



*ETNOBOTANICA DE LAS
POBLACIONES AUTOCTONAS
LATINOAMERICANAS EN EL
CONTEXTO DE LA
POSMODERNIDAD*

*José Antonio Camacho Zamora**

«Conservaban las Naciones de Nueva España, la memoria de sus antiguallas: En Yucatán, i en Honduras, havia vnos Libros de Hojas, enquadernados, en que tenían los Indios la distribución de sus tiempos, i conocimiento de las Plantas, i Animales, i otras cosas naturales».

Antonio de Herrera.
Historia General de los hechos de los castellanos
en las islas, y tierra firme de el mar océano.
Década IV, Lib. X, T. IV.: 130-131, Buenos Aires,
Ed. Guaranía, 1945-47.

* Profesor Instituto de Estudios Latinoamericanos (UNA) y Escuela de Sociología y Antropología (UCR).

INTRODUCCION



hablar de etnobotánica de las poblaciones autóctonas de América puede parecer pretencioso, o desconocer cuál es realmente el espíritu de esta disciplina etnológica.

La etnobotánica es, por definición, especificidad de saberes vernáculos relacionados con el universo vegetal que rodea a cada pueblo o nación, por oposición a un saber que se pretende universal y sistemático, como lo es el de la llamada botánica científica. El discurso de esta última es un discurso hegemónico, negador de cualquier otro tipo de conocimiento del mismo orden. Es la unidad, el absoluto, opuesto a la multiplicidad. Sin embargo, a pesar de la descalificación y la negación que durante tantos siglos ha hecho el Occidente europeo de esas botánicas, éstas persisten como un canto a la cotidianidad de otras alternativas culturales y como un afán que tienen todos los seres humanos de conocer, definir y clasificar su experiencia. Esta actitud ha sido indiscutiblemente la que dio origen a la domesticación de plantas. Experiencia cultural que en el horizonte del desarrollo humano ha de haber tomado no menos de mil años de ensayos revolucionarios. Los resultados de estos ensayos se dieron paralelamente, de manera casi simultánea, en varias partes del mundo.

La etnobotánica es entonces múltiple, pero corresponde unitariamente a todos aquellos conocimientos del universo vegetal que tienen los distintos pueblos de la tierra, definido como lo desconocido o no pertinente para el saber de la botánica sistemática occidental.

Es en este sentido que podemos visualizar una etnobotánica de las poblaciones autóctonas de Latinoamérica. Como diferencia en cuanto saber en cada etnia, en cada región, en cada zona ecológica; en lo que respecta al mundo de lo vegetal. Pero como unidad en lo que concierne a la actitud hacia ese universo, y como oposición de saberes sometidos, en el decir de M. Foucault,

en relación con el conocimiento legitimado, y en consecuencia dominante, de la otra botánica.

Desde este ángulo, la etnobotánica se transforma de inmediato en un conocer y un saber con connotaciones políticas. Las últimas transformaciones de globalización y de uniformización cultural impuesta así nos lo muestran. El tráfico de germoplasma desde las regiones tropicales, no sólo de América sino también de África y de las islas de los Mares de Sur, hacia todos los países del norte nos dejan mucho que pensar (Arocha 1990). Quizá haya llegado ya la hora de meditar más independientemente acerca de nuestro futuro y nuestra identidad, y esas botanidades diferenciadas son uno de los tantos caminos que debemos recorrer para alcanzar nuestra verdadera especificidad.

Las poblaciones autóctonas de Latinoamérica

Desde una perspectiva étnica, antes de la llegada de los europeos, las culturas que poblaron este continente, hoy conocido como América, cubrieron diversos grados de evolución sociocultural.

Por un lado, las grandes civilizaciones del México Central y de las regiones Mayas, así como aquellas del área de los Andes. En una posición central, las llamadas sociedades intermedias o jefaturas, como las que tipificaron las poblaciones autóctonas de lo que hoy es Costa Rica, es decir: los chorotegas-mangues, los nicaraos, los corobicíes y chontales; los cotos, votos, y otros pueblos del bosque tropical lluvioso. Por último tenemos los grupos llamados de cazadores y recolectores de las zonas templadas de los bosques de Norteamérica y de la Patagonia, así como las bandas de la región del Amazonas, con una cultura en la que la dependencia de cada grupo humano del medio natural es casi completa, y con formas de organización social en la que la cohesión es muy incipiente, ya que cada una de las unidades familiares que la componen es autosuficiente. Ejemplos actuales de este tipo los tenemos entre remanentes de los grupos indígenas de la amazonia brasileña, como los Yanomami, de los que algunos de sus miembros fueron masacrados por buscadores de oro en las selvas amazónicas venezolanas hace poco tiempo.

Todas estas sociedades autóctonas americanas fueron fundamentalmente estructuras culturales basadas en la colecta o producción de alimentos de origen vegetal. Desde los recolectores y cazadores de los bosques del norte de América, las selvas amazónicas y las regiones de la Patagonia, hasta los grandes imperios teocráticos de agricultura de regadío de México y Perú, la existencia y evolución de estos grupos fue posible gracias al desarrollo de un conocimiento y manejo detallado del universo vegetal que les rodeaba.

Independientemente de sus grados de evolución sociocultural, la cosmovisión de cada uno de esos grupos humanos estuvo caracterizada por una relación con la naturaleza (Zea 1974, Elizondo 1990, Martí 1972) que difiere considerablemente de aquella que tipifican las culturas del contexto europeo, particularmente después de la revolución industrial (Moscovici 1977).

La domesticación de plantas en América

En los tiempos actuales resulta difícil imaginar cualquier cocina nacional europea, o de carácter internacional, sin la contribución de algunos productos vegetales domesticados por los pueblos autóctonos de nuestro continente. Tal es el caso de los tomates, las papas, los chiles, el chocolate.

Pocos pueblos de los que han sido denominados por los occidentales como protohistóricos han dejado una descripción tan amplia del uso de plantas alimentarias, estéticas, medicinales, o de construcción, como los aztecas y los incas. Pero también las otras culturas de estas tierras lograron grandes contribuciones en este aspecto. El maíz, las papas, los tomates, los chiles (dulces y picantes), el cacao, la vainilla, el tabaco, los frijoles (diversas variedades), las calabazas (cucurbitáceas), la yuca, el aguacate, el maní, el marañón, la piña, las moras, el girasol, la quinina, y el arroz salvaje, así como la papaya, las anonas, la guanábana, y el maracuyá, fueron plantas domesticadas por los pueblos aborígenes americanos. En suma, tres quintas partes del total de productos alimentarios de origen vegetal que se consumen actualmente en el mundo son el producto de la domesticación de los cultivos

desarrollados en América antes de la llegada de los europeos.

Acorde con las argumentaciones de Bretting (1990) los contrafuertes de los Andes centrales son, más que el lugar de origen del tomate, una zona de contacto de diferentes variedades salvajes y domesticadas, de la cual partirán las irradiaciones de este cultivo a otras partes del continente. El centro de expansión de la papa parece ser Chile, aunque la evidencia arqueológica de hace 13.000 años ha sido identificada como *Solanum maglia*, y no puede afirmarse que sea el ancestro de *ssp. tuberosum*. Para lo que concierne a los frijoles (*Phaseolus vulgaris* y *P. lunatus*) los centros de su desarrollo son tanto las tierras altas de Mesoamérica como la región de la América andina.

Las diferentes especies de Cucurbitáceas (calabazas) tuvieron varios centros de origen. Algunas son de México, otras de Argentina y Uruguay, y algunas otras también de Colombia.

El maíz que ocupa un lugar central en el desarrollo de las civilizaciones americanas, se originó en las tierras ubicadas entre el Cinturón Volcánico Transmexicano y el Istmo de Tehuantepec. El noroeste de México, Guatemala y la Sudamérica andina representan prominentes centros secundarios de la diversificación del maíz en nuestro continente.

Los chenópodos domesticados (del tipo de la espinaca) como la quinua (*Ch. quinoa ssp. quinoa*), el apazote (*Ch. nuttalliae* Safford) o la ajara tienen tres centros de diversificación y quizá también de origen: México, el Perú andino, y las tierras del Valle de Mississippi-Missouri-Ohio.

El chayote (*Sechium edule*) tiene su centro de origen en la región Mesoamericana, como lo atestiguan las colecciones mexicanas de especies salvajes emparentadas, y las evidencias lingüísticas, protohistóricas e históricas (Newstrom 1988).

La yuca (*Manihot sculenta*) ha gozado durante mucho tiempo de un aura de misterioso origen. Más recientemente, Allen (1987) da cuenta de formas espontáneas de *Manihot sculenta* Crantz distribuidas en todo el norte de Sudamérica. Esto hace altamente probable que este sea su lugar de procedencia.

Existe poca evidencia de un intercambio de cosechas entre Mesoamérica y Sudamérica. Las pocas plantas domesticadas que probablemente se difundieron intercontinentalmente (como es el maíz) generalmente lo hicieron de Mesoamérica hacia Sudamérica. El caso de las cucurbitáceas, los frijoles, y los chenópodos como el huazontle, la quinua, y la ajara apoyan la tesis de Heiser (1965) de que una rica domesticación independiente y recurrente no es rara en el continente americano.

Acorde con Heiser (1990) el cacao fue domesticado en Mesoamérica, al igual que la papaya (*Carica papaya* L.). Otros ejemplares como el pejibaye [*Guilielma gasipaes* (H.B.K.) Bailey], la jícara (*Crescentia cujete* L.) y el achiote (*Bixa orellana* L.) aparentemente estaban presentes tanto en Mesoamérica como en Sudamérica, sin que mediase intercambio alguno.

Una planta que aún hoy día presenta un problema de ubicación es la cucurbita de las tierras altas (*Cucurbita ficifolia* Bouché) que nosotros en Costa Rica conocemos como chiverre. Sin embargo, la nomenclatura vernácula pareciera indicar que proviene de Mesoamérica, ya que en el sur del continente se le llama mexicana o lacayote. Esta última también es palabra nahuatl.

Las plantas medicinales eran conocidas en una gran diversidad y para múltiples usos entre las culturas aborígenes americanas, en especial en las llamadas grandes civilizaciones como la azteca (Gates 1939, Hernández 1649) y la incaica (Betanzos 1551; Calancha 1639; Cobo 1653; Garcilaso de la Vega 1960; Lastres 1951; Wedin 1965, 1966; Zuidema 1966, 1967).

Como buenos herbolarios, los aztecas y los incas

aplicaban sus variados conocimientos sobre plantas medicinales para aliviar la enfermedad como fenómeno físico.

Los herbolarios aztecas e incas elaboraron una detallada clasificación de plantas, como lo destacan José de Acosta (1604) para Nueva España y Perú y V. Von Hagen (1977) para la región andina. Una especial atención se le dedicó a aquellas plantas que tenían un valor terapéutico, sin que esto implique que el único criterio fuese utilitario.

Mucha de esa información fue reunida de diversas maneras y siguiendo criterios heteróclitos antes de que los efectos devastadores de la conquista, y el tiempo, pusieran fin a las sociedades precolombinas. Existen todavía unos pocos de esos herbarios: El Herbario Azteca de la Cruz-Badiano, escrito en 1552.

Los herbolarios tenían un dominio completo de los curativos como lo destaca de Acosta en una de sus descripciones: «Digo únicamente que en el tiempo de... los reyes mexicanos, había muchos grandes personajes expertos en curar las enfermedades con simples... teniendo el conocimiento de las muchas virtudes y propiedades de hierbas, raíces y plantas... Hay un millar de estos simples, adecuados para purgar como las raíces de guanucchoacan, los piñones de punua, la conserva de guanucquo, el aceite de higueras». (Acosta 1604).

Las curas con plantas sugieren las enfermedades que afligían a los aborígenes americanos: grandes cantidades de maíz, poca carne, verduras insuficientes y... los trópicos, aportan su cuota de enfermedades intestinales.

Las cataratas y los tumores oculares eran tratados, como lo destaca V. von Hagen (1977:114-120) con plantas que se han descubierto posteriormente tienen un valor medicinal. El catarro y los resfriados eran mitigados por la inhalación de la planta atoch-ietl, que es el poleo (*Polegium regium*) de la medicina comercial, todavía utilizado en algunas partes como colecífugo. Los tumores eran cortados con cuchillos de obsidiana. Después de la

cirugía, se aplicaban las hojas trituradas de una planta. Las «manos lisiadas» eran curadas metiéndolas en agua caliente, donde se habían triturado las hojas de un fuerte astringente. Los dolores cardíacos, la inflamación del corazón, los dolores de costado, causados por los excesos en la ingesta del octli fermentado, eran tratados con otras hierbas. Las enfermedades gástricas eran frecuentes, pues las medicinas para estas enfermedades aparecen frecuentemente en el herbario.

El coanenepilli (utricularia) era utilizado «cuando se interrumpe el flujo de la orina»; se mezclaba con otras plantas y se administraba como emético. Si esta medicina no aprovecha, dice el herbario, «entonces será necesario tomar la médula de una palma extremadamente esbelta, cubierta con algodón, embarrada con miel y triturada con la hierba huihuitzmallotic e insertarla con cuidado en el miembro viril». (Von Hagen 1977; 118).

Reumatismo, infecciones rectales, y la gota eran frecuentes. Las hemorroides, que se postula a menudo son resultado del estilo de vida moderno, estaban presentes. Se ofrecían curaciones específicas para todo esto con múltiples plantas.

No nos puede quedar ninguna duda que la medicina herbolaria de los incas y de los aztecas era de avanzada. En verdad, un pueblo como el azteca que podía ofrecer un remedio para aliviar «la fatiga de los que gobernaban y desempeñaban cargos públicos» debió tener una muy vasta farmacopea o un gran sentido del humor» (Von Hagen 1977: 119).

Modernidad y posmodernidad

Los descendientes actuales de los pueblos autóctonos de nuestro continente, como en el caso de México y del Perú, al igual que las otras múltiples etnias que todavía sobreviven en los modernos estado-naciones latinoamericanos, conservan aún mucho de este conocimiento y los han renovado con nuevas experiencias. Pero desde tiempos coloniales, y hasta muy recientemente, este saber ha sido despreciado e ignorado.

Lamentablemente, el etnocentrismo europeo causó y sigue causando estragos en lo que había sido la acumulación milenaria de una serie de conocimientos producto de la experiencia cotidiana, y que en muchos casos estaba mucho más sistematizado que los conocimientos de la farmacopea del occidente europeo de ese período, contrario a lo que muchos pretenden afirmar.

Las descripciones de los cronistas de la época, así como los resultados de la investigación arqueológica y etnohistórica de las áreas azteca y andina (Von Hagen 1977, Vaillant 1973, Sauer 1957, Lathrap 1957), nos dicen de un empleo abundante de plantas para múltiples usos que hoy desconocemos o no hemos querido conocer, fascinados como lo hemos estado por la racionalidad del conocimiento científico al estilo occidental de la modernidad, que Europa y Norteamérica nos han sabido vender y nos siguen vendiendo a tal alto precio, casi a condición de dejar de ser nosotros mismos y a condición de dejar de ser nosotros mismos y a condición de no buscar una vía alterna que nos permita evolucionar por nuestra propia cuenta.

La modernidad, tal como ha sido conceptualizada por Lyotard (1992) y Habermas (1981), es un proyecto inconcluso del Siglo de las Luces que plantea como principio fundamental la confianza en el progreso, la racionalidad de la ciencia, y un programa político basado en la democracia como la panacea que todas las sociedades actuales deben adoptar para resolver sus problemas. Estos principios han sido la punta de lanza de la expansión del Occidente europeo y de su justificación para las acciones etnocidarias contra los otros pueblos del globo, cuyo único pecado cultural, al decir de Friedemann (1990), -inventado por supuesto por los mismos europeos- es el ser diferente a ellos.

Estos principios de la modernidad justificaron los planteamientos y la elaboración de una ideología según la cual todo aquello que no sea culturalmente occidental u occidentalizado debe desaparecer en nombre de la religión, de la ciencia, y del progreso. El desarrollo se vende

entonces como la palabra mágica que todo lo resuelve. Pero para lograr acceder a sus beneficios, los otros pueblos de la tierra, no occidentales, deben transformarse, deben cambiar, modernizarse. Es decir, dejar de ser étnicamente, para convertirse en apéndices de ese occidente europeo, quizá como occidentales de segunda (Colombes 1990).

Las culturas autóctonas de nuestro continente conocen bien esas historias y no hay necesidad de entrar en detalles al respecto, ya que 1992 hizo gastar mucha tinta en ese sentido.

Más recientemente, un cambio en las corrientes de pensamiento nos llevan a dilucidar actitudes que de alguna manera se contraponen a esos principios. Es obvio que existe una especie de nueva conciencia acerca de los límites de la explicación y la previsión científica. Los discursos hegemónicos, tanto en el campo de la ciencia, como en el de la ideología y de la política han perdido terreno y credibilidad. La crisis ecológica pone en evidencia los límites del llamado progreso como transformación infinita. Lo individual, el sentimiento, la diferencia, y lo definido como irracional, lo relativo, retoman los espacios de la ratio occidental que creó esas totalidades y esos absolutos. Esas actitudes y esa visión del mundo es lo que Habermas (1981) y Lyotard (1992) han llamado la posmodernidad. Este discurso de la posmodernidad y la ideología que le acompaña buscan realizarse en la diferencia, en lo relativo, en el rechazo de las grandes teorías acerca del mundo físico, de los seres humanos y de los sistemas sociales que ellos construyen. La posmodernidad alienta, en ese sentido, la constitución y la manifestación de otros saberes, de otras visiones del mundo, de distintas maneras de pensar y de ser, y alienta también el derecho a manifestarlo.

En las condiciones actuales la mayoría de las poblaciones autóctonas de América Latina se plantean como problema principal de este período de su historia la supervivencia física y cultural (Varese 1985). En consecuencia, el de su definición como entidades étnicas

(como especificidades culturales) y nacionales (como entidades políticas) singulares al interior de los espacios físicos y jurídicos de los estado-naciones constituidos. El punto crucial para estos grupos lo constituye la permanencia como proyectos civilizadores específicos. Esto último nos lleva a plantearnos también, desde esa nueva perspectiva de la posmodernidad, la interrogante acerca del tipo de transformación, y no precisamente de desarrollo, que dichos grupos requieren para mantener esa especificidad.

«Para que una etnia aborigen pueda sobrevivir como una identidad cultural diferenciada necesita algunas condiciones mínimas, a saber:

- Un territorio: el grupo no sólo necesita tierras para la producción, sino también el espacio territorial histórico perdido a través del proceso colonialista.
- Un estatuto legal: legitimidad jurídica dentro del juego legalista de los estados nacionales y como consecuencia una autonomía política para lograr plataformas de poder.
- Derechos lingüísticos y culturales: deben constituir el eje cohesionador pues otorgan identidad específica y privativa al pueblo, lo reubican frente a su propia historia y la sociedad dominante, y le permiten encontrar un sentido de pertenencia y exclusividad en todas las demás acciones políticas que emprende». (Varese S. 1985).

Estas condiciones constituyen un mínimo vital para la producción y reproducción de los grupos humanos y pueden garantizar la permanencia de especificidad de las etnias como tales.

La racionalidad capitalista, como una manera entre muchas otras de relacionarse con el mundo, pretende desarrollar la capacidad de acumular, pero ésta pretendida acumulación es violentadora de ciertos principios de reciprocidad entre ciertos grupos étnicos (Temple 1990),

radical en la modificación de las relaciones sociales que le dan un sentido a su cotidianidad, y conduce a la desaparición de gran parte de los rasgos culturales distintivos de muchos de esos pueblos.

Cuando un grupo humano, en aras del llamado desarrollo, ingresa a la lógica de las relaciones sociales de producción y de las relaciones sociales de uso y consumo características de la estructura capitalista, le quedan muy pocos ámbitos de la vida sociocultural con una peculiaridad de respuesta frente al entorno natural y social.

Estamos asistiendo a la globalización de un modo único de cultura, basado exclusivamente en el principio y la lógica del valor de cambio, de la mercantilización de las cosas, de las relaciones agresivas contra el entorno, y de la comunicación de masas. Y las poblaciones autóctonas condicionadas históricamente a mantenerse en la periferia de este modo único de organización y de expresión de la vida social, han ido ingresando progresivamente en él, en la medida en que la estructura global va demandando para su expansión y crecimiento la asimilación escalonada y selectiva de todos los remanentes sociales y/o culturales relativamente autónomos. Como corolario, ante este panorama y acorde con las condiciones actuales de los principios de la globalización cabe preguntarse a la hora en que se definan políticas futuras para el desarrollo de las etnias aborígenes latinoamericanas si: existen posibilidades reales y viables de transformaciones étnicas autónomas. Transformaciones emprendidas y llevadas a cabo por las propias etnias y no por organizaciones no gubernamentales, organismos internacionales, o expertos que buscan ofrecer un apoyo para la evolución de todos estos grupos. Pero sólo en términos de desarrollo. Es decir, para llevarles a dejar de ser lo que son y transformarles en un apéndice o satélite del capitalismo globalizado, según los designios del Occidente que lo inventó.

Acorde con estas circunstancias, ¿cuál es la importancia de la calidad de vida en las relaciones de producción?, y ¿cómo se puede garantizar su especificidad étnica si se transforman sus bases productivas? (Varese 1985).

¿Qué efectos ambientales implican, a mediano y largo plazo, en el entorno de los aborígenes las políticas de transformación según el modelo de desarrollo occidental, cuyos efectos nocivos todos conocemos tan bien a estas alturas de crisis pronunciada?

Como respuesta al primer problema es importante ante todo que se establezcan las necesidades de las etnias aborígenes en términos de bienestar, garantizando a estos pueblos que sea su lógica cultural de vida en comunidad y no la empresarial productivista inherente al capitalismo la que rijan la organización del trabajo y la producción. Los principios comunales que definen la vida social de estos sistemas culturales autóctonos son garantes de la preeminencia del valor de uso de las relaciones de producción, de circulación y de consumo al interior de las relaciones cotidianas de cada uno de esos grupos humanos.

Por lo tanto, es necesario que se faciliten las condiciones para que se pueda recuperar y reforzar los grandes conocimientos y capacidades de todas las etnias aborígenes latinoamericanas en la utilización múltiple y complementaria de los recursos del ambiente. Su ancestral sabiduría puede ser un ejemplo para nuestra crisis actual.

En este sentido, el marco de la posmodernidad como elemento ideológico que permite y justifica la viabilidad y la legitimidad de otros saberes puede estimular la recuperación y el etnodesarrollo de las relaciones de estos pueblos en sus contactos con el universo vegetal y la manera en que definen culturalmente su ser en el mundo.

Múltiples son las evidencias de un renacer en esta dirección como lo muestran los trabajos atinentes a la medicina tradicional por las plantas a lo largo y ancho de todo Latinoamérica tanto en lo que concierne a las poblaciones autóctonas como a los grupos de las etnias afroamericanas (Torres 1984, Marks 1991, Cáceres y Girón 1984, Lastra 1991, Villatoro 1984).

Por otro lado, un creciente interés se plasma en diversas publicaciones e investigaciones acerca de los

métodos tradicionales de las poblaciones autóctonas americanas relacionadas con sus prácticas agrícolas, con sus premisas ecológicas y sus conocimientos sistematizados de sus relaciones con un mundo (la naturaleza) del cual se consideran parte y no separados de él, como sucede en la visión occidental (Garzón 1987, La Rotta 1987, Hazlett 1986, Sheldon 1980, Johannessen 1982, Lentz 1986, Guerrero 1987, Sanabria 1987).

Es este el campo fundamental para la estrategia de defensa civilizatoria de los pueblos autóctonos de Latinoamérica ante la uniformización del medio ecológico y cultural propuesto por la corriente de la lógica capitalista como remanente de la modernidad: es decir que el hábitat debe utilizarse al máximo de una manera desenfrenada y no racional. Las visiones y experiencias de las tradiciones culturales Indoamericanas, opuestas indiscutiblemente a la occidental, nos pueden permitir en ese marco más tolerante de la diferencia que es la posmodernidad, de valorar y adoptar sus enseñanzas para no reproducir ingenuamente más errores que los que ya hemos cometido, pues nos podrían costar muy caro.

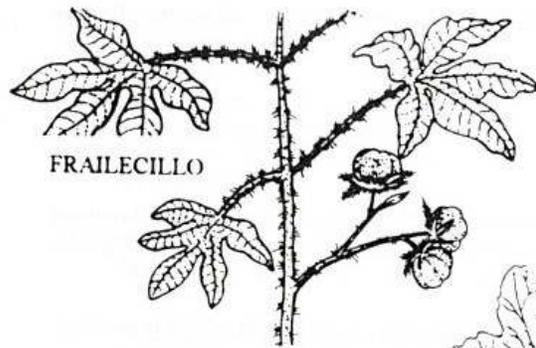
En lo que concierne al aspecto del desarrollo a la occidental, que ha sido el caballo de batalla de las sociedades nacionales en Latinoamérica después de la independencia política, que no intelectual, más que tener en cuenta datos como el producto interno bruto, el crecimiento, el avance, el progreso, el ingreso per cápita, la tasa de crecimiento económico; se debe plantear seriamente la disminución del sufrimiento, de la descalificación y de la negación cultural, para permitir a estos grupos el derecho de gozar de la búsqueda de la felicidad en sus propios términos: en la naturaleza y no contra ella.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Acosta, José de (1604): *The Natural and Moral History of the East and West Indies*. Londres.
- Allem A. C. (1987): «Manihot esculenta is a Native of the Neotropics». *FAO/IBPGR Plants Genetics Newsletter* 71:22-24.
- Arocha. (1990): «Autoimagen, rebusque y nueva esclavitud». MS. Primer foro universitario: Comunicación e identidad cultural del pueblo colombiano. Barranquilla, UNESCO.
- Bretting, P. K. (1990): «New Perspectives on the Origin and Evolution of New World Domesticated Plants: Introduction». *Economic Botany*, 44 (3 Supplement) 1-5.
- Betanzos J. (1551): *Suma y narración de los incas...* Madrid. Bib. Ultramarina (1980).
- Calancha A. de (1639): *Crónica moralizada del orden de San Agustín en Perú...* Barcelona.
- Cáceres A. & L. Girón (1984): «Sistema para la revalidación, investigación y comercialización de las plantas medicinales en Guatemala». En Villatoro E. (ed.). *Etnomedicina en Guatemala*. Guatemala. CEFOL, USAC.
- Cobo B. (1653): *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid. Bib. Aut. Esp. (1956).
- Colombres A. (1990): «El desarrollo cultural indígena en el marco del proyecto civilizatorio de América Latina». En *Identidad Cultural y Modernidad...* Barcelona. UNESCO/Catalunya.
- Elizondo F. (1990): «Integración y nuevas relaciones de los pueblos indígenas de Costa Rica». En *Identidad Cultural y Modernidad...* Barcelona. UNESCO/Catalunya.
- Freidemann N. (1990): «Negros en Colombia: Identidad e invisibilidad». En *Identidad Cultural y Modernidad...* Barcelona. UNESCO/Catalunya.
- Garcilaso (1960): *Obras Completas*. Madrid. Bib. Aut. Esp. IV vol.
- Garzón, N. C. (1987): «Etnobotánica. Estrategias de conocimiento y reconocimiento cultural». En *Memorias primer simposio colombiano de Etnobotánica*. Bogotá. Ed. Nueva Gente.
- Gates, W. (1939): *The de la Cruz-Badiano Aztec Herbal of 1552*. Baltimore.
- Guerrero, M. (1987): «La mirada del indígena hacia la Investigación

- botánica». En **Memorias primer simposio colombiano de Etnobotánica**. Bogotá. Ed. Nueva Gente.
- Habermas, J. (1981): «Modernity versus Postmodernity». *New German Critique*, N° 22.
- Hazlett. (1986): «Ethnobotanical observations from Cabecar and Gaymi Settlements in Central America». **Economic Botany** 40 (3):339-352.
- Heiser, C. B. (1965): «Cultivated Plants and Cultural Diffusion in Nuclear America. *American Anthropologist*. 67:930-947.
- _____. (1990): «New Perspectives on the Origin and Evolution of New World Domesticated Plants: Summary. **Economic Botany**, 44 (3 supplement) 111-116.
- Hernández, F. (1649): *Rerum Medicarum Novae Hispaniae Thesaurus seu Plantarum*. Rome.
- Johannessen. (1982): «Domestication Process of maize Continues in Guatemala». **Economic Botany**. 36(1):64-99.
- La Rotta. (1987): «La etnobotánica: una aproximación metodológica desarrollada con la comunidad indígena Mirafía (Amazonas-Colombia)». En **Memorias primer simposio colombiano de Etnobotánica**. Bogotá. Ed. Nueva Gente.
- Lastra. (1991): «Las plantas medicinales en Chile». En **Otra América en Construcción**. Pinzón C. E. & R. Suárez (eds.). Bogotá. ICAN.
- Lastres, J. (1951): **Historia de la medicina peruana**. Lima.
- Lathrap. (1973): «The Classic Stage in Mesoamerica». *Harvard Middle America Seminar, 1955-1956*. Berkeley. Kroeber Anth. Soc. Papers, N° 17:38-74.
- Lentz. (1986): «Ethnobotany of the Jicaque of Honduras». **Economic Botany**. 40(2):210-219.
- Lytard, J. F. (1992): **La posmodernidad**. Barcelona. Gedisa.
- Marks, M. (1991): «Exploring El Monte: Ethnobotany and the Afro-Cuban science of the concrete». En **Otra América en Construcción**. Pinzón C. E. & R. Suárez (eds.). Bogotá. ICAN.
- Martí, J. (1972): «El hombre antiguo de América y sus artes primitivas». En **Antología Mínima**, tomo I. La Habana.
- Moscovici, S. (1977): **Essai sur l'histoire humaine de la nature**. Paris. Flammarion.

- Newstrom. (1988): «Origin and Evolution of the Chayote». *Amer. J. Bot.* 75(6):2-94.
- Sanabria, O. L. (1987): «Consideraciones metodológicas en la investigación etnobotánica de las comunidades indígenas y negras del Departamento del Cauca». En **Memorias primer simposio colombiano de Etnobotánica**. Bogotá. Ed. Nueva Gente.
- Sauer, C. (1957): **Agricultural Origins and Dispersals**. New York. Am. Geog. Soc.
- Sheldom, S. (1980): «Ethnobotany of Agave lecheguilla and Yucca carerosana in Mexico's Zona Ixtlera». **Economic Botany** 34(4):376-390.
- Temple, D. (1990): «La contradicción de sistema entre civilización india y occidental». En **Identidad Cultural y Modernidad...** Barcelona. UNESCO/Catalunya.
- Torres. (1984): «Utilización ritual de la flora psicotrópica en la cultura Maya». En Villatoro E. (ed.). **Etnomedicina en Guatemala**. Guatemala. CEFOL. USAC.
- Vaillant, G. (1973): **La Civilización Azteca**. México. F.C.E.
- Varese, S. (1985): «Límites y posibilidades de desarrollo de las etnias indias en el marco del Estado Nacional». En Bonfil G. (Editor) **Latinoamérica: etnocidio y etnodesarrollo**. San José. Costa Rica. EUNED.
- Von Hagen, V. (1977): **Los Aztecas**. México, Ed. Diana.
- Villatoro, E. (1984): «La medicina tradicional en Guatemala: aspectos históricos». En Villatoro (ed.). **Etnomedicina en Guatemala**. Guatemala. CEFOL, USAC.
- Wedin. (1965): **El sistema decimal en el Imperio Incaico**. Madrid.
- _____ (1966): **El concepto de lo incaico y las fuentes**. Madrid.
- Zea, L. (1974): **Dependencia y Liberación en la cultura latinoamericana**. México. Ed. J. Moritz.
- Zuidema (1966): **El Calendario Inca**. Act. y Mem. XXXVI Cong. Intl. Amer. Sevilla.
- _____ (1967): «El juego de los Ayllu y el Amaru». *J. de la Soc. des Américanistes*. 41-51.



FRAILECILLO



MALVA



COLA DE CABALLO