, tal como veremos a continuación. El tercer caso nos devuelve al punto de partida en la costa central ecuatoriana: al cantón Puerto López, ubicado en el extremo sur de la provincia de Manabí, donde se encuentran las cuatro comunidades que integran el Pueblo Manta: Agua Blanca, Salango, Las Tunas y El Pital^[14] y donde la presencia de una de las Áreas Protegidas más extensas del país: el Parque Nacional Machalilla (PNM), ha jugado un papel muy relevante debido a las condiciones impuestas sobre la mayor parte de la superficie cantonal (62,19%)^[15].

Estas cuatro comunidades manteñas nos remiten a un interesante proceso de etnogénesis que culmina recientemente con su reconocimiento oficial en 2005. Sus promotores se sienten los herederos de una secuencia de asentamientos humanos que supera los 5000 años de antigüedad y alcanza su esplendor entre 800-1532 d.C., durante el denominado por los arqueólogos periodo manteño. Dicha etapa da nombre a una cultura nativa articulada en torno a Señoríos - en esta zona el de Salangome - como forma de organi-

zación socio-política, que destacó por sus habilidades para la pesca (especialmente de buceo para la captura y procesamiento del *Spondylus*), el comercio y la navegación en grandes balsas que les permitieron establecer rutas marítimas de larga distancia llegando, según la evidencia arqueológica, hasta la actual Baja California en México y a Chile, en la dirección opuesta, sin olvidar las rutas tierra adentro pues el *Spondylus* o Mullo, como lo conocían los Incas, era muy valorado en todo el continente como objeto ritual y sagrado vinculado a la fertilidad. (Norton, 1987; McEwan, 2003; Hidrovo, 2005).

Todo este dinamismo cultural colapsó con la llegada de los colonizadores, el consecuente desmantelamiento de las redes marítimas y su sistema productivo, así como por otros factores como las enfermedades, que provocaron un derrumbe sociodemográfico lamentablemente acompañado por un silencio en las Crónicas sobre el destino de sus pobladores, su denominación étnica o su lengua.

Aunque las informaciones son escasas, si hay constancia de las frecuentes incursiones de piratas en una zona periférica respecto a los nuevos centros de poder colonial que, parece, incentivó a una gran parte de la población indígena a concentrarse hacia el interior, en la cercana localidad de Jipijapa desde la

que, avanzado el proceso de colonización, surgirán reivindicaciones de un territorio supuestamente abandonado que, finalmente, desde mediados del XIX caerá bajo la explotación del régimen de Haciendas, quedando los pobladores como asalariados en las nuevas empresas agropecuarias hasta mediados del siglo XX, cuando resurgirán las reivindicaciones territoriales y tendrá lugar la constitución legal de las cuatro comunas entre los años 60 y 70 (amparándose en la Ley de Comunas de 1937) (Fauria, 1991; McEwan, 2003; Marcos, 2005).

Este proceso de lucha por el territorio se prolonga hasta la actualidad debido a la persistente concurrencia de diferentes intereses, bien de conservación o de especuladores inmobiliarios movidos por las expectativas del desarrollo turístico.

En este contexto de resistencia, la constitución del Pueblo Manta no deja de ser un hito fundamental en la defensa de sus tierras comunales. Aunque en el devenir histórico se perdieran rasgos culturales característicos como la lengua o la vestimenta, sin embargo, la pertenencia a un territorio permanece como elemento fundamental de este proceso de emergencia étnica en el mundo globalizado (Hernandez-Ramirez y Ruiz-Ballesteros, 2011). Esta vital importancia del territorio viene siendo enfatizada desde la experien-

cia de otros muchos pueblos, como el Arhuaco, en Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia) para el que la garantía de su existencia como indígenas se encuentra, precisamente, en la vinculación con su territorio ancestral (Zalabata y Naranjo, 2021), o la de una comunidad perteneciente al pueblo Mapuche en Chile, donde la restitución de un fundo en 2001 desencadenó la recuperación de su lengua y forma de vida propias (Viera y Pichún, 2021).

Un mundo global que puede operar, en fin, a favor o en contra de la integridad de las comunidades en función de las posibilidades para superar las amenazas y aprovechar las oportunidades.

En este sentido, el proceso de etnogénesis mantenido ha venido acompañado de algunos éxitos importantes como la habilidad para inclinar a su favor las políticas de conservación ambiental del Gobierno ecuatoriano que llevaron a la creación del Parque Nacional Machalilla en 1979, uno de los más grandes del Ecuador dada la destacada biodiversidad terrestre y marina existente en estos confines del Pacífico oriental, prácticamente en la línea equinoccial, a la altura de las Islas Galápagos.

Así, aunque inicialmente las pretensiones del PNM eran las de expulsar a todos sus habitantes y trasladarles a otra región del país, los comuneros de

Agua Blanca no solo consiguieron quedarse sino que llegaron al acuerdo de asumir la guianza de los visitantes al PNM dentro de su territorio. A tal efecto, establecieron un sistema de turnos equitativo para repartirse periódicamente dicha labor, incorporando, por tanto, la relación con la naturaleza como factor de cohesión interna.

En segundo lugar, también supieron aprovechar la movilidad científica internacional con la presencia de arqueólogos como Norton Preston o Collin McEwan, que realizaron importantes hallazgos en toda el área apoyando la creación de Museos arqueológicos "in situ" de gran trascendencia desde la dinámica comunitaria, de este modo, las excavaciones que se realizaron desde finales de los años 70 les permitieron volver la mirada hacia su brillante pasado, encontrando referentes para su reconstrucción identitaria^[16].(Fotos 13).(Hernandez-Ramirez y Ruiz-Ballesteros, 2011; Represa, 2017).



Figura 13.- Museo Arqueológico de Agua Blanca. 2019

Por último, habría que mencionar las oportunidades ofrecidas por los flujos globales, donde incluimos los apoyos de organizaciones internacionales, ya sea del ámbito indígena o de la cooperación al desarrollo y, especialmente, los relativos al progresivo incremento del turismo global, siempre en busca de paraísos exóticos o culturas perdidas, que fue aprovechado para activar propuestas de turismo comunitario, siendo precisamente Agua Blanca uno de los ejemplos frecuentemente citados en Latinoamérica.

A nivel cantonal, la demanda turística ha crecido significativamente en los últimos 20 años, registrándose en el año 2019 más de 146.000 turistas. De he-

cho, el turismo se está acercando a las actividades productivas tradicionales como la pesca, que todavía sigue siendo la más importante con un 34% de la población económicamente activa, pero ya se encuentra detrás con un 22%, siguiéndole el comercio (21%), el transporte (12%), la agricultura (7%) y la ganadería (4%). (GAD municipal Puerto López, 2020).

En este sentido, hay que señalar que la actividad turística presenta una destacable transversalidad en la población económicamente activa tanto a nivel de la cabecera cantonal y parroquial, donde se localizan el 83% de los establecimientos de prestación de servicios turísticos y comerciales, como también a nivel de las zonas rurales y comunitarias donde existe una considerable cifra de población económicamente activa vinculada al turismo “como guías nativos, rentadores de equipos de camping y cabalgata, artesanos, hospedaje comunitario y comida típica que se complementan con las actividades tradicionales como la agricultura, ganadería, cría de aves de corral, apicultura, recolección de tagua, entre otros” (GAD municipal Puerto López, 2020).

En nuestro caso, definitivamente, el turismo, reinterpretado como turismo comunitario, emerge como un factor fundamental en el proceso resiliente del Pueblo Manta, integrando los planos económico polí-

tico e identitario. En suma, nos encontramos ante un particular proceso de restitución de la relación ontológica a diferentes niveles, incluido el de lo sagrado, pues durante los últimos años un miembro de la comunidad de Agua Blanca se ha ido formando como shamán para poder prestar servicios de sanación y representar a la comunidad en actos públicos (Fotos 14 y 15).

La globalización no parece estar debilitando a los comuneros del Pueblo Manta sino, más bien, ofreciéndoles la posibilidad de imaginar un futuro con raíces ancestrales:



Figura 14.- Shaman de Agua Blanca. 2019



Figura 15.- Ceremonia con Shaman de Agua Blanca. 2019

“El Pueblo Manta es una entidad histórica y de raíces ancestrales descendiente de los Manteños que (...) expresa su libre voluntad de reconstruirse como pueblo indígena de raíces ancestrales” (Artículo 1. Estatutos del Pueblo Manta, 2005).

PINTURAS DEL PASADO, CULTURAS DEL FUTURO

A partir de la comparación de los tres casos propuestos durante nuestro recorrido por el Ecuador pluricultural, podemos observar flujos de ida y vuelta: de ciudadanos caminando hacia un estilo de vida

cada vez más global que va dejando atrás sus referentes culturales, pero también de ciudadanos globalizados por el devenir histórico que miran al pasado para encontrar su sentido de vida, reapropiándose de los testimonios que dejaron los antepasados que habitaron el lugar.

En la amazónica provincia de Zamora-Chinchipec, las comunidades shuar se fueron replegando hacia lugares recónditos como el Alto Nagaritza donde finalmente están siendo engullidas por el modelo civilizatorio dominante. En su capital, Zamora, el recuerdo de su muy reciente pasado shuar ha quedado reflejado en alguna escultura y pintura de gran tamaño estratégicamente realizada en la pared de edificios altos (Foto 16). Pero aquí termina todo.

Estas representaciones de la vida shuar han sido realizadas por artistas llegados expresamente de otros puntos del país, con fines ornamentales y a iniciativa de las instancias locales. “No identificamos a nadie en ellas, a ningún líder o personaje destacado para nosotros, no tienen representatividad, ni significado para nosotros”, se lamenta un miembro de la Federación Shuar, invitándonos a continuación muy cordialmente a visitar el Museo Shuar que recientemente se abrió cerca de la capital para darse a conocer y ser conocidos, como respuesta desde el em-

prendimiento turístico a la necesidad de adaptarse a los nuevos tiempos.



Figura 16.- Pintura mural Zamora. 2019

El turismo, por tanto, como alternativa económica ante la expansión globalizadora que les acorrala en sus propios territorios como en el caso de los Tsa'chila, que siguen luchando como pueblo para mantener su idioma, su manera de entender la vida, sin llegar a quedarse en mera estampa turística para el visitante. Negociando con la globalización para ofrecer un

producto que el público demanda, pero sin perder el universo simbólico que da sentido a sus vidas.

Los pueblos originarios expresan, sin duda, la relación ambigua del mundo globalizado entre las necesidades de producción y de conservación, enfrentando desafíos tanto endógenos como exógenos de adaptación y cambio en un contexto de crisis social y ambiental donde la agresiva depredación sobre los recursos del planeta coexiste con otras maneras de entender la vida y relacionarse con el entorno.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Eds.) (2009); *El Buen Vivir. Una Vía para el Desarrollo*. Quito: Abya-Yala.

Augé, Marc (1992): *Los "no lugares", espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Editorial Gedisa

Ayui Papue, Yankuam Raúl y Yankur Pujupat, Ukukui Toño (2014): *Modelo de autonomía y gobernabilidad de la Federación Interprovincial de Centros Shuar "FISSH", en el marco del Estado Plurinacional e Intercultural*. Tesis de Licenciatura en Gestión Pública y Liderazgo. Universidad de Cuenca.

Descola, P. (1993); *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros de la alta Amazonia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Díaz Benalcázar, Rita (2010): *La etnia tsáchila*. Gobierno Municipal de Santo Domingo. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador-FLACSO.

Escobar, A. (2017) Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana* 11 (1): 11-32.

Fauria i Roma, C.(1991). El Grupo manteño, proceso y desaparición: Una visión de la costa andina septentrional en el último periodo prehispánico y de su transformación después de la conquista española. Publicacions Universitat de Barcelona.

GAD Municipal Nangarizta (2011): Plan de Ordenación Territorial (PDOT) 2030

GAD Municipal de Puerto López (2020): Plan de Ordenación Territorial (PDOT) 2020-2025.

GAD Municipal de Santo Domingo (2015): Plan de Ordenación Territorial (PDOT) 2015-2030.

Harvey, D. (2005): El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión. Buenos Aires, Clacso, 99-129.

Hernandez-Ramirez, M.; Ruiz-Ballesteros, E. (2011). Etnogénesis como practica. Arqueología y turismo en el pueblo manta (Ecuador). *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 06 (02): 159-192. DOI:10.11156/aibr.060203

Hidrovo Quiñónez, T. (2005). El espacio cultural de Cancebí o Puerto Viejo y el "Sistema Umiña", pp 113-265. En Marcos, J. & Hidrovo, T.: *Arqueología y Etnohistoria del Señorío de Cancebí en Manabí Central*. Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí. Editorial Mar Abierto y Editorial Eskeletra. Quito.

Marcos, J.(2005): El sistema del tráfico del mullo a larga distancia, pp. 79 a 92. En: Marcos, J. e Hidrovo, T.: *Arqueología y Etnohistoria del Señorío de Cancebí en Manabí Central*. Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí. Editorial Mar Abierto y Editorial Eskeletra. Quito.

Maza Guamán, L.P. (2011): Realidad social del pueblo Shuar de la provincia de Zamora Chinchipe. Tesis de Magister en Gestión y Desarrollo Social. Universidad Técnica Particular de Loja.

McEwan, C. (2003). 'And the Sun Sits in His Seat': Creating Social Order in Andean Culture. Tesis Doctoral. Universidad de Illinois. Urbana-Champaign.

Norton, P. (1987): El Señorío de Salangone y la liga de mercaderes. En: Alcina Franch y S. Moreno Yáñez (compiladores): *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, Número monográfico 6: *Arqueología y etnohistoria del sur de Colombia y norte del Ecuador*. pp.131-143, Guayaquil.

Represa Pérez, F.(2017): Actitudes y percepciones de la población hacia la conservación de la naturaleza en el Parque Nacional Machalilla (Ecuador). Una primera aproximación etnográfica, pp. 91 a 102. En Vicente, T; García, María José; Vizcaíno T. (Eds.): *Antropologías en transformación. Sentidos compromisos y utopías*. Universidad de Valencia.

Ribeiro, G.L. (2018); *Otras Globalizaciones*. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa y Unidad Lerma. Ed.- Gedisa: México.

Robertson, R. 2000. Globalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad. *Zona abierta*, (92), 213-242.

Robertson, R.; White, K. E. (2004): *La glocalizzazione rivisitata ed elaborata*, pp. 13-41. En: F. Sedda (ed.), *Glocal. Sul presente a venire*, Roma: Luca Sossella Editore.

Stoller, P. (2021). El arte de la Etnografía en tiempos turbulentos. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 16 (01): 17-36. DOI:10.11156/aibr.160102

Torres López, V. S. (2010): *Construcción de un sistema de indicadores de sostenibilidad urbana: estudio de caso Santo Domingo de los Colorados*. Tesis de Maestría. Quito: Flacso-Ecuador.

Urquijo Pineda, M. Á. (2020); *El antropoceno: una revisión crítica desde los márgenes. La Amazonía como última frontera del proyecto económico global*. De Raíz Diversa. *Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, 7(13), 161-192.

Viera Bravo, P. y Pichún Collonao, J.(2021): El rol de las mujeres Mapuche en la lucha por la recuperación de la territorialidad ancestral frente al avance del monocultivo forestal Patricia Viera Bravo y Jamelia Pichún Collonao. Pp. 118-140). En Leyva Solano, X., Viera Bravo, P., Trigueiro de Lima, J. M., Velásquez Solís, A.C. (Coords.) (2021): De despojos y luchas por la vida. CLACSO. Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso Cooperativa Editorial Retos: México.

Zalabata L. y Naranjo Peña, E.R.(2021): Historias de luchas compartidas por la defensa del territorio Arhuaco y la salvaguarda del corazón del mundo ʘMʘNʘKʘNʘ (Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Pp. 95-117. En Leyva Solano, X., Viera Bravo, P., Trigueiro de Lima, J. M., Velásquez Solís, A.C. (Coords.) (2021): De despojos y luchas por la vida. CLACSO. Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso Cooperativa Editorial Retos: México.

LA REGIÓN YOREME-MAYO DEL NORTE DE SINALOA: AGROECOSISTEMA BIOCULTURAL EN RIESGO

Estuardo Lara Ponce

LA AGRICULTURA INDÍGENA

Aquellos primeros pobladores que se volvieron sedentarios, forjaron su destino al asentarse en fértiles valles, cerca de cuerpos de agua formidables, y lograron construir aquellas civilizaciones antiguas, que de algún modo hemos escuchado o leído de su esplendor y ocaso, como lo fueron las culturas maya, mexica e inca, estas últimas ya en tiempos tardíos. Ancestralmente la denominada agricultura tradicional, ha provisto de alimentos y diversos productos del campo que han sido utilizados por las familias para su subsistencia a lo largo y ancho del territorio de México.

Los grandes ecosistemas que se encuentran distribuidos en México como son los áridos, semiáridos, templados, tropicales y fríos, han sido ocupados y modificados por generaciones de agricultores que a

través del arte de sembrar la tierra lograron adaptarse a condiciones ambientales benignas, pero también a las difíciles y extremas que se interpusieron en su camino, como han sido aquellas regiones en las que prevalecen fuertes variaciones del clima, traducidas en escasa precipitación y elevadas temperaturas y donde existen diferentes tipos y diversas condiciones productivas de suelo. Así como lugares donde la disponibilidad de agua es permanente o intermitente, y las características del relieve van desde las áreas planas hasta las más abruptas.

Todos estos componentes de la naturaleza en su conjunto, son condiciones ambientales que jugaron un papel determinante en el origen y la práctica de la agricultura prehispánica, mucho antes de la llegada de los colonizadores europeos al denominado continente americano. En aquel tiempo, la caza de animales, la pesca artesanal, la recolección de frutos, la domesticación de plantas y el incipiente desarrollo de una tecnología propia, dieron lugar a un modo de vida y de aprovechamiento de los recursos naturales disponibles, que hicieron propio los primeros agricultores y sus familias, esa *praxis* y el conocimiento gradual del medio ambiente, se fue transmitiendo de generación en generación.

Esta es una de las razones clave para entender, porqué la agricultura de raíces precolombinas o indígena, ha sido y continúa siendo hasta ahora la clave fundamental para la sobrevivencia de pueblos, comunidades, ejidos, rancherías a lo largo del actual territorio mexicano y que por centurias ha prevalecido hasta ahora. La persistencia de los pueblos originarios, como de los campesinos en el siglo XXI, de practicar este tipo de agricultura para obtener los alimentos y bienes naturales de consumo diario, ha significado un cúmulo de logros de sabiduría ancestral se ha traducido en un gran reservorio de lo que algunos estudiosos han denominado como *patrimonio biocultural* propio de las regiones indígenas y campesinas y que permanece vivo en muchas áreas geográficas de México (Boege, 2008), como de otras del mundo entero.

El creciente conocimiento del entorno ambiental y el empleo como dominio de técnicas que los pobladores antiguos llevaron a cabo cuando incursionaron en el aprovechamiento de especies de animales terrestres y acuáticos mediante la caza y pesca hicieron posible la adaptación ambiental para su subsistencia. Los diversos y amplios ecosistemas de los que se fueron apropiando los grupos humanos ofrecieron una amplia gama de opciones alimenticias de la vida

silvestre que fueron la base alimenticia y de abrigo desde aquellos tiempos.

Si retrocediéramos el tiempo, los orígenes de la agricultura indígena datan desde la época de los primeros grupos humanos hace unos 7000 mil años, posteriormente cuando los primeros agricultores iniciaron el arte de sembrar la tierra y fueron capaces de domesticar especies nativas, y lograr con ello el sustento a sus grupos familiares; forjaron así una identidad cultural, que se fue extendiendo hasta alcanzar una considerable área geográfica de nuestro continente, y que es conocida hasta hoy día como Mesoamérica.

Las especies nativas que lograron domesticarse para uso alimenticio, no solo incluyeron granos comestibles como el maíz y frijol; la dieta se extendió a frutos como la calabaza, tomate, chile y con ello se dio pie a la agricultura de roza, tumba y quema, en donde la milpa se forjó como uno de los principales sistemas agrícolas alimentarios tradicionales.

Al mismo tiempo, el aprovechamiento de frutos de especies arbóreas como el aguacate, guaje, chicozapote, cacao, vainilla, así como la utilización de árboles maderables como la caoba y el cedro, sentaron las bases del manejo de la selva tropical por los antiguos mayas, y que al paso del tiempo configuró los princi-

pios técnicos de lo que actualmente se denominan como *sistemas agroforestales*, y en los que se integran por diversas especies arbóreas que han provisto múltiples usos, sea como madera para la construcción, leña, forraje, cerco, así también la base de innumerables utensilios de las viviendas antiguas, o en la creación de manufacturas artesanales en la vida cultural de muchos pueblos.

Otro logro alcanzado de la sabiduría ancestral, es la utilización de un vasto repertorio de plantas medicinales obtenidas del medio natural, y que se ha empleado para atender los males y dolencias de los pobladores y se tradujo en una aportación a la medicina tradicional indígena que los españoles lograron valorar cuando se registraron aquellas especies y recetas utilizados antiguamente y que se integraron en obras de gran relevancia como el Códice Cruz Badiano (Hernández-Ramírez, 2020), esta riqueza herbolaria se integró con el paso del tiempo en una naciente economía sustentada en valores de uso.

La economía indígena, alcanzó su esplendor en Tenochtitlán, capital del imperio mexica y corazón de Mesoamérica, cuyos pobladores originarios fueron atraídos por la abundancia de vida silvestre, la fertilidad de los suelos y la facilidad de trabajar en las laderas de la Cuenca lacustre de México, que de

acuerdo con Rojas (2004) es considerado como un sistema compuesto por cinco subcuencas que dio sustento a la aparición de un modo de vida sedentario y base de la agricultura indígena de aquellos tiempos, donde el peculiar sistema agrícola alimentario de chinampas se originó, y aun hoy subsiste como prueba de su trascendencia, a pesar de que por el crecimiento urbano y cambio de uso del suelo hoy se encuentre en riesgo desaparecer.

En 1521 esta Cuenca de México, localizado en el altiplano en lo que hoy es la capital de México, fue un centro de intercambio para todo tipo de mercancías en este enorme mercado regional, su descubrimiento por los invasores españoles cuando se aproximaban en su campaña de conquista, causo asombro a los europeos cuando lo vieron por primera vez, como lo relata el fraile Bernal Díaz del Castillo en sus crónicas de la conquista.

LA AGRICULTURA TRADICIONAL Y SUS BASES AMBIENTALES

Sin la menor duda, este valioso patrimonio de las artes agrícolas, la utilización y la apropiación de la naturaleza por los diversos pueblos nativos, logró fusionarse en aquellos tiempos de conquista y coloni-

zación europea, con los propios conocimientos venidos de occidente, convirtiéndose desde entonces en un enorme caudal de saberes, como fue para la agricultura indígena la incorporación del arado, los animales de tiro y semillas de cultivos como el trigo, arroz, cebada y diversos frutales

El surgimiento de una agricultura tradicional en amplias regiones del país, se comenzó a practicar de acuerdo a las condiciones ambientales de cada zona, desde la templada, la tropical, árida, costera y según las condiciones meteorológicas de temperatura y precipitación según la estación del año.

Los nichos de producción de alimentos son aquellos lugares donde los agricultores indígenas y campesinos han logrado emplear infinidad de conocimientos locales y adaptaciones empíricas tecnológicas que abarcan un gran abanico de opciones, que van desde los conocimientos y clasificación de las tierras y características propicias para los diversos cultivos que siembren, la selección y tipo de semillas nativas utilizadas para cada lugar de elección, lo que nos muestra que la selección de material genético a lo largo del tiempo ha logrado producir un amplio espectro de agrobiodiversidad, por ejemplo hay 59 razas nativas de maíz en México, lo que representa aproximadamente, el 20% de las razas registradas en

América; unas 150 variedades de frijoles, de las cuales sólo una tercera parte se encuentran en nuestro país; 15 variedades de calabazas con alrededor de 20 especies y subespecies, que en su mayoría crecen y se cultivan en México, y al menos 200 variedades criollas y 64 variedades domesticadas de chile, de acuerdo con lo reportado por la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad en México (CONABIO); siendo la planta del chile uno de los ingredientes alimenticios más representativas de la gastronomía nacional.

Todo esta formidable agrobiodiversidad contemporánea, es el resultado de la selección y cruce de plantas, por parte de los campesinos indígenas y no indígenas a lo largo y ancho de nuestro territorio durante siglos, y que dieron origen a otro de los sistemas agrícolas ancestrales más completos en lo alimentario y agroecológico, la denominada milpa, compuesta por los cultivos de maíz, frijol y calabaza, e incluso una especie de cultivo de raíz como el camote o la yuca.

En el mismo sentido, la ubicación espacial y temporal de las prácticas y labores agrícolas según la experiencia de los agricultores en sus comunidades de origen, se traduce en un conocimiento pleno de las épocas propicias para la siembra de los diferentes

cultivos, así como la puesta en marcha de medidas de mitigación ante los diferentes siniestros que se presentan, como para la sequía, el uso de plantas de ciclo de crecimiento corto, manejo y captación de agua de lluvia; para la inundación, el trazo de canales de desagüe, campos elevados y para hacer frente a la presencia de plagas y enfermedades, el uso de sustancias repelentes naturales, cultivos trampa, variedades criollas resistentes y en general labores culturales como deshierbes, limpieza de surcos y canales.

Precisamente el control cultural de las diferentes plagas que atacan a partes de las plantas, como la raíz, tallo, hojas, frutos, que se brindan desde la siembra hasta la cosecha, posibilitan una buena cosecha, y tienen como base el diseño y empleo de tecnología local, como instrumentos de campo adaptados para cada labor y requeridos en cada ciclo agrícola.

No menos importante, es el empleo de diversas combinaciones de cultivo que se llevan a campo en la parcela, y que corresponden con el hábito de crecimiento de las plantas sembradas, sean raíces, rastreiras, trepadoras, arbustivas, que arroja un exitoso arreglo topológico de plantas en policultivos.

La organización de las actividades de trabajo de campo en torno al proceso productivo de los cultivos,

da constancia de que en los agricultores tradicionales existe un abanico de estrategias para sortear los azares del tiempo, las inclemencias del clima, la presencia de plagas, enfermedades y hierbas indeseables, así como el ataque a las cosechas por animales dañinos. Una vez que se obtiene la cosecha, se busca a donde colocar los excedentes cuando estos se obtienen, y después de haber cubierto las necesidades familiares, siempre demandantes para su reproducción.

En suma con lo hasta ahora expuesto, podemos afirmar que en las comunidades indígenas y campesinas de México, sean estos agricultores, pastores, recolectores, jornaleros, subyace en lo individual pero también en lo colectivo, el empleo de la tecnología y saberes asociados, así como la custodia -sin proponérselo como tal- de un gran reservorio de especies nativas e introducidas (semillas, tubérculos, frutos, etcétera) que utilizan según sus prioridades y que se encuentran diseminados sin un orden aparente, en sus ejidos, comunidades, territorios, en otras palabras son recursos bióticos, que dan vida a sus paisajes culturales sean locales o regionales, y son la base de la agrobiodiversidad y anhelo de soberanía alimentaria.

Algunos datos que dan certeza de la gran riqueza cultural y ambiental de México, arrojan que nuestro

país ocupa el segundo lugar en importancia biocultural en el mundo, gracias a que posee el quinto lugar en biodiversidad, pues alberga el 10% de la diversidad biológica del planeta, y el cuarto en etnodiversidad, con 68 agrupaciones lingüísticas y 364 variantes; aunado a su agro-diversidad al ser Mesoamérica uno de los principales centros de domesticación de especies a nivel mundial (Toledo y Barrera-Bassols 2008).

En este sentido, es claro que las complejas conexiones entre las manifestaciones de la diversidad biológica, la diversidad agrícola y la diversidad lingüística se evidencian cuando se analizan a una escala determinada como podría ser regional, donde se puede encontrar legados tangibles y concretos de ese intenso proceso de relación recíproca entre naturaleza y cultura.

En consecuencia, no puede abordarse la conservación del capital natural, ni se puede aspirar al paradigma de la sustentabilidad en las actividades humanas, si no se considera el componente humano, específicamente su diversidad cultural.

Sin la menor duda, el estudio del complejo de prácticas-conocimientos-creencias de los pueblos indígenas y campesinos respecto a la cubierta de vegetación, a la diversidad biológica y agrobiodiversidad del país, así como de los servicios ecosistémicos

como el caso del agua, la conservación de la diversidad biológica o captura de carbono, mantenimiento de los suelos, etcétera, que aportan sus territorios, se ha perfilado como un conjunto de temas centrales de interés para nuestro país, que requiere de la generación de estrategias nacionales para fortalecer las comunidades de los pueblos indígenas en sus prácticas de conservación biocultural en sus mismos lugares de origen (Boege, 2008).

LOS YOREME-MAYO DEL NORTE DE SINALOA

En el noroeste de México en las áreas de trópico seco y semiáridas habitan los actuales yoreme-mayo, integrantes de la familia lingüística yutonahua, misma que agrupa a otros importantes grupos étnicos que habitan esta amplia región geográfica como son los Yaquis y los Mayos. Por tanto, de todas las etnias que había en Sinaloa antes de la llegada de los españoles, la población indígena oriunda se reduce hoy a los yoreme-mayo, quienes mantienen principalmente la herencia cultural de los llamados cahitas (CDI, 2009).

De acuerdo con la tradición oral de los yoreme, la palabra mayo significa "la gente de la ribera". En este sentido, los mayos se reconocen a sí mismos como Yoremes: "el pueblo que respeta la tradición"; en

contraposición, al hombre blanco le llaman Yori: "el que no respeta" (CDI, 2009). Según estudiosos como Carpenter (2007, citando a Ribas 1944), los antiguos yoremes fueron grupos que tenían en común costumbres, formas de subsistencia, casas, armas y danzas. Según sus cálculos, en la época precolombina existió una población de 30 000 personas que vivieron en asentamientos distribuidos en ambos márgenes del río Mayo, y seguramente también del río Fuerte.

En aquel tiempo la práctica de la agricultura de temporal era lo habitual, los habitantes de la planicie costera y de las tierras altas dependieron de la creciente de los ríos más importantes de la región, esta situación ambiental única generó procesos de sedentarización y el inicio de asentamientos poblacionales estables conocidos como rancherías o poblados temporales, que eran ocupadas en distintas épocas del año, como verano o invierno según las condiciones climáticas.

El aprovechamiento de los ríos como el Mayo y el Zuaque (hoy conocido como el río Fuerte), fueron de enorme importancia en el desarrollo de la agricultura regional, que transitaria a la de riego mucho tiempo después, con lo que se consolidaría el establecimiento de núcleos poblacionales relevantes de agricultura

intensiva sin abandonar el sistema de rancherías (Rentería y Mora, 2013).

Aunque algunos grupos humanos de la planicie eran agricultores de medio tiempo o aprovechaban extensamente los recursos marinos; los integrantes de estas sociedades agrícolas también realizaban actividades de caza, pesca y recolección, y con ello ampliaban el abanico de opciones de apropiación de los recursos bióticos y abióticos que ofrecía el ambiente.

De acuerdo con los trabajos de Carpenter (2007), Rentería y Mora (2013), ellos mencionan una lista de los recursos naturales utilizados por los antiguos mayos, en los que figuran diversas especies de ambiente extremo que los rodeaba.

Por ejemplo, el consumo de la fauna no solo incluía animales domésticos, sino también a animales del monte, los cuales proporcionaban cuero y alimento; para complementar la dieta de consumo de proteínas, los pobladores se abastecían con diversos peces y mariscos obtenidos de los cuerpos de agua como los ríos Mayo y Zuaque.

El ancestral aprovechamiento múltiple que ofreció la naturaleza a las poblaciones indígenas de entonces, tuvo como base el caudal de conocimientos que se iba acumulando del uso de la vegetación y de la fauna regional, lo que significa en su conjunto una

estrategia para hacerse de provisiones de alimentos y otros beneficios durante el ciclo anual. De esta manera las sociedades de entonces, hicieron frente a los problemas ambientales de un clima caluroso, a través de procesos de adaptación que aseguraban la subsistencia, acciones que significaron todo un reto para los pobladores, basta decir que, la búsqueda de protección de la radiación solar durante el día y durante las bajas temperaturas en la noche, siguen siendo condiciones habituales de las zonas áridas y semiáridas del noroeste.

Las fuentes de abastecimiento de agua significan el bienestar de las poblaciones humanas. Las culturas de ambientes secos a desérticos desarrollaron técnicas para almacenar y manipular el recurso hídrico, y aprovechar así a la vegetación y fauna asociada a los márgenes de los grandes ríos Mayo y Zuaque.

Como lo he mencionado en apartados anteriores, la apropiación y manejo del agua no fue en las proporciones que alcanzaron los pueblos asentados en cuerpos lacustres de occidente como los Purépechas, o en la Cuenca de México que gracias a la abundancia de recursos naturales se propició el desarrollo de poblaciones que se convirtieron en grandes ciudades como fue el caso de México Tenochtitlán (Rojas, 2004).

La diferencia cultural propia de Mesoamérica, contrasta con la presencia de los pueblos del noroeste avezados en el arte de la pesca y el aprovechamiento de la flora ribereña de los bosques de galería, matorral xerófilo y la selva caducifolia o seca de Aridoamérica. Siendo estos recursos naturales hasta ahora una fuente invaluable de provisiones para las comunidades ribereñas y de los valles agrícolas del norte de Sinaloa.

Con el paso de los siglos en lo que fue el amplio territorio de los cahitas, las comunidades yoreme-mayo que se establecieron en los márgenes del río Zuaque, por influencia de las misiones jesuitas, fueron beneficiadas en el marco de la política de irrigación por la construcción de grandes obras hidráulicas, que se iniciaron en la década de los cincuenta en el valle del Fuerte. Por aquellos años, la Secretaría de Recursos Hidráulicos, construyó dos presas regionales la Miguel Hidalgo y la Josefa Ortiz de Domínguez.

Aun cuando esta infraestructura, ha aportado grandes beneficios y permitió el despegue económico de la región, no fue suficiente para el control de las inundaciones en virtud de las crecientes de las aguas procedentes de Sonora y Chihuahua, originadas por la influencia de los fenómenos meteorológi-

cos estacionales que siguen presentándose aún hoy día.

Algunas localidades indígenas asentadas en territorios bajos, tuvieron que ser desplazadas debido a la construcción de otras obras de infraestructura hidráulica, como es el caso de la Central Hidroeléctrica Luis Donaldo Colosio también conocida como Presa Huites, que es un embalse artificial construido y terminado en 1995, sobre el cauce del río Fuerte en el municipio de Choix. Su construcción se fincó con el propósito de captación de agua pluvial, de escurrimientos y como medio para el control de avenidas, para utilizarla en riego y en la generación de energía eléctrica, sin embargo, su construcción no fue del todo satisfactoria, y fue así que se construyó otra presa adicional, que permitiera un control más adecuado de las avenidas de agua y ampliara la superficie irri-gable.

La justificación de la construcción de dicha presa, se basó de acuerdo con información pública por las frecuentes inundaciones a las que por muchos años se enfrentaron los agricultores del valle del río Fuerte, como de los habitantes de comunidades, poblados y hasta las ciudades en crecimiento de la región norte de Sinaloa, puesto que estos fenómenos naturales dejaban grandes perjuicios económicos y en ocasio-

nes, incluso la pérdida de vidas humanas (Wikipedia, 2021).

El impulso del modelo de modernización agrícola de altos insumos y de gran relevancia productiva en los valles de potencial agrícola del noroeste, fue impulsado por la política agrícola nacional desde la década de 1960, y aunque no está en duda el gran beneficio en la economía agrícola a gran escala; ambientalmente quedó de manifiesto su fuerte impacto negativo en la biodiversidad y equilibrio de los ecosistemas. Este modelo de desarrollo agrícola regional, ha contrastado de origen con el modelo tradicional de aprovechamiento de la agricultura de los recursos naturales, que es propio de los pueblos como los yoreme-mayo y de muchos otros pueblos indígenas y campesinos en México.

En la actualidad, las comunidades yoreme-mayo comparten el territorio que ocuparon sus ancestros, con poblaciones mestizas denominadas *Yoris*, así como con otros grupos étnicos migrantes que fueron estableciéndose en el norte de Sinaloa con el paso del tiempo.

Los procesos vertiginosos de cambio social, económico y tecnológico de las últimas décadas en los valles fértiles y áreas costeras en el norte de Sinaloa, han repercutido en el modo de vida de los yoreme -

mayo; ellos al igual que otros grupos indígenas del noroeste de México, como son los yaquis, tepehuanos, rarámuris, y otros pueblos indígenas de la región, se encuentran presionados en su entorno regional y en sus relaciones socioculturales con las poblaciones mestizas con las que conviven. Además de que el entorno regional como es el municipio de Ahome, está siendo presionado por los megaproyectos como el gasoducto y la polémica planta fertilizadora en Topolobampo (Vega, 2021), aunque otros como la planta hidroeléctrica en San Miguel Zapotitlán también en Ahome, tienen mejor perspectiva.

Por otra parte, no menos importante es la paz social de toda la región norte de Sinaloa, la cual también se ha visto afectada debido a la compleja problemática derivada del fenómeno social del narcotráfico, cuyas consecuencias socioeconómicas han repercutido en los diferentes sectores sociales y productivos de las comunidades rurales y urbanas, y que en las primeras se acentúan problemas relacionados con el territorio en donde el desplazamiento forzado de familias, sobre todo de la sierra ha sido en años recientes recurrente y algunos municipios con presencia indígena como Choix y Sinaloa de Leyva se han visto afectados por esta situación.

EL PATRIMONIO BIOCULTURAL DE LOS YOREMES Y YORIS

El pueblo Yoreme-Mayo, habita actualmente parte del sur de Sonora y en la región norte del estado de Sinaloa, en esta última área con una población estimada en 24 mil personas diseminadas en las comunidades que se distribuyen en los municipios de Ahome, El Fuerte, Choix, Sinaloa de Leyva, Guasave y Angostura, cuyos municipios representan a su vez, el área de influencia de la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM).

La UAIM es una institución intercultural asentada en el norte de Sinaloa, su vida educativa es de alrededor unos 20 años y desde su origen ha existido un compromiso por atender al sector estudiantil de escasos recursos originarios precisamente de zonas rurales e indígenas no solo del norte del estado, sino de quienes provienen de diversas regiones del país.

Dentro de la notable oferta educativa que se imparte, se encuentra el Programa Educativo de Ingeniería Forestal, el cual se imparte a jóvenes estudiantes desde hace más de una década.

En sus inicios los trabajos académicos fueron de corte convencional en el área disciplinar de las ciencias forestales. Sin embargo, posteriormente y en ra-

zón de que la UAIM es una institución intercultural, en la que sus estudiantes provienen de regiones de biodiversidad y diversidad étnica, fue que se reorientaron las acciones y trabajos de investigación con un enfoque disciplinar etnoecológico acorde con el paradigma de atención a los saberes y prácticas de los diferentes pueblos originarios, en particular los de la gran región noroeste del país, que como ya he descrito líneas previas es de enorme trascendencia biocultural.

La perspectiva de trabajo orientada entonces, se fue integrando de manera multidisciplinaria y se impulsó por académicos de la plantilla de profesores de la carrera, así como de la vinculación con instituciones educativas nacionales como la Universidad Nacional Autónoma de México, el Colegio de Posgraduados y la Universidad Autónoma de Chapingo. Estos acercamientos de vinculación desde el 2011, fortalecieron trabajos iniciales como la exploración etnobotánica con médicos tradicionales de origen Mayo en los municipios de Ahome y El Fuerte.

De manera cronológica podemos mencionar que, en el 2012, se logró apoyo de un proyecto de la Secretaría de Educación Pública (SEP) para llevar a cabo una aproximación al uso de especies forestales de los Mayo Yoreme en la localidad de Capomos, El Fuerte.

En esta aproximación se contó con apoyo de estudiantes del Programa de Ingeniería Forestal Comunitaria que imparte la UAIM en la Unidad Choix de dicho municipio. Posteriormente, en el año 2013 con apoyo de fondos de también de la SEP, se continuó con una exploración preliminar de la fauna local en comunidades de la región. Estos trabajos concluidos examinaron una parte del amplio conocimiento del ámbito agroforestal y etnozoológico local donde los integrantes de las localidades, así como de sabios locales que compartieron conocimientos relevantes de estos recursos, estos resultados plantearon a su vez nuevas interrogantes y se detectaron problemas culturales y ambientales en el entorno regional.

En razón de los hallazgos de los primeros trabajos se formuló el proyecto:

“Patrimonio biocultural de los Yoremes y Yoris del norte de Sinaloa: recursos naturales, conocimientos tradicionales y prácticas productivas”, el cual fue apoyado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Los principios que orientaron este proyecto fue primeramente el estudio del patrimonio biocultural de los yoreme-mayo que habitan varias comunidades de los municipios de Ahome, El Fuerte, Choix y Sinaloa de Leyva; que se sustenta en el aprovechamiento de los recursos naturales de la región, entendidos

estos recursos naturales como los elementos abióticos como clima, agua y suelo, y su relación con los elementos bióticos como la vegetación maderable, no maderable y la fauna.

Los hallazgos en los trabajos de campo, sostienen la tesis de que el patrimonio biocultural de los yoreme-mayo, tiene como base los conocimientos tradicionales y las prácticas productivas de este grupo indígena como de diversas poblaciones equiparables de la región norte de Sinaloa, y que en conjunto actualmente son poseedores de una memoria transgeneracional y custodios naturales que continúan contribuyendo en la práctica, a la generación de conocimiento necesariamente útil para la conservación de la diversidad biológica, agrícola y cultural de una vasta zona territorial del noroeste de México.

Tabla 1. Estudios de los recursos etnoforestales y su aprovechamiento en la región yoreme-mayo del norte de Sinaloa

Estudios regionales	Especies relevantes	Usos
Aspectos Forestales, Agrícolas y Socio-Culturales de San Javier, Choix, Sinaloa Mayo (2018).	<i>Acacia cochliacantha</i>, <i>Prosopis juliflora</i>, <i>Psidia mollis</i>, <i>Pennisetum ciliare</i> y <i>Guazuma unimifolia</i>.	Medicinal, consumo humano, ornamental, artesanal, forrajero, combustible, doméstico y para la construcción.

<p>Uso y aprovechamiento de recursos forestales Los Capomos, El Fuerte, Sinaloa (Rosales 2014).</p>	<p><i>Aristolochia quercetorum</i>, <i>Randia echinocarpa</i>, <i>Prosopis juliflora</i>, <i>Lysiloma divaricata</i> y <i>Caesalpinia platyloba</i>.</p>	<p>Medicinal, consumo humano, ornamental, artesanal, forrajero, combustible, uso doméstico y las construcciones.</p>
<p>Diversidad y estructura de la vegetación asociada al Río Fuerte, Sinaloa (Moreno 2017).</p>	<p><i>Pithecellobium dulce</i>, <i>Prosopis juliflora</i>, <i>Salix babylonica</i>, <i>Leucaena leucocephala</i> y <i>Acacia farnesiana</i>.</p>	<p>Medicina, combustible, alimento, madera y forraje.</p>
<p>La agricultura y los recursos forestales utilizados por los yoremes-mayo del municipio de Sinaloa (Cota 2017).</p>	<p><i>Populus mexicana</i>, <i>Caesalpinia platyloba</i>, <i>Cercidiummicrophyllum</i>, <i>Pennisetum ciliare</i> y <i>Acacia farnesiana</i>.</p>	<p>Leña, elaboración de postes para uso agrícola, extracción de madera, obtención de forraje, medicinal y alimentos.</p>
<p>Diversidad florística y estructura de tres tipos de vegetación, y su relevancia cultural en san Blas, El fuerte a Ocoroni, Sinaloa de Leyva (García 2019).</p>	<p><i>Acacia cochliacantha</i>, <i>Lysiloma divaricata</i>, <i>Hintonia latiflora</i>, <i>Caesalpinia platyloba</i>.</p>	<p>Alimenticio, leña, madera para estación y medicinal.</p>

Por tanto, hablar de la memoria biocultural yoreme-mayo implica referirse a un patrimonio biocultural, dimensionado en un espacio determinado de-

nominado territorio, dentro del cual se describen dos componentes básicos:

a) Los recursos naturales bióticos (fauna, vegetación y hongos) intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y de utilización según patrones culturales, y

b) Los agroecosistemas tradicionales y la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fito y zoo-genéticos desarrollados o adaptados localmente, con especial énfasis en los solares, huertos familiares, sistemas agroforestales y sistemas agrosilvopastoriles y de traspatio, así como otras formas de producción o aprovechamiento comunitario.

Por otra parte, hay dos conceptos que dan contexto a los yoreme-mayo en sus territorios originales, y estos son:

La cultura entendida originalmente como “el todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualquier otro hábito(s) y capacidad(es) adquirido(s) por el hombre como miembro de la sociedad” (Tylor, 1871); y la etnia, que se considera como una agrupación de individuos que comparte un mismo lenguaje, una religión, una experiencia histórica, creencias, valores, hábitos, costumbres y normas; y que por ello se distingue de otras agrupaciones.

Un rasgo cultural de toda etnia por tanto, es el idioma, que es el principal instrumento de comunicación utilizado por los individuos, y necesario para desarrollar, mantener y transmitir el conocimiento generado en la práctica cotidiana, como es su trascendencia en el ámbito ecológico, donde los lugares o sitios geográficos de los paisajes culturales, conocidos en muchos casos por medio de las toponimias, son sin duda referentes para ubicar donde habitan, usan y se han ido transformando los ecosistemas en agroecosistemas tradicionales.

Sin embargo, como lo señala Boege (2008), cuando se pierde un idioma desaparece el conocimiento cultural de las relaciones humanas, los saberes ambientales, las formas de vida y las concepciones del mundo de sus hablantes.

Lo descrito anteriormente es aplicable para los yoreme-mayo. El idioma español es la lengua que predomina en el área de influencia de la UAIM, el monolingüismo yoreme por tanto, se ha venido reduciendo, y queda actualmente restringido a la población de mayor edad.

Entre las causas de esta lenta pérdida de la lengua yoreme-mayo como factor de identidad en las comunidades, se encuentra el impulso que se brindó

al modelo neoliberal durante las últimas tres décadas, el cual se basa en el libre mercado y la competencia.

De igual manera, la convivencia con los mestizos o *yoris* en la misma estructura productiva regional, así como el falso sentimiento de “desprestigio” que representa para muchos jóvenes hablar la lengua de sus abuelos. Esta situación sin duda acentuada en las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI, ha repercutido en la pérdida de la identidad yoreme, como de su memoria biocultural; es decir, toda la experiencia aprendida y perfeccionada colectivamente de saberes transmitidos de generación en generación, se encuentran en circunstancias de riesgo.

Los estudiosos mencionan que del encuentro de las culturas autóctonas y los españoles, así como de la labor de los primeros misioneros jesuitas a finales del siglo XVI, surgieron las manifestaciones culturales incorporadas por los Yoreme y que en la actualidad perviven en las conocidas representaciones llenas de sincretismo en torno a danzas de venado, pascola y matachines (Aceves, 2007; Boege, 2008); estas fiestas colectivas se realizan anualmente en los 28 centros ceremoniales que se encuentran distribuidos en los municipios donde hay comunidades yoremes, y en cuyos días festivos por ejemplo de semana santa, se aglutina una enorme asistencia social de la región y

de otros lugares, en un contexto sin duda de intercambio intercultural en toda la extensión.

LA REGIÓN YOREME MAYO: AGROECOSISTEMA BIOCULTURAL

En el 2018, la Red Temática del CONACYT sobre el Patrimonio Biocultural (RTPB), realizó el Diagnóstico de los Complejos Bioculturales de México: Bienestar comunitario y Derechos Humanos. De acuerdo con este diagnóstico, se determinó que existe una conexión entre diversidad cultural, lingüística y ambiental, que marca una relevancia biocultural en nuestro país. Los territorios y pueblos indígenas, por su alta intensidad biocultural, son zonas estratégicas para la seguridad nacional en materia hídrica, ambiental, alimentaria y climática, a partir de la captación de agua, la biodiversidad y sus estados de conservación, sus zonas de enfriamiento en el contexto del cambio climático, y por sus reservorios fitogenéticos y de agrobiodiversidad.

El diagnóstico identificó la trascendencia de las economías comunitarias que están compuestas por diversas dimensiones, principalmente ligadas a la producción agropecuaria y forestal que se relacionan con las ocupaciones de perfil biocultural.

Estos aspectos de los pueblos indígenas y comunidades equiparables es un concepto que refiere a los grupos etnolingüísticos de México o pueblos originarios, los cuales habitan en variedad de modalidades, en coexistencia con comunidades mestizas campesinas, o en situaciones urbano-rural y migratorios temporales.

Esta situación genera una compleja relación de actividades de producción local y regional, que se vinculan a las formas de interacción con el entorno, a partir de normatividades locales y conocimientos y saberes ancestrales que han generado sistemas de integración con el ambiente, a partir de diversas prácticas de trascendencia cultural.

Por lo que, con base en lo anterior, la región biocultural yoreme se define como un sistema de componentes sociales y ambientales, que a su vez se integra y opera como un gran sistema regional localizado en un contexto geográfico determinado y que abarca los seis municipios del norte de Sinaloa, donde se localizan las comunidades yoreme como las equiparables.

Esta área estuvo cubierta por diferentes tipos de vegetación adaptadas al ecosistema semiárido, entre las más dominante esta la denominada selva seca y que es representativa dentro de la cosmogonía de los

yoremes como el mundo del monte o el *juyyania*. Las selvas secas comenzaron a desplazarse junto con las actividades propias de la agricultura tradicional paulatinamente.

Los orígenes del cambio de uso del suelo, se remonta de la época colonial hasta las haciendas y grandes latifundios que existieron en el noroeste de México, y en donde muchas generaciones de campesinos e indígenas laboraron en condiciones de explotación laboral, discriminatorias y desiguales. No obstante, estas serias dificultades, las porciones de terreno que quedaban en sus manos y trabajaban familiarmente, fueron las que fortalecieron la práctica y conocimiento de la agricultura tradicional a través de las generaciones.

Con la llegada de la revolución industrial a nuestro país, prácticamente al inicio del siglo XX, y posterior a la revolución mexicana. Se dinamizó el empleo de combustibles fósiles, la sustitución de la mano de obra por las máquinas, la migración del campo a la ciudad y el impulso al campo mexicano por políticas y un modelo de desarrollo económico de corte capitalista.

Para la década de los cincuenta en adelante del siglo pasado, los avances en las ciencias agrícolas hicieron posible el surgimiento de la denominada "re-

volución verde”, que junto con las grandes obras hidráulicas, el surgimiento y fortalecimiento de instituciones de apoyo económico al campo y de instituciones de investigación, junto con asesoría técnica y extensionismo para el agro mexicano, detonaron el impulso a modelos de desarrollo rural y sus variantes, por lo que se pensó en la esfera política de México, que se lograría alcanzar un nivel de desarrollo agrícola semejante a los países desarrollados, y arribar a la soberanía alimentaria con el fortalecimiento de una agricultura de tipo empresarial y productiva

La tierra como parte del territorio que es el componente de identidad cultural en todo pueblo, es quizá el problema principal que más ha impactado a los yoreme-mayo, pues las condiciones materiales y el medio de producción para el sostén de la vida comunitaria, se ha visto fuertemente modificado, debido al despojo territorial y del régimen de propiedad que se instauró hace algunas décadas.

Los cambios en la legislación de la tierra pulverizaron las propiedades ejidales que les fueron otorgadas a los mayos, y si bien algunos ejidatarios yoremes conservan sus tierras, la gran mayoría se han visto orillados por la pobreza económica, o vender sus tierras o en el mejor de los casos, a rentarlas y contar con un recurso monetario por temporada.

De ahí que coincidimos con quienes comentan que los yoreme-mayo ha vivido procesos de transformación social que han marcado y configurado su territorio a través del tiempo, y los ha convertido en reductos de autonomía, de autodeterminación, de derechos propios y de organización social que pugnan por preservar su territorio simbólico que se recrea en las festividades de los centros ceremoniales, en una suerte de memoria cultural viva para refrendar el valioso agroecosistema biocultural del que siempre han formado parte, y que ahora se encuentra compartido con comunidades equiparables, pero sobre todo con intereses ajenos y económicos poderosos, incluso delictivos con los que han tenido que adaptarse, en una suerte de estrategia de sobrevivencia cultural.

CONCLUSIONES

El papel de la Universidad Autónoma Indígena de México, ha ido transitando a un modelo académico más participativo con las comunidades de la región, en el que se lleva a cabo estudios por estudiantes y profesores de los Programas Educativos de Ingeniería Forestal como de posgrado, a partir del enfoque disciplinar de las Etnociencias.

A la fecha, se han logrado resultados que se divulgan a la comunidad académica y a los participantes. Como se ha expuesto, estos trabajos de investigación acción comenzaron a ser necesarios para indagar la praxis y los conocimientos asociados al aprovechamiento de la flora y fauna regional, la situación de la agricultura tradicional en comparación con la de modelo agroindustrial, la comprensión de los sistemas agroforestales y silvopastoriles, la detección de los problemas socioambientales relacionados con el agua, todo ello en el contexto de la región biocultural yoreme-mayo en el norte de Sinaloa. El diagnóstico regional que tenemos, se sustenta en los hallazgos de campo, lo que nos permite formular algunas propuestas de solución como por ejemplo el empleo de ecotecnias y otras medidas técnico productivas.

La vinculación académica con las comunidades de la región, visibiliza la importante biodiversidad del área, la existencia de un manejo y aprovechamiento local de los recursos naturales que es ancestral en los pueblos originarios, y se hace énfasis en los procesos de vinculación a partir de la formulación y elaboración de proyectos de investigación acción.

Proponemos un Modelo de trabajo de campo, que se basa en la práctica, enseñanza y apoyo de estudiante a estudiante, fomenta el trabajo en equipo

mediante brigadas de campo, con el respaldo de un Profesor como facilitador, asesor o director. Todo lo anterior ha servido para conformar un Grupo Académico denominado Biodiversidad y Estrategias Comunitarias de Desarrollo Sostenible, en el que participamos al menos cinco Profesores de Tiempo Completo que validamos e impulsamos acciones de investigación participativa junto con los estudiantes, sin distinción alguna, compromiso, logro de competencias, en apego a los valores universitarios y al reconocimiento de los saberes locales.

BIBLIOGRAFÍA

Aceves, H. E. L. (2007). Los Mayos de Sinaloa: esbozo etnográfico y regional. *Cuicuilco*, 14(39), 11-33.

Boege, E. (2008). El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Carpenter, J.P. (2008). Etnohistoria de la tierra caliente. Los grupos indígenas de Sinaloa al momento del contacto español. Sinaloa, México: Colegio de Bachilleres del Estado de Sinaloa.

CDI. (2009). Mayos – Yoremes. Monografía electrónica. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. En: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=613&Itemid=62.

Díaz del Castillo B.(2001) Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, México / Ciudad Real: Miguel Ángel Porrúa / 246

Universidad de Castilla-La Mancha, 3 vols., edición facsimilar del código autógrafo.

Hernández-Ramírez, A. M. (2020). *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis: Código Cruz-Badiano*.

Rentería, R., & Mora, F. (2013). Economía y aprovechamiento de los recursos naturales. Los pueblos indígenas del noroeste. In: J. Luis Moctezuma y Alejandro Aguilar ZA (coords). *Atlas etnográfico*. México. Instituto Sonorense de Cultura/Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/Instituto Nacional de Antropología e Historia. pp, 209-242.

Rojas, R. T. (2004). Las cuencas lacustres del Altiplano Central. *Arqueología Mexicana*, XII(68), 20-27.

Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2008). La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales (Vol. 3). Icaria editorial.

Toledo, V. M., Alarcón-Chaires, P., Moguel, P., Olivo, M., Cabrera, A., Leyequien, E., & Rodríguez-Aldabe, A. (2001). El atlas etnoecológico de México y Centroamérica: fundamentos, métodos y resultados. *Etnoecológica*, 6(8), 7-41.

Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom* (Vol. 2). J. Murray.

Vega J. (2021). Urge aterrizar el proyecto de la planta de fertilizantes en Topolobampo, Sinaloa: académico. Periódico El Debate 08/01/2021. Disponible: <https://www.debate.com.mx/losmo-chis/Urge-aterrizar-el-proyecto-de-la-planta-de-fertilizantes-en-Topolobampo-Sinaloa-academico-20210108-0106.html>

Sitios de internet

Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO).

<https://www.gob.mx/conabio#3028>

Patrimonio biocultural de México

<https://patrimoniobiocultural.com/>

Wikipedia

<https://es.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Portada>

NOTAS

[1] Este texto es resultado del proyecto “El patrimonio biocultural en la estrategia de atención de los pueblos indígenas y comunidades equiparables del país ante el COVID-19”, coordinado por David Figueroa Serrano y financiado por CONACYT. Agradezco la participación de los Nodos de la región Noreste y Noroeste de la Red Temática Patrimonio Biocultural de México, quienes apoyaron en el trabajo de campo y en el procesamiento de la información.

[2] Pueblos indígenas y comunidades equiparables es un concepto que refiere a los grupos etnolingüísticos de México y/o pueblos originarios, los cuales habitan en variedad de modalidades, en coexistencia con comunidades mestizas campesinas, o en situaciones urbano-rural, migratorias temporales, etc.

[3] Organización Panamericana de la Salud / Organización Mundial de la Salud. Actualización Epidemiológica: Nuevo coronavirus (COVID-19). 14 de febrero de 2020, Washington, D.C.: OPS/OMS; 2020.

[4] https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Documents/Pobreza_Poblacion_indigena_2008-2018.pdf.

[5] <https://www.crhoy.com/mundo/oms-avala-investigar-remedios-naturales-contra-el-covid-19/>. Consultado el 21 de septiembre de 2020.

[6] Entrevista a Miguel Kukush (minutos 12 y ss., 2018) accesible en: <https://www.youtube.com/watch?v=7260k-YcdGU>

[7] Tal como relata Miguel, el papel de la Federación Shuar de Morona Santiago ha sido importante. La Federación Interprovincial de Centros Shuar se constituyó oficialmente en Sucúa (Morona Santiago) el 22 de octubre de 1964 con la participación de 45 líderes Shuar bajo tutoría de la Misión Salesiana, en una época de avance de la reforma agraria, la colonización y la evangelización.

Actualmente aglutina aproximadamente a 450 Centros y 42 Asociaciones de Centros Shuar, dispersos en las Provincias de Morona Santiago, Pastaza, Guayas y en la zona de Transkutukú (Ayui y Yankur, 2014):

[8] Actualmente, la Asociación de Centros Shuar Tayunts, forma parte de la Federación Provincial de la Nacionalidad Shuar de Zamora Chinchipe (FEPNASH-ZCh) junto a las Asociaciones Pangui, Kim, Moranunka y Nankais. En la provincia opera también la Federación Shuar de Zamora Chinchipe (FESHZ.Ch). A nivel más amplio existen múltiples organizaciones como la mencionada Federación Interprovincial de Centros Shuar (FICSH) que es la de mayor cobertura, y forma parte, a su vez, del Comité Interfederacional conformado además por la NAE (Achuar) y la FIPSE (Federación Independiente de Pueblos Shuar de Ecuador).

[9] La comunidad tuvo una escuela básica desde 1969 y desde entonces los dirigentes han prestado especial atención al aspecto educativo.

[10] Recientemente, el Presidente de la Federación Interprovincial de Centros Shuar (FICSH) se manifestaba favorable a la minería industrial, tras asistir por primera vez representantes de los pueblos Shuar dentro de la delegación de Ecuador a la Feria Mundial Minera de la Asociación de Exploradores y Desarrolladores de Canadá (PDAC 2018). <http://www.controlminero.gob.ec/federacion-interprovincial-de-centros-shuar-apoya-la-gestion-del-ministerio-de-mineria/>

[11] Sus integrantes se autodenominan Tsa'chi ("verdadera gente"), siendo su idioma el Tsa'fiqui ("la verdadera palabra"). La denominación de "Colorados" se debe al uso de un pigmento rojo en el pelo elaborado a base de semillas de Achiote, que según su tradición oral han seguido usando como homenaje al espíritu de una planta que protegió a sus ancestros de la viruela.

Las semillas también son usadas habitualmente como condimento.

[12] “El Gobierno ecuatoriano por medio del IERAC les dio una adjudicación inicial de 19.919 Ha, que por la invasión progresiva de colonos se ha reducido a 10.059 Ha.” (GAD municipal Santo Domingo. 117).

[13] Según se indica en el propio documento del Gad municipal, estas cifras fueron tomadas del Plan de Vida de la Nacionalidad Tsáchila, publicado por el GAD Provincial Tsáchila en 2012. Según los datos oficiales del último Censo de población (INEC, 2010) del total de 368.013 habitantes en la provincia, tan solo el 1,7% se autoidentifica como indígena. Teniendo en cuenta la rapidez con la que crece la población de Santo Domingo y las difíciles condiciones que afrontan los Tsáchilas, probablemente en estos momentos ese porcentaje de población originaria sea menor.

[14] En las cuatro comunidades viven 3.800 personas, alcanzando el cantón Puerto López la cifra 20.451 habitantes según el Censo de población de 2010, con una previsión al año 2020 de 24.688 habitantes, según las proyecciones poblacionales realizadas por el INEC.

[15] Del total de los 427.43 km² de la superficie cantonal, el 62,19% forma parte del PNM y el 20,30% pertenece a las comunas que conforman el Pueblo Manta (GAD municipal Puerto López, 2020).

[16] En Agua Blanca se construirá un Museo Arqueológico a partir de los hallazgos realizados por McEwan. Asimismo, se creó otro en Salango junto a la cabaña donde se quedaba Preston, integrando un Complejo Comunitario Turístico-Cultural que incluye el Museo-Centro de investigaciones, además de una casa patrimonial (perteneciente a la antigua Hacienda) y varias cabañas de alojamiento.

Tejidos ancestrales de territorio y patrimonio biocultural:
Explorando medicina tradicional, patrimonio y
agroecosistemas se publicó en el otoño de 2023; el diseño y
la maquetación estuvo a cargo de Alexandro Zahara, para la
Editorial Universidad de La Serena. Chile



Tejidos ancestrales de territorio y patrimonio biocultural

Explorando medicina tradicional, patrimonio y agroecosistemas

ISBN: 978-956-6071-60-0



9 789566 071600



Cátedra Internacional
de **Interculturalidad** y
Pensamiento Crítico