

Ursula Thiemer-Sachse

Sobre higiene y medicina entre los zapotecas durante la época de la conquista española

Resumen: Entre los zapotecas del período precolonial la higiene y la medicina tenían formas semejantes a los otros pueblos mesoamericanos. En el tiempo de la Conquista española existió un grupo especial de curanderos que pertenecían a la élite dominante como miembros del sacerdocio. En relación muy estrecha con rituales y conocimientos calendáricos se valían de su saber secreto, tratando a enfermos y cuidando a preñadas. Como resultado de la política de subyugación por parte del régimen colonial y de las actividades de los misioneros, varios de esos conocimientos se perdieron. Pero eran los mismos funcionarios de la administración colonial y los misioneros que trataban de recolectar informaciones sobre higiene y medicina tradicionales. Las antiguas prácticas de curaciones forman parte de las raíces de la medicina popular entre los zapotecas de hoy en día, que son dignas de atención.

Summary: Hygiene and medicine of the Zapotecs of the pre-colonial period did not differ much from those of other Mesoamerican peoples. At the time of the Spanish Conquest there was a dominant group of specialized healers who, as members of the priesthood, formed part of the elite. They used their secret traditions essentially related to ritual and calendrical knowledge for the curing of sick persons and care of pregnant women. As a result of the colonial politics of subjugation and of the practices and strategies of missionary priests, parts of this medical tradition were lost. But at the same time colonial officials and missionaries collected informations about traditional hygiene and medicine. The old healing practices today are part of the traditional Zapotec medicine which is worth of scholar's attention.



Hasta hoy para mucha gente, en el mundo no hay otra posibilidad de crearse condiciones de salubridad así como de luchar efectivamente contra enfermedades que la que funda sus acciones en los tradicionales conocimientos empíricos. Pues por diferentes causas les falta el acceso ilimitado al seguro social y al sistema de salud pública establecido en base a la medicina oficial. Se supone, p.ej., que la proporción promedio de terapeutas herbolarios respecto a médicos en las áreas rurales de México sea de cuatro a uno (véase Lozoya/Rivera 1999: 45). Además se debe comprender que para los enfermos y sus parientes es principalmente una cuestión de confianza a quién consultan. No siempre deciden de antemano calculando sus recursos financieros; sino que aprovechan de ambas oportunidades para consultar – primero a sus curadores/curanderos (curadoras/curanderas) muy bien conocidos, y más tarde, si no hay ninguna ayuda en base a las experiencias tradicionales, a los médicos de los centros de salud existentes en la cercanía. De vez en cuando los enfermos son enviados allá por los mismos curanderos.

Los conocimientos de los curanderos y terapéuticos responsables dentro de los grupos indígenas están basándose en tradiciones desde hace siglos, transmitidas por generaciones de especialistas dentro de los mismos grupos étnicos. También están sobrepasando los límites étnicos mediante un intercambio local y regional de conocimientos y medicamentos. Además debemos considerar que también estos conocimientos se están desarrollando desde siempre y están cambiando en base a los contactos actuales que sus exponentes tienen con el mundo fuera de su comunidad tradicional. Es un proceso continuo de aprender y experimentar.

Por eso tenemos, sin duda, muchas posibilidades de alumbrar situaciones prehistóricas mediante comparación. Nos sirven ejemplos protohistóricos, en base a fuentes escritas, así como los que son etnográficamente documentados. Además es seguro que se pueden entender muchos detalles efectivos dentro del marco de la actual higiene y medicina popular buscando sus raíces. El tesoro de conocimientos de los representantes de la medicina popular tiene diferentes orígenes. Seguramente arraigan entre otros en los conocimientos acumulados durante el desarrollo autóctono de sus culturas en el tiempo precolonial. Me permito ejemplificarlo en base a informes encontrados en diferentes fuentes sobre la higiene y medicina entre los zapotecas durante la época de la conquista española.

No solamente es una tarea esencial investigar los fondos de conocimientos sobre plantas medicinales – “Yerua para curar dolor. Nocuànyòoba” (Córdova 1987: 228 v) – y prácticas de curación tradicionales dentro de los diferentes grupos étnicos: “Cura o curacion así actiua. Quelahuèni huiñiaa, quela huecà nicuàna. – Curar enfermedad, s. aplicar medicinas. Tòni huyñiaaya, tocà nocuànaya, nicuàna” (Córdova 1987: 102 v), lo que ya se hace esporádicamente en favor de su aplicación a la medicina científica y la farmacología moderna. También es esencial comprender las raíces y la formación de la medicina popular para combinar sus experiencias y conocimientos especiales con los ensayos estatales para mejorar la educación en el

marco de la higiene. Para realizar y hacer efectivos esos ensayos por parte de las instituciones oficiales de la salud pública se tienen que conocer los conceptos tradicionales de la higiene entre la población. Pues para obtener resultados en favor de los enfermos y el grupo integrante, los curanderos combinan sus prácticas con experiencias que son determinadas por la visión del mundo y las creencias tradicionales. El sincretismo entre las creencias oriundas en tiempos precortesianas y el catolicismo, p.ej. en el México de hoy, influye profundamente en el comportamiento de los terapéuticos. Influye también en los enfermos así como en los representantes de su ambiente social. La aceptación de una terapia es decisiva sobre los éxitos en todo el marco de las curaciones. Es determinante, entre otro, la disposición síquica del enfermo y la ayuda de su ambiente social para la convalecencia.

Se sabe que las prácticas de curación producen efectos físicos y sico-somáticos en base a todo lo que en la etnología se caracteriza generalmente como magia. Pero esta opinión de que todas esas prácticas tendrían que definirse como magia –la que se puede encontrar entre muchos especialistas de la antropología cultural, formada en base a la observación que realizan de afuera de los procesos– no basta para comprender los resultados curativos. Esta definición lógicamente tampoco sirve a los participantes, quienes tienen que decidirse en favor de un cambio oportuno de sus medios y métodos aplicados.

Es necesario que los cambios radicales en la higiene perseguidos en favor de un sistema oficial de salud pública deban basarse en la obtención de una confianza general. En la mayoría de los casos, de esta confianza ilimitada ahora solamente gozan el curandero y la partera tradicionales en sus respectivos grupos étnicos y comunales.

Lo que sirve para una interpretación y un cambio deseado es, que entre los zapotecas se puede observar razgos de la higiene y medicina popular semejantes a los de otros pueblos indígenas de México. Se puede observar que ya existen esfuerzos multifacéticos por parte de los mismos curanderos de conocer a sus colegas y las experiencias de estos últimos dentro de otros grupos indígenas. Se encuentran durante reuniones regionales y nacionales de la medicina tradicional. Quieren aprender otros métodos terapéuticos y conocer nuevos medicamentos en favor de sus actividades dentro del propio pueblo. Toman parte en las llamadas “ferias de medicina tradicional” convocadas por sus propias organizaciones así como en encuentros organizados por instituciones oficiales del Estado mexicano. Participan en intercambio de experiencias sobre diferentes materias del complejo ‘higiene y curación’, entre otros también sobre experimentos con jardines de plantas medicinales.

También se interesan por los conocimientos del antiguo calendario mesoamericano que experimenta hoy día un renacimiento entre ellos que buscan comprender las causas y circunstancias de hechos como salud, enfermedad y epidemias. Se interesan además por la influencia de energías denominadas con nombres de dioses así como santos y otros seres sobrehumanos que son comprendidos como responsables del

destino de los sanos y de los enfermos dentro del marco especial del tiempo y espacio determinantes. El papel de los curanderos es caracterizado dentro de la sociedad indígena por las condiciones socioeconómicas específicas del respectivo grupo, y esto no solamente hoy día. Así lo era desde hace siglos. Por eso es interesante observar la antigua situación y las peculiaridades de los cambios decisivos en base a distintos ejemplos para comprender raíces y resultados. Esto permite más tarde compararlos para conocer las similitudes y diferencias. La mayoría de las informaciones sobre la medicina tradicional proviene de los nahua-hablantes del México central. Ha perdurado una serie de fuentes del temprano período colonial que describen p.ej. la herbolaria mexicana en base a los conocimientos de los mexicas (véase el recién publicado número 39 de la revista *Arqueología mexicana* sobre ‘Plantas medicinales prehispánicas’).

Pero podemos caracterizar también la situación entre los zapotecas en el tiempo de la conquista. Se encuentran informaciones sobre su medicina especialmente gracias a las entradas muy detalladas y concretas que existen en los libros del dominico Juan de Cordova. Las podemos extraer así de su “Vocabolario” como de su “Arte del idioma zapoteco”, ambos libros publicados en los años setenta del siglo XVI. El misionero recolectó palabras, giros y formas fraseológicas durante aproximadamente los cuarenta años de su estancia entre los zapotecas del valle de Oaxaca y trató de explicarlos. Como resultado de esos esfuerzos tenemos bastante material lingüístico que nos da una impresión –entre otras– sobre la higiene y el curanderismo entre los indígenas en los primeros tiempos del régimen colonial. Refiriéndose también a tiempos prehispánicos, Córdoba nos da también la oportunidad de conseguir una visión extraordinaria del desarrollo de la sociedad zapoteca en los últimos decenios precoloniales, así como de los cambios que ocurrieron más tarde. Informes adicionales sobre la higiene y la salud se encuentran especialmente en las pesquisas de la administración colonial durante los últimos decenios del siglo XVI. Así se puede acumular conocimientos que “nos permitirán apreciar las raíces prehispánicas de la medicina tradicional contemporánea, así como identificar sus pérdidas y transformaciones” (Bye/Linares 1999: 11).

En tiempos de la conquista española la medicina entre los zapotecas fue caracterizada por la existencia de ciertos curanderos / médicos que actuaron como grupo especial dentro del sacerdocio: “Medico ò fisico. Huiña, copéche huiña.– Medico sabio experimentado. Huiñaarào, huiña naciña, pèni copijlla” (Córdoba 1987: 261 v); *copéche* (zapoteco) = sacerdote. Se puede deducir que eran parte de la élite dominante; pues entre los zapotecas solamente los hijos de los nobles pudieron officiar como sacerdotes. Seguramente habían acumulado conocimientos secretos que fueron integrados por empiría y creencias en base al privilegio de enseñanza y educación superior que existió para la nobleza dentro de la sociedad autóctona. Esos conocimientos, utilizados en las curaciones, así como en la atención de las preñadas, eran estrechamente relacionados con prácticas rituales y las ciencias calendáricas.

Los informes que datan del temprano período colonial sobre los conceptos de higiene y curaciones demuestran de la misma manera como los métodos de curación transmitidos y los medicamentos aplicados aumentaron el riquísimo tesoro de experiencias. Los zapotecas sabían inspirarse en ellas en favor de su pueblo todavía durante la situación bastante precaria de la subyugación colonial.

Además se puede observar claramente cómo, en base a eso, los curanderos quisieron ponerse de acuerdo con la nueva situación después de la conquista española. Pero también se deben registrar los nuevos problemas que se formaron en base al hecho de que el antiguo grupo especial del sacerdocio, responsable para la higiene y salubridad del pueblo, había pertenecido a la élite autóctona. Pues sufrió entonces una restricción de sus posibilidades de moverse y actuar bajo las condiciones del régimen colonial. Los informantes de los oficiales de la administración colonial contestaban p.ej.: “que no quieren declarar como sino dizen que ya son muertos los que lo sabian y es porque los an castigado sobre ello” (Relación del los pueblos Tecuicuilco ... 1928: 127).

Los misioneros caracterizaban a los curanderos como médicos malos: “Medico q[ue] sabe poco. Huiñaax coxène, càni nàcaci huiñaax” (Córdova 1987: 261 v); “Abusar sar sar mal. vide hazermal. Tonixihui, toxiña. con lo que es. Abuso mala costumbre. vide costu[m]bre. Peaxihui, tichapea naxihui, lipèaxihui” (Córdova 1987: 4 v). Lógicamente sus prácticas fueron combatidas por parte de los misioneros como actividades determinadas por la llamada superstición. En diferentes medidas observadas se puede percibir que, sin duda, habían estado estrechamente relacionadas con rituales transmitidos desde antes de la conquista. Esto para los misioneros significó ‘mala costumbre’. Es interesante registrar que los mismos indígenas hoy día declaran ‘costumbre’ lo que no nos quieren explicar detalladamente, entre otras sus prácticas curativas y conocimientos sobre drogas y venenos.

Para la preparación de la mayoría de los rituales se realizaban tiempos de ayuno en los cuales tenían que observar, entre otros, tabúes de alimentación así como abstinencia sexual: “[...] y le obligaban con ayunos de alimentos, y continencia en el ejercicio conyugal [...]” (Burgoa 1934 a: 255); “Ayunar yteru[m] afligirse mucho con ayunos y es como methaphora vide abstenerse. Tolàçatocheea togòhuelanixicija. I. tohija togòhuexicija, totàbilania” (Córdova 1987: 18 r). La abstinencia como tal, hasta hoy día es muy esencial para los curanderos para prepararse a una curación.

Prolongados tiempos de ayuno preparaban a los participantes para ‘experiencias’ místicas. “Tenian ayunos à sus tiempos, i algunas veces de quarenta Dias, i otros de ochenta, comiendo cada quatro Días vna hierva [...], i sacandose Sangre de la Lengua i Orejas, que era su disciplina” (Herrera 1934, III: 101). “Tenian por costumbre ayunar algunas vezes quarenta dias e otros ochenta dias, y el comer dellos era cada quatro dias vna yerua que entre ellos se llama piçietl que es medicinal [...]” (Relación de Macuilsúchil ... 1905-06: 101). Tales ayunos tan prolongados de cuarenta o incluso ochenta días, e.d. dos o cuatro unidades calendáricas de a veinte días, en

preparación a una gran fiesta ritual, por supuesto, solamente podían practicar esos individuos que eran exentos de cada producción material durante ese lapso de tiempo. Probablemente eran solamente personas con tareas sacerdotales dentro de la sociedad zapoteca que tenía una división social de obligaciones y trabajo muy extendida. Pues mediante la declarada reducción de la alimentación y la utilización de una planta medicinal [e.d. *picietl* (nahuatl) = tabaco (*Nicotiana rustica*)] cada cuatro días se reducía extremadamente la habilidad de realizar trabajos pesados como, p.ej., los de los campesinos y los artesanos.

Aparte de las obligaciones de los ayunos, lograban una preparación especial de los individuos para actividades rituales, entre las cuales tenemos que contar las curativas, mediante la entrega de drogas. Tomar drogas provocaba rápidamente trance y visiones, principalmente entre los que fueron debilitados por los ayunos. “Las causas y remedios de algunas enfermedades podían buscarse mediante la intervención del mundo espiritual. Con frecuencia se utilizaron ciertas plantas con poderes de transformación, que alteraban la propia percepción y conducían al hombre o a la mujer a otros mundos, donde se podía obtener información sobre esas causas y remedios” (Bye/Linares 1999: 5). En las fuentes se encuentran mencionadas diferentes plantas como drogas que provocan visiones, e.d. hierbas y hongos, sus distintas partes como p.ej. raíces y frutos. “Xetas con que dizen que ven visiones comiendo las. Pèyaçòo, nocuana penèeche, coopàtào l. pinijchi. Elsegundo y quatro son de arboles.— Otra yerua para el mismo effecto o frutilla con espinas como erizo como yàpe. Nocuàna còhui” (Córdova 1987: 429 v); “Yerua ò fruta co[n] que veen visiones comiendola y es à manera de erizo de castaña. Nocuànacòhui” (Córdova 1987: 228 v); “Rayz con que dizquen veen visiones comiendola. ñùy, nocuànañùy. Pèya çòo. Son xetas para el mismo efecto” (Córdova 1987: 339 r); “Frutilla con que dizen que veenvisiones comiendola Vide xeta” (Córdova 1987: 201 r); “tenian por costumbre bailar y embriagarse con vnos hongos en tal manera que vian muchas bisiones e figuras espantables” (Relación de Teticpac ... 1905-06: 111). Ensayos de identificar todas esas plantas hasta hoy día han sido difíciles o sin éxito; pues bien el conocimiento de las drogas ha sido una ciencia secreta de gente muy escogida. Los misioneros y oficiales de la administración colonial no conocieron bien la flora del ambiente regional y por eso compararon las plantas con las que conocieron de España, o las describieron más o menos correctamente. De vez en cuando pueden ayudar para una identificación resultados de la investigación botánica y estudios lingüísticos que tratan de este marco especial de los idiomas y dialectos zapotecos actuales. Sirven en esto a veces también comparaciones con nombres nahuas que fueron transmitidas en las antiguas fuentes, p.ej.: “Yerua que cuelga de los robles como barbas y es como cenizienta. s. malojo. Quie quije, quiaquiye en Mexicopachtli” (Córdova 1987: 228 v) [e.d. *paxtli* (nahua) = *Tillandsia* sp.].

Muy esencial debe ser por parte de botánicos y farmacólogos la comparación con lo que pasa hoy en día en la medicina tradicional; p.ej. se puede citar a Reko (1945:

15) quien “se refiere a la costumbre, subsistiendo aún en muchas partes, de tomar la droga mágica siempre en pares (macho y hembra)”. Se lo realiza especialmente en los rituales con hongos alucinógenos a los cuales se comprende como diferenciados por sexo.

Se tiene que tomar en cuenta que todo lo que no se puede definir como usual y común en la medicina popular europea, e.d. lo que no puede ser verificado como una influencia de la medicina española o árabe del siglo XVI, –y además ni quizás venga de Asia– tiene raíces en la medicina precortesiana. Una de las plantas alucinógenas más esenciales ha sido *ololiuqui* [(nahuatl) = *Turbina corymbosa*] que en zapoteco se llama *badoo*, *bitoo*, *nicuana laci* (Martínez 1959: 437). Esto significa lo mismo como ‘dios’ o ‘sagrado’ (*pitao*). La toma de hongos para lograr éxtasis se llama en zapoteco *cuanabetao* = *cuanabitaio*, e.d. ‘tomar lo divino, sagrado’, conseguir un trance divino (véase Zilbermann 1966: 115). Se sabe muy bien que hasta tiempos actuales se utilizan hongos alucinógenos para conseguir presagios, especialmente entre los grupos étnicos de Oaxaca.

A la ciencia secreta de los curanderos no solamente pertenecían conocimientos sobre las diferentes plantas que podrían ser utilizadas durante curaciones. Eran también de considerar las circunstancias exteriores bajo las cuales una enfermedad se había declarado o había sido reconocida, pues significaba que solamente podían curarla bajo distintas condiciones. Era esencial el marco temporal y espacial de algo ocurrido. Por eso le pertenecía a las tareas sacerdotales preguntar la suerte. Eso lo realizaban desde el nacimiento de un individuo, en los eventos muy esenciales al darle un nombre y la interpretación de todos los presagios y sueños, también en relación con enfermedades y la muerte: “Officios que tenían los sortilegos antiguamente de que vsauan en sus hechizerias, que eran sobre los agujeros. Poner los nombres a los niños. Declarar sueños, Sortear los casamientos, curar los enfermos y hechar suertes sobre su enfermedad. Xiquelachijnacòlanij. s. quelacobee pijzu. Quelacobèelàapatào, quelacobèe pecàla. Quelahuechijllaxiàa pèni quèe nizòo. quelacobèequelaquijcha. Quelahuechijlla peni quijcha” (Córdova 1987: 287 v). En esa función y especialmente durante esas actividades concretas, los sacerdotes se sentían bajo la protección de deidades responsables para agujeros y sueños: “Dios de los agujeros. Pitòopijzi. l. pèeci. l. pijze. B Dios de lossueños. Pitào xicala, pecàla” (Córdova 1987: 141 r). La gente estaba completamente convencida de las creencias en agujeros y sueños. Por eso los sacerdotes tenían en manos una medida decisiva de poder, ya que dependía estrictamente de la interpretación del sacerdote, si un presagio era malo o bueno, dañino o favorable: “Preguntar a los sortilegos o hechizeros para saber lo que pretenden. Tinñábahuechijllaya, tinñà banijlla. Y nota que aunque pregunta al hechizero se dize preguntan al agujero aqui. – Preguntador tal. Pènicònnápanijlla, huechill” (Córdova 1987: 325 r).

Pero entre los zapotecas ya habían de antemano fenómenos considerados como de mal agujero, que comúnmente, la gente los conocía. La lucha contra ellos, sin

embargo, caía entre las tareas especiales de los sacerdotes, pues era necesario saber las circunstancias y el tiempo exacto de la entrada de los malos agüeros y cuando sería posible combatirlos: “Diuiñar por los sueños: Vide adeuinar. Tibèepecàlaya. l. tebèe, pe. –Diuiñar por agujeros. Tibèepijzia. l. tebèe, pe. – Diuino por sueños. Colanij cabèepecàla.– Diuino por agujeros. Colanij còbèe pijzi” (Córdova 1987: 143 v). Parece que existió una división entre los curanderos que predicían el destino o interpretaban señales dentro de la naturaleza por los métodos que emplearon. Ya que se diferencia entre ellos –*colanij*– que interpretaron presagios y sueños y los que lo hicieron mediante las constelaciones de las estrellas, por medio de señales que reconocieron en la tierra, adivinando la suerte mirando en una jícara con agua, explicando el comportamiento de las aves, especialmente su vuelo, mirando a la cara del paciente o utilizando los resultados de sacrificios: “Diuino por estrellas. Colanij Pèlle. Por la tierra. Colanijyòo. – Diuino por el fuego. Colanij quij.– Diuino por el ayre. Colanij pèe. – Diuino por el agua. Colanij niça. – Porlas aues. Colanij mànzàbi. – Diuino por sacrificios. Colanij pichijlla. Por el rostro. colanijlào peni” (Córdova 1987: 143 v).

Comúnmente un sacerdote consiguió una remuneración si hubo interpretado un presagio y realizado prácticas rituales contra un éxito fatal, entre otras para la curación de una enfermedad. Solamente si el sacerdote no supo ayudar de ninguna manera, e.d. que según su opinión no había remedio contra un presagio malo, y declaró el asunto sin esperanza, entonces no le pagaban: “Y si el agujero era sin esperança de remedio muy malo y cierto. No queria pagar porello el Sortilego. Como siempre lleuauan por los demas” (Córdova 1886: 216). Con esta regla se estimulaba al sacerdote de encargarse seriamente al asunto y resolverlo positivamente en favor del que cuidó. De la misma manera se trataba la interpretación de los sueños. Se consideraban los sueños como experiencias del ánima del dormido, que al despertar quería domar. Despertar se comprendía como ‘vivir’: “Despertar elque duerme. Vide biuir. Tènnàaya, pe tepània” (Córdova 1987: 133 r) “Biuo estar como quiera o biuir. To pània, tiçòpania, tenn'àaya, noopània, çopània, nannàaya, natija” (Córdova 1987: 55 v). Esto significa que el dormido, el soñador estaba en peligro de perder su vida; pues su alma actuaba afuera de su cuerpo. Quizás el sueño era entendido como ‘no llevar esta vida’. Se sabe que la influencia síquica, sin duda, pudo ser grande, especialmente si el sacerdote realizó prácticas mágicas como echar la suerte mediante granos o leer en el agua de una jícara para revelar el porvenir: “Frisolillos a hauas con que hechan las suertes los sortilegos. vide suertes. Pichijlla” (Córdova 1987: 201 r). – “Mirar los hechizeros en vna xicara de agua. Tol lánea, tonnija. vide adiuinar” (Córdova 1987: 269 r). El género de los granos no era decisivo, aparte de que aparentemente daban preferencia a distintos frutos B frijoles o granos de maíz. “Para los sortilegios y conjuros el sacerdote sólo empleaba los granos de maíz que nacen en la base de la mazorca” (Velazco Lozano 1999: 26). La posición después del lance era esencial y necesitaba una interpretación adecuada por un experto, como un

sacerdote. Es interesante que en todo esto el número 13 como número mágico ha jugado un rol específico. Pues este número tuvo un significado extraordinario en el calendario ritual: se encuentra en él, de '13 veces la unidad de veinte días', como una entidad que decidió su estructura. Es considerable que también más tarde entre los zapotecas se echaran 13 granos de maíz en semejantes rituales (véase Zilbermann 1966: 115).

De todo eso no se puede deducir de ninguna manera que los sacerdotes comúnmente realizaban subjetivamente charlatanismo, a pesar de que podría desarrollarse tal impresión en base a la reflexión de sus actividades en las fuentes del tiempo colonial. Allá eran generalmente difamados como hechiceros y brujos: "Bruxo o bruxa. Penipixiyo, penihuechaa" (Córdova 1987: 61 v) "Diuino grande por arte magica. Colanijtào" (Córdova 1987: 143 v); pues sus prácticas eran estrechamente entrelazadas con las antiguas creencias. Por eso eran considerados y consecuentemente perseguidos por parte de los misioneros que los declaraban como adeptos del diablo, estando profundamente arraigados en la superstición: "azian y mezclauan muchas supersticiones los yndios en sus curas y mediçinas" (Relación de Teozapotlan ... 1905-06: 192). Burgoa (1934 b, II: 263) explica: "los médicos curaban con soplos y visajes, invocando al demonio [...]".

Estos sacerdotes autóctonos se sentían competentes por sus visiones y capaces de dirigir la suerte de la sociedad entera así como de cada uno de sus integrantes. Agregaban una serie de experiencias que no conseguían individualmente, sino que eran transmitidas como conocimientos secretos entre el sacerdocio. De eso resultaba una aparente coincidencia entre lo predicho y los cambios reales que se podían observar, éxitos logrados dentro del marco de la curación de enfermedades mediante prácticas mágicas.

Como ya mencionamos, solamente se podían interpretar presagios y sueños así como todos los otros hechos, apariencias y procesos dentro del marco de un lapso de tiempo decisivo. Por eso la ciencia calendárica era condición previa de la definición de la suerte y todas las otras prácticas rituales: "Estos días y nombres seruián para muchas cosas tocantes a la vida del hombre [...] Servian tambien para los agujeros. Porque si encontraban con alguna cosa de las que ellos tenían por agujeros, yvan aver el día que era para saber lo que les auia de subceder. Seruián tambien para los sueños, porque por alli sacaban lo que les auia de subceder" (Córdova 1886: 202 s.).

Los sacerdotes tenían, sin duda, la oportunidad de apoderarse de los conocimientos empíricos de ciencias naturales aumentados por generaciones, especialmente en el marco de las curaciones, y de poder ponerlos en práctica.

Es muy interesante observar que cuidar a otros y curarlos era la tarea de un grupo de especialistas, los *colanij*, como grupo de rango bajo entre los sacerdotes zapotecos. Combinaban normalmente sus experiencias con prácticas, con distintos rituales definidos más tarde como mágicos: "Y esta ciencia no estaua en todos sino en los que lo tenían por officio. A los que les llamauan. Colanij. s. Echador de las

fiestas o doto en ellas. Finalmente por este camino se regian y endereçaban sus actos y operaciones” (Córdova 1886: 203).

Es esencial que los informantes de la administración colonial caracterizaran a los *colanij* como conocedores de plantas medicinales silvestres: “[...] curanse destas enfermedades con yeruas del monte que van a buscar yndios medicos que entre los naturales ay” (Relación de Tlacolula y Mitla ... [Mitla] 1905-06: 150). Además reflejan el hecho de que habían curanderos de diferentes grupos étnicos allá donde moraban juntos o muy cerca los unos a los otros, como p.ej. en Nejapa los respectivos curanderos mixes y zapotecas: “ay muchos yndios e yndias que llaman en la lengua mexicana *Ticitl*, que curan con yerbas, y son de todas naçiones estos que curan con yerbas y rayses [...]” (Relación de Nexapa ... 1905-06: 36). Denominándolos *ticitl* los informantes los comparaban con los médicos mexicas mejor conocidos para ellos.

Muy interesante es el hecho de que en una de las fuentes se llaman a los médicos *amantecas*. Era una denominación mexicana, pero solamente utilizada para artesanos de mosaicos de plumas originalmente procedentes de una aldea llamada Amantlan (véase Sahagún 1950-82, 10: 25). No se puede explicar la utilización de ese término en la próxima frase: “[...] yeruas con que ellos se curan que generalmente las ay, en todos los pueblos que los conocen los que son **amantecas** / que quiere dezir medicos entre ellos” (Descripción de Tetiquipa 1928: 116).

Para arreglar muchos problemas de la vida actuaban sacerdotes de diferentes rangos. Dependía de la posición social del individuo que pedía apoyo. En el mismo, podían actuar desde sacerdotes de rango bajo hasta el supremo sacerdote. En caso de caer enfermo un miembro de la nobleza alta, supuestamente el rango del sacerdote y curandero consultado jugaría un rol esencial: “Hechaban estas suertes [...] quando el señor se enfermava [...]” (Relación de los pueblos Tecuicuilco ... 1928: 127). Se distinguía entre médicos experimentados y los que no sabían mucho de su profesión. Además se hablaba del: “Enfermero q[ue] cura enfermos. Huiñaà còpa quijcha” (Córdova 1987: 165 v).

Seguramente las médicas eran las parteras que han mantenido hasta hoy día un papel decisivo para cuidar a las preñadas: “Partera que ayuda a parir. Pènicoxijoo. – Partera ser. Tixijçoa, co, nàcaxij çoa. – Parteria desta. Quelacoxijço” (Córdova 1987: 302 v; véase también Parsons 1936). Entre las mujeres zapotecas era regular aprovechar los conocimientos y experiencias de una partera: “Parteria vsar, o partear. Tónicoxij çoa, tàcañepenicozàana, tilijtepatàoa, co, tiquéhepatàoa, cote” (Córdova 1987: 302 v). Esas consultas ya empezaban antes del tiempo del parto: “Empuxar como para purgar o parir. Ticòlipilànìa, ticòo,&c” (Córdova 1987: 157 v). Utilizaban diferentes remedios para obtener un buen éxito: “Beuida de parida. Niça xòopalàa.– Beuida para mouer la preñada. No cuàna tiète xìnini” (Córdova 1987: 54 v). – “Soltar à alguno por encima à ala mujer q[ue] tiene colgando las pares. y no

las puede echar que la atrauancua el marido cinco veces y eran hechizarias o ritos de Indios. Tillagaya pènicozàana, titécaya, pi. titétea, co” (Córdova 1987).

El parto estaba bajo la protección de una deidad especial: “Dios de los partos, nacimiento de sus hijos [...]” (Relación de Nexapa ... 1905-06: 34). Suplicaban a esa deidad que diera su benevolencia y ayuda: “Engendradora que engendra o pare. Cozàana. – Engendradora que dizen que era delos niños a quien sacrificauan. vide dios, diosa. Huechàna, porque se los guardasse” (Córdova 1987: 167 r). Es interesante observar que llamaban a la parida de la misma manera como a la diosa: “Parida. Pénicozáana, pènicólexini. – Paridera muger secunda paridera cadañera. Cozáana, pinij, nazòa” (Córdova 1987: 302 r), e.d. ‘el ser humano que crea algo’. “Adoraban Todos estos naturales destos Pueblos al demonio en figura de estatua. hechas del Palo y de Piedras A los quales llamaban dioses y tenian grandisima suma dellos bariados por diversos nombres. los unos para la salud [...] y las mugeres Para los Partos [...]” (Relación de los pueblos Tecuicuilco ... 1928: 125).

Es incierto que tuvieran una división entre curanderos masculinos y femeninos en tratar a enfermos según el sexo. Veneraban a deidades de ambos sexos responsables para la existencia de todos los animales incluyendo los seres humanos, es decir para la creación y protección de las nuevas generaciones. Al lado de la arriba mencionada engendradora, en el vocabulario de Córdova se puede encontrar diferentes denominaciones o características para definir las responsabilidades especiales de los seres sobrehumanos como: “Dios o Diosa de los niños, o de la generación a que las paridas sacrificauan. Huichàna, pitào huichaana, cochàna, huichàana” (Córdova 1987: 141 r). – “Produzidora o engendradora de los animales como diosa llamauanla. Cozáana, vide engendradora” (Córdova 1987: 329 r). “Dios de los animales a quien sacrificauan caçadores y pescadoes para que les ayudasen. Cozàana, pitòcozàana. – Dios de la caça. Cozàaña, pitòo co zàaña” (Córdova 1987: 141 r). – “Engendradora item delos animales, peces. Cozàana. a quien sacrificauan caçadores y pescadores. vide dios” (Córdova 1987: 167 r) “Criador o hazedor de todos los animales. Cozàana, pitòo cozàana. – Criador assi de los ho[m]bres y peces. Huichaana” (Córdova 1987: 98 v). El homónimo zapoteco nos demuestra la coherencia: era una deidad con los diferentes aspectos sexuales, creadora de todos los seres vivientes, incluyendo los hombres; y la mujer en proceso de parir era su verificación humana.

Aparte de eso se denominaba a un dios especial responsable para la curación de enfermedades: “y el general era PICHANAGOBECHE y este era el ydolo a quien ellos mas rreberençaban porque era el que les quitaba las enfermedades [...]” (Relación de Chichicapa y su Partido 1905-06: 117). De todos esos informes sabemos que los zapotecas veneraban a esos dioses en sus imágenes, en su mayoría esculturas de madera y piedra.

En casos muy críticos para recuperar la salud, los zapotecas aparentemente acudían por ayuda a ancestros deificados considerados como muy poderosos contra enfermedades que sobrevinieron en forma de epidemias. El respectivo señor de la

comunidad adoraba a su ancestro como venerable fundador del linaje y como intermediario de la deidad. Un ejemplo del temprano período colonial se describe así: “averiguo que en vna enfermedad muy grande que vbo en el dicho pueblo [...], que murieron mas de myll y dozientas animas, bolbieron los prinçipales a sacrificar al dicho PETALA [...] por que fuese ynterçeçor con BESELAO, ques el demonio, y que aplacase la enfermedad [...]” (Relación de Chichicapa ... [Oçelotepeque] 1905-06: 140; véase también Herrera 1934, III: 101). Eso se realizaba de la misma manera durante todo el período colonial temprano. Pues era grande el peligro de que muchos de los indígenas oprimidos y explotados caerían enfermos.

Una cuestión muy esencial, discutida a fines del siglo XVI en las relaciones geográficas de la administración colonial, respecto a la salud, se refirió al promedio de la vida de los indígenas. Punto de partida era la mortandad tan alta de la población indígena a causa de las enfermedades introducidas. “[...] tambien an sobrevenido muchas enfermedades de que jeneralmente an muerto muchos, que de antes no las tenian hasta que los españoles entraron en las tierras [...]” (Relación de Chichicapa ... [Miaguatlan] 1905-06: 129). Como las epidemias que hacían enormes estragos entre los indígenas – la situación determinada por la historia, pues a ellos les faltaba cierta inmunidad y les faltaba experiencia en tratar esos nuevos fenómenos: “Seis u ocho años despues de conquistada la tierra, vino una gran pestilencia de viruelas, mal que nunca se ha bisto entre ellos, y tras esta enfermedad sucedieron grandes hambres, que se continuaron seis o siete años” (Relación de Miguatlan y su partido 1952: 12). Esta hambruna en base a la falta de víveres explica la reducción de la población, que provocó una situación fatal: ya no cultivaban grandes extensiones de campos. Por eso los enfermos y los debilitados que sobrevivieron la epidemia, no tenían suficientes reservas de alimentos. “[...] las enfermedades que les suele dar e acudir son calenturas e algunos años birhuelas, las quales enfermedades curan con solamente sangrarse” (Relación de Macuilsúchil ... 1905-06: 102); “no sauen mas de que antiguamente la uian sanos / y despues que binieron los españoles. a abido muchas pestilencias [...]” (Descripción de Tetiquipa ... 1928: 116).

Los indígenas tenían la opinión que antes de la conquista española tenían un promedio más alto de la vida: “la causa e razon de bibir agora menos que en tiempos. de su gentilidad. dizen que es porque no solian tener tantas enfermedades. como an tenido e tienen. despues que el marques. conquisto esta tierra porque de las pestilencias que a auido generalmente despues aca se a muerto e muere todos los yndios [...]” (Descripción de Tetiquipa ... 1928: 119). Como causa de promedio más alto de la vida en tiempos anteriores, decían haber tenido antes más trabajo y ahora menos desgaste nervioso por consecuencia de la nueva civilización. Esas supuestamente eran opiniones puestas en circulación por los oficiales de la administración colonial que aparentemente consideraron posible una mayor explotación de la mano de obra indígena. “Dan razones de que en tiempo de su antigüedad bibian mucho mas que agora, por que entonçes los mas morian biejos y agora todos mueren moços, y que

debe ser el menos trabajo que agora tienen al que entonces tenían; por que en su antigüedad sacudían a muchos servicios personales [...]; y agora se casan muy muchachos y entonces de treinta y de cuarenta años [...]" (Relación de Chichicapa ... [Miaguatlan] 1905-06: 129); "[...] antiguamente mucho más bebían que ahora por que bebían ochenta y noventa y cien años y ahora el que más libre es de sesenta o ochenta años [...]" (Relación de Chichicapa ... [Amatlan] 1905-06: 121); "dizen que biuían muy sanos [...]" (Relaciones de Ixtlahuaca ... [Iztepec] 1928: 182); "dizen que en tiempo de su infidelidad tenían muchos trabajos e hambre e bebían más que agora" (Relación de Teticpac 1905-06: 112); "[...] bivían más tiempo entonces que agora: dizen que la causa el poco arreglo que tenían e al presente las muchas comidas de que usan e comen, e que los yndios e yndias no se casaban hasta que pasaban de veinte años" (Relación de Macuilsúchil ... 1905-06: 102). Puede ser que se ha referido a años rituales. Ya que la fecha de la boda como la comprobación de los sortilegos / los sacerdotes que la pareja coincidiera, se contaban en base a las fechas de nacimiento y de los nombres de esas fechas. Estas se componían de la señal y un número específicos del día según el calendario ritual. Esto significa que los nombres calendáricos se repetían cada 260 días. Eran más convenientes para la numeración de los años de la vida que la repetición mediante el año solar cuyos días no eran caracterizados de la misma manera con nombres especiales. Esto sería que en tiempos precoloniales la edad de las bodas era también más o menos entre veinte y treinta años. Además puede ser que dejaban aparte informes de costumbres que hacen pensar en matrimonios a prueba y minimizan la fecha del comienzo de la vida conyugal. "Dizen que biuían más sanos con todos los trabajos que podían; no saben decir la causa porque dizen que biuía un yndio más de ciento y veinte años y agora el que llega a ochenta es mucho [...]" (Relación de Iztepexi 1905-06: 19). Parece que en tales informaciones sobre la edad existe el mismo malentendido. 120 años a 260 días significan menos de 90 años del calendario europeo. A pesar que se debe pensar que una edad tan alta, así antes como después de la conquista española, era una excepción en los pueblos que tenían un promedio de vida más bajo.

Solamente en pocos casos se explica claramente las causas para el cambio observado. Son caracterizadas en lo esencial como subyugación colonial y situaciones destructivas que se desarrollaban como resultado de una resistencia pasiva, p.ej. el alcoholismo: "[...] los naturales / desta villa y provincia bebían mucho más / que agora por causa / quedaban derramados por valles y montes y sierras e trabajaban corporalmente / más que agora / e usan que el cacao y bino de castilla / e que no comían tanto. como agora comen. / e que tan solamente usaban por bebida un poco de maíz. tostado. molido. que llaman. pinol y el miel de maguey de que hacían vino e que antiguamente. no usaban de otras bebidas e que agora no beben tan sanos ni tanto como antiguamente bebían. la principal causa es por averlos juntado a esta cabeza e a los demás pueblos sus sujetos. a ella / e por no trabajar tanto como solían e

comen y beben el dia de oy mucho mas que antiguamente e por ser los mas araganes [...]” (Relaciones de Ixtlahuaca ... [Tehuantepec] 1928: 171 s.).

El poder colonial trataba de informarse con todo detalle sobre la higiene y medicina precortesianas para garantizar la salud y una mejor mano de obra de los indígenas. Trataban de aprovecharse de las antiguas experiencias en favor de sus propios fines.

Aparte de las epidemias introducidas por los españoles, los zapotecas no reconocían los males y como combatirlos: “no saben dar razon de que enfermedad es la que mas les fatiga, mas de dezir el **cocolistle** que es en nuestra lengua ‘enfermedades’” (Relación de Chichicapa ... 1905-06: 118). *Cocoliztli* (nahuatl = enfermedad o pestilencia (véase Molina 1880), tiene en ese idioma una forma plural de los seres animados: *cocoliztle* lo que significa que se lo comprendía como un poder deificado o un fenómeno enviado por los dioses. Reko (1919: 130) declara: “El nombre *Cocoliztli*, también usado para la misma enfermedad, no designa en verdad alguna enfermedad en particular, sino una epidemia mortífera en general.”

Las enfermedades eran también diferenciadas en su sobrevenir según el microclima de las diferentes aldeas y según las diferentes estaciones anuales – el tiempo de lluvias y la sequía. “Dizen que este pueblo tiene cada año enfermedades de calenturas [...]” (Relación de Teticpac 1905-06: 112). “Esta este pueblo situado en vnas lomas, tierra aspera, seca y fria y sana, y las enfermedades pasadas que vbo entre naturales les an hecho poco daño [...]” (Relación de Chichicapa ... 1905-06: 118). “El asiento desto pueblo, como es dicho, esta en tierra llana es enfermo por la vmdad de vna siennega questa junto a el” (Relación de Tlacolula y Mitla [Tlacolula] 1905-06: 146).

Los zapotecas consideraban las nuevas epidemias como oriundas de dios / de los dioses: “Enfermedad dar como dios que da las enfermedades, y es metaphora. Tocèquètaya, tilicequètaya, col” (Córdova 1987: 165 r). Así apenas conocían las causas naturales de la mayoría de las otras enfermedades: “Enferma cosa que causa enfermedad. Hualicha, huaquijcha, huatòxo, huatòtija. nalijscha, natòxo, natotija. – Enfermedad dar o causar o como cosa que la causa comiendola o haziendo la. Tocòciquijcha, tocòcihuèea, toniquijchaya, totijaya totèteaquijcha, tonèchihuèea” (Córdova 1987: 165 r).

Más bien suponían que el porqué de caer enfermo – “Enfermedad mala qualquier. Yòobaxiñe” (Córdova 1987: 165 r) – hubiera sido hechicería: “Hechizar con beuedizos. Toquèea nocuànàtòxo, xiñe, totija” (Córdova 1987: 216 v); “Aojar dañar con ojo vide enhechizar. Tocihueea tococihuèea quelapigío, quelaxicàni. – Aojadura assi actiua. Quelahuecihué. – Aojado ser assi. Tehuèea quelapigio, quelaxinàxi” (Córdova 1987: 31 r). Así se explicaba enfermedades por el llamado ‘mal de ojo’ que hasta hoy día juega un papel esencial en los diagnósticos de la medicina tradicional. Temblores eran –entre otros– fenómenos naturales comprendidos como malos presagios para epidemias, pero también para mucha hambre y demasiada lluvia: “Tem-

blar la tierra era señal de pestilencia o de hambre, o de guerra, o de lluvia y assi. Xòo quiichatào. Xòo quelacopijna, xòoquelayè, xòo quije” (Córdova 1987: 395 v). Aparentemente con esto reflejaban de manera mística relaciones entre las causas y los resultados que sospechaban.

El tratamiento de las enfermedades –“Curar enfermedad. s. aplicar medicinas. Tòni huyñaaya, tocà nocuanaya, ni cuàna” (Córdova 1987: 103)– siempre era una combinación de la aplicación de remedios aprobados empíricamente y prácticas rituales, llamadas comúnmente mágicas. Las últimas tenían que dar un gran efecto síquico a los enfermos y convalecientes. Para el proceso de curación era además decisivo cómo luchaban contra una enfermedad; y eso dependía de la fecha en la cual empezaba la enfermedad según los presagios calendáricos: “Servian tambien para las enfermedades, porque si caya enfermo niño o adulto, yuan a saber el dia que era, y si auia de sanar o no” (Córdova 1886: 203).

Entre los zapotecas habían muchos conocimientos sobre la aplicación de plantas medicinales en las prácticas médico-mágicas. La vegetación subtropical de los diferentes nichos ecológicos del ambiente oaxaqueño ofrecía una multitud de ingredientes. De vez en cuando incluso esas plantas o sus partes respectivas eran objetos de comercio. Mediante este método, aparentemente se difundían plantas medicinales y los remedios producidos de ellas por grandes distancias. Probablemente comercializadas, esos remedios de la región zapoteca también eran conocidas y utilizadas en las regiones montañosas del México central. “Dase en este pueblo vnas rayzes que en su lengua se llama **cuyapi**, y en la mexicana **amacamotli**, y en la nuestra ‘rayz blanca’ ques de mucho provecho por que la secan y muelen y toman poca cantidad y se purgan con ella y engordan [...] y la traen de a el y otras muchas partes a bender [...]” (Relación de Chichicapa ... [Coatlan] 1905-06: 135) [‘amacamotli’ (nahua) quizás: *Ipomoea* purga u otras especies de la familia de las convolvuláceas]. Se utilizan muchas veces denominaciones en nahuatl para tales remedios. Esto se puede explicar sobre todo con el desarrollo del idioma nahua como *lingua franca* durante el temprano período colonial, también en las regiones zapotecas de Oaxaca.

Se debe pensar también en que los zapotecas plantaban unas de esas plantas útiles como silvestres cerca de sus hogares para tenerlas siempre disponibles en la cantidad necesaria. A esas plantas pertenece ante todo el tabaco. Era utilizado, entre otros al lado del copal, para sahumerios durante rituales de diferente carácter, pero preferentemente para curaciones: “y la de que ellos mas general se aprovechan es la hoja del **picietl** que ellos llaman jeneralmente, es como vna hoja de lechuga [...], siembranla a mano y en estando de sazón lo cojen y sacan al sol y lo muelen [...]” (Relación de Chichicapa ... [Miaguatlan] 1905-06: 130). La palabra para tabaco: “Picietl yerua que embeleña o emborracha. Quèeza” (Córdova 1987: 314 r) no se asemeja a la de otros idiomas hablados en la cercanía de los zapotecas. Se puede deducir de este hecho que tabaco era una planta silvestre local (*Nicotiana rustica*) y no importada (véase Dixon 1921: 33). Es interesante, sin embargo, observar que

todas las fuentes utilizan la palabra nahuatl *picietl* que significa ‘tabaco fino’ (= *Nicotiana tabacum*) en contraste a *yetl* que en nahuatl denomina el tabaco silvestre.

Exponían al enfermo a nubes de humo: “Humos de la medicina o vnguento fuerte que alteran cerca de la llaga o assi. Xichij, xitóxoni, xixòoni nocuána. – Humo hazer a otro o ahumar. Ticòcòxoa, tolá checòxoa” (Córdova 1987: 223 v). También lo hacían tomar una bebida que contenía polvo de tabaco y debía ayudar contra dolores, especialmente los del estómago: “E otra yerua que se llaman **picietl**, que en nuestra *España* se llama tabaco, para dolores y hinchazones e aventamiento del vientre y estomago que beuiendola hallan mucho provecho en ella” (Relación de Macuilsúchil ... 1905-06: 103).

Pero en la mayoría de los casos fumaban el tabaco como puro o mediante un tubo inhalando el humo y empujándolo por la nariz: “Sahumarse con los cañutos que se sahuman los Indios chupando el humo. Ticòobaya quézatòba cotòbaya. – Sahumerio aquel Cañuto. Quézatòba” (Córdova 1987: 368 r). “Se aprovechan dello para chupar aquel humo, que hazen dello vn cañuto muy delgado y lo enbuelben en otra hoja de otro arbol que llaman **nantzi**, que quiere decir ‘madre’, el qual ençienden con fuego y chupan el humo y echan por las narizes y dizen que les quita el dolor de cabeça y romadizo; llamanles en su lengua **suchietl**, que quiere dezir ‘flor que huele’” (Relación de Chichicapa ... [Miaguatlan] 1905-06: 130). *Nantli* [nahuatl] = madre, con el sufijo *-tzin*: *nantzin* como forma de reverencia, significa la hoja del *nanche* (*Birsoniana cornifolia* H. B. K.); *suchietl* es del nahuatl *xochitl* = flor. *Yetl* [nahuatl] era el tabaco silvestre, *Nicotiana spec. div.*; puede ser *Nicotiana tabacum* L. o *Nicotiana rustica* L. – “que estando malos de calenturas ú de otras enfermedades, se untan todo el cuerpo con una hoja de yerua hecha polvo. que llaman piçiete que en lengua castellana se llama beleño e que de hordinario ansi mismo chupan el dicho / beleño / metido en polvo en un cañuto de caña /. e dizen los naturales / que con ello / sienten. salud y les da fuerça [...]” (Relaciones de Ixtlahuaca ... [Tehuantepec] 1928: 172).

Es digno de notar que al polvo de tabaco mezclado con un poco de cal y depuesto todo el día entre los labios y las encías le adjudicaban un efecto como estimulante: “[...] y lo muelen y lo enbuelven con vna poca de cal, y esto se meten entre los labios y las enziás y lo traen todo el dia, con lo qual dizen no sienten el frio y les fortaleça el cuerpo y da fortaleza, y curanse con ello algunas llagas [...]” (Relación de Chichicapa ... [Miaguatlan] 1905-06: 130). Esto se puede comparar con lo que comúnmente se sabe de la masticación de las hojas de la coca (*Erythroxylum coca*) en la zona andina.

Es seguro que tabaco ardiente también esterilizaba heridas: “El remedio contra todos estos venenos asi contra el del arbol como contra los de las sauandijas es quemar la parte ofendida [...]” (Relación del Pueblo de Amatlan 1905-06: 316).

Otras plantas eran al mismo tiempo plantas alimenticias y curativas, dependía de la parte utilizada y como tales fueron cultivadas: “Virtud ó provecho que se halla en las yerbas ó piedras para medicina. xibaaleacani, xiguelaleaca, xinazaca, xinachono” (Vocabulario castellano-zapoteco 1893). Entre ellos había, ante todo, el aguacate: “hoja de yerba santa, o aguacate [...]” (Burgoa 1934 b, II: 391) (*Persea americana*). Asimismo aprovechaban la grana de cochinilla o la miel para propósitos curativos (véase Dahlgren Jordán 1961: 391).

Recolectaban la mayoría de las plantas medicinales silvestres como también distintos remedios de origen animal: “cógese mucha vainilla, zarzaparrilla, palo de la vida, yerbas medicinales, plantas olorosas, gomas aromáticas, yerbas saludables [...]” (Burgoa 1934 b, II: 220: Chuapa); “[...] e algunas calenturas y para su rremedio se curan con yeruas medeçinales que conoscien en los montes [...]” (Relación de Macuilsúchil ... [Teutitlan] 1905-06: 106). Conocían “árboles cuya raíz sirve de alquitira muy saludables [...]” (Burgoa 1934 b, II: 272: Nexapa). Seguramente dependía de la estación del año para aprovechar las plantas que no podían ser guardadas sino tenían que ser preparadas frescas. Los remedios mencionados en las fuentes coloniales, seguramente sólo representan una parte reducida de la multitud de medicamentos que antes habían estado a disposición de los médicos. “Del análisis de las fuentes existentes se desprende que un buen médico nahua, tarasco, zapoteca o maya conocía y manejaba un número que variaba entre las 50 y las 200 plantas medicinales, aunque los repertorios de plantas arrojen cifras elevadas” (Viesca Treviño 1999: 32). Por un lado los conocimientos secretos de los sacerdotes habían desaparecido con su derrota. Por el otro los curanderos y boticarios – “Erbolario. Pénihuiñaá nácapea no cuánahuiñaá” (Córdova 1987: 177 v); “Boticario de medicinas. Penitòtinocuánahuiniáa.l.copéchenocuàna. &c” (Córdova 1987: 59 v) – así como los llamados hechiceros todavía existentes mantenían escondidos sus conocimientos: “Estas yerbas y plantas declaran los yndios Tener para curar y de estas usan, los medicos que entre ellos ay y otras muchas mas deven de tener [...]” (Relación de los pueblos Tecuicuilco ... 1928: 132); “Por aqui por este valle donde este pueblo esta, no entendemos auer muchas yeruas que toquen a medicina, pero en quebradas y sus sierras entendemos que las ay aunque se conoscien pocas [...] los yndios antiguamente conoscián mucho o algo dellas, por curas que se han visto hazer a algunos yndios en esta tierra, muy estrañas [...]” (Relación de Teozapotlan 1905-06: 191 s.); “las Yerbas medicinales son muchas, y mui conocidas, excepto las que reservan los Borticarios para sus secretos [...]” (Dos Relaciones Antiguas del Pueblo de Cuilapa ... 1971: 27).

Pensando que la mayoría de la población indígena de Oaxaca hasta hoy día depende de tales conocimientos y su aplicación contra las enfermedades, se tiene que continuar investigando el uso de plantas medicinales. La documentación arqueológica e historiográfica no nos dice nada sobre las dimensiones de la utilización de plantas medicinales. Ni tenemos de esto datos precisos sobre si, verdaderamente

sirven para la salud de la gente, o si p.ej. el conocimiento de dosificar y aplicar los diferentes medicamentos era el privilegio de un grupo especial, y se perdió. Se tiene que registrar sin más ni más, que por causa del encubrimiento frente a los oficiales de la administración colonial o quizás verdaderamente por falta de conocimientos se repiten muchas veces no haber tenido tales conocimientos. También explican los informantes indígenas que reconocen las plantas viéndolas, pero no pueden recordar sus denominaciones: “no saben ni tienen experiencia de yeruas ni rrayzes ni piedras para curarse ni vsan de ningunas medicinas [...]” (Relación de Iztepexi 1905-06: 19); “vsan de algunas yeruas y sangrias pero lo mas cierto es, en dandoles el mal, hecharse a morir” (Relación del pueblo de Oçelotepeque 1905-06: 301); “e muchas maneras de yeruas medeçinales que conosçen, el nombre de los quales no saben mas de conosçerlas de vista” (Relación de Taliztaca 1905-06: 180); “[...] y beuer yeruas medicinales que entre ellos conosçen, que no supieron darle nombre” (Relación de Tlacolula y Mitla [Tlacolula] 1905-06: 146); “e otras muchas yeruas que conosçen de vista e no le saben los nombres [...]” (Relación de Teticpac 1905-06: 112); “e otras muchas yeruas con que se purgan que no les saben dar nombres mas de conoçerlas para su menester”(Relación de Macuilsúchil ... [Teutitlan] 1905-06: 107); “pero el dia de oy tenemos entendido que conocen poco dellas, y es la causa por que como los ministros de la doctrina vian que azian [...] muchas supersticiones ase perdido todo lo demas” (Relación de Teozapotlan 1905-06: 192).

Sabemos que aprovechaban conocimientos de sustancias vegetales venenosas –especialmente para prácticas de hechicería contra otras personas– “ay otra yerua muy ponsonñosa que vsauan antiguamente: quando se querian bengar de sus enemigos la daban a beber en agua v en cacao y dentro de beinte y quatro oras moria a quien la daban [...]” (Relación de Guaxilotitlan 1905-06: 203). Es muy interesante constatar que entregaban el veneno al enemigo también en el chocolate. Esto demuestra que resolvían tales discordias también entre nobles los cuales tuvieron el privilegio de tomar esa bebida (véase Herrera 1934, III: 97).

Aparte, si era posible, los informantes negaban el conocimiento de remedios venenosos frente a los oficiales de la administración colonial: “yeruas venenosas y mortíferas dizen no tienen ningunas” (Relaciones de Ixtlahuaca ... [Iztepec] 1928: 182). Por otro lado mencionaban contravenenos. En los informes de las relaciones geográficas, que fueron escritas alrededor del año 1580, se refleja la subyugación de prácticas curativas indígenas por los misioneros y el comportamiento de resistencia de los indígenas interrogados.

Como pensaban en echar afuera una enfermedad mediante humo, así también mediante ceremonias de “limpia”, lo que se ha mantenido hasta hoy día. Suponían que alguna cosa había llegado hacia dentro del cuerpo del enfermo mediante métodos de hechicería: “Traspassar en otro algo como enfermedad. Totètea, tocòaya, tocàaya” (Córdova 1987: 409 v); “Hechizar metiendo algo en el cuerpo dizque tira[n]dole algo delexos lo metian. Tocuàgaya”; “Hechizero que dizen que enhechiza metiendo algo

enla carne ò cuerpo tirandolo. Pèni huecuàga, cocòo, huechàa” (Córdova 1987: 216 v); “Enhechizar arrojando como creya[n] los Indios que les arrojaua[n] y metian enla carne huesos y palos y cosas assi. Tocuàgaya, ticòoya. col” (Córdova 1987: 168 r); “Hechizero que mete algo en el cuerpo de otro. benihuecuaga, gogoo, huechàa” (Vocabulario castellano-zapoteco 1893). Por eso se tenían que liberar del cuerpo extraño. Esto se realizaba mediante prácticas mágicas de los curanderos que supuestamente sacaban chupando lo que estaba dentro del cuerpo del enfermo: “Chupador hechizero q[ue] finge que chupa al enfermo, y dize que le saca huessos palos.&c. y vide sacar. Pènicocòoba. – Chuparle assi, o chupar aquel. Ticóobaya, cocòo, cotòoba. – Chupadura assi. Quélacocòoba, q[ue]laticòoba. – Chuparuda el officio. Quélacocòoba” (Córdova 1987: 111 r); “Sacar a uno lo que tiene en el coraçon vide sacar. Tolázea tícha láchì, tibéa tícha láchini. B Sacar algo chupando o tuetando o como los hechizeros chupadores dezian que sacauan. Ticóobaya, eoto, tibéa, cole, vide tirar, trauar y chupar” (Córdova 1987: 366 v). Al presunto alivio físico agregaban de esta manera una real calma sico-somática.

Al lado de esto, sin embargo, entregaban purgas, como bebidas y mixturas que provocaban vomito y de esa manera tenían un efecto purificador: “Purgar alimpiar o lauar, vide. &c. totàaya” (Córdova 1987: 334 r); “Recibir medicina. Vide purgarse” (Córdova 1987: 345 v); “Beuida para vomitar. Nocuàna taa pini” (Córdova 1987: 54 v); “Gomito lo que se toma para gomitir o vomito. Nocuàna tichijbani” (Córdova 1987: 206 v). Hay diferentes notas sobre purgas en las fuentes del temprano período colonial (véase, p.ej.: Relación de Guaxilotitlan 1905-06: 201; Relaciones de Ixtlahuaca ...[Tehuantepec] 1928: 172; Relación de Macuilsúchil ... 1905-06: 103, 107; Descripción de Tetiquipa ... 1928: 116). También para las “limpias” era muy esencial el método muchas veces practicado de la sangría: “[...] enfermedades de fiebres e calenturas las quales curan con sangrarse [...]” (Relación de Taliztaca 1905-06: 179); Acalenturas a las cuales acuden con sangrías e no se hazen otro beneficio” (Relación de Teticpac 1905-06: 112). No siempre era aplicada en relación con síntomas de enfermedades, sino frecuentemente también como ofrenda de penitencia a las deidades durante las ceremonias. Se sacaban sangre de la lengua, las orejas y los miembros genitales: “Tenian aiunos à sus tiempos, i algunas veces de quarenta Dias i otros de ochenta, comiendo cada quatro Dias vna hierba, que llaman Pisate, que es medicinal, i sacandose Sangre de la Lengua. i Orejas, que era su disciplina [...]” (Herrera 1934, III: 101). Se dice que algunos enfermos preferían ofrecer sangre de animales que la propia: “y los enfermos y otros que no querian sacarse sangre sacrificauan y degollauan gallinas de la tierra y gallos y perros [...]” (Relación de Iztepexi 1905-06: 17).

Aparte de los casos en los cuales se necesitaban apoyo cirúrgico, en lo esencial diferenciaban las enfermedades en ‘calientes’ y ‘frías’, un método que ha sobrevivido hasta tiempos actuales. Aplicaban los remedios aprobados respectivamente para nivelar o liquidar las apariencias extremas de calor o frío: “Las yerbas con que

ellos se curan son algunas rayzes que solo se entiende de fria o caliente, y ansi la aplican comoles parece la enfermedad [...]" (Relación de Chichicapa ... [Miaguatlan] 1905-06: 130). En lo general esta categorización de las enfermedades excluía un progreso esencial de entendimientos.

Las relaciones de la administración colonial trasmitían solamente en pocos casos, informaciones sobre la aplicación de distintos medicamentos contra enfermedades concretamente detalladas y caracterizadas. Pueden ser de valor extraordinario en comparación con las prácticas curativas entre los zapotecos de hoy.

"El escaso registro de plantas curativas en contextos arqueológicos se debe a la pobre preservación de éstas y a la falta de atención en las investigaciones arqueológicas" (Bye/Linares 1999: 11).

Al lado de la aplicación de medicamentos y del uso de objetos 'mágicos' sacados, según parece, como cuerpos responsables de la enfermedad, existía una cirugía empírica sobre la cual se sabe relativamente poco. Se encuentran mencionados en las fuentes solamente pocos instrumentos para operaciones quirúrgicas, p.ej.: "Cala o mecha para purgar. Pée, pèexillatotóhuilànini.– Cala o tiente de cirujano. Xiquibaténiquelahuiñaal.xiquíba tenihuiñaal" (Córdova 1987: 66 v); "Estuche de cirujano. Lichi xiquíba huiñaal" (Córdova 1987: 192 v); "Hierro ynstrumento de cirujano. Xiquibapènihuiñaal, vide ynstrumento" (Córdova 1987: 219 v). La palabra zapoteca *xiqui* solamente nos informa que el material de este instrumento era cualquier metal, generalmente antes de la conquista cobre, después probablemente hierro / acero.

Seguramente existió un conjunto de instrumentos bien desarrollados, pues las intervenciones quirúrgicas demuestran una habilidad muy alta.

Los cráneos encontrados de la cultura Monte Albán III B que demuestran trepanaciones dejan deducir una técnica bien desarrollada. Los individuos que tienen más que una abertura en el craneo, por lo menos comprueban varias operaciones una tras otra dentro de un lapso de tiempo no claramente definido (véase Wilkinson). A pesar de que esas operaciones en la mayoría de los casos tuvieron un éxito letal o solamente poco tiempo de sobrevivencia, muestran, sin duda, que la cirugía del tiempo prehispánico ya aprovechaba las tradiciones esenciales. De eso se puede deducir que los cirujanos zapotecos de la cultura clásica del Monte Albán conocían medios de anestesia que ponían inmóviles a los pacientes durante un largo lapso de tiempo. También tenían conocimiento de la asepsia: "y si acaso alguno dellos se descalabro o hiere en alguna parte del cuerpo se cura con gueso de ahuate raydo y hecho poluo, y sal, y se la pone en la herida y con ello sana sin hazerse otro ningun beneficio mas deste" (Relación de Iztepexi 1905-06: 19). Aprovechaban el maguey "torciendola sale della vn çumo para curar qualquier herida en qualquier parte que sea; es tan aprovada como el balsamo, de lo qual se an echo grandes espirien çias y curas" (Relación de Chichicapa ... [Miaguatlan] 1905-06: 129). Todo eso se formaba en base a las experiencias que acumulaban tratando heridas como consecuencias de

accidentes y guerras: “[...] de reparar sus ejércitos [...] de salud y fuerzas a los enfermos, aquí convalecían los enfermos [...]” (Burgoa 1934 b, II: 236: Nexapa).

En base a hallazgos arqueológicos, así como de material de huesos y dientes, p.ej. de la famosa Tumba VII del Monte Albán como en la reflexión artística de representaciones antropomorfas en las vasijas efigie zapotecas, se sabe que se habían cincelado los dientes y los decoraban mediante empastes. Esas mutilaciones se habían desarrollado supuestamente más para fines mágicos y según un ideal estético, y menos para curar caries dentales. Incrustaciones redondas de hematita y jadeita hacen pensar como en los ejemplos de trepanación observados, que utilizaban un taladro. Se pueden registrar del todo, los métodos de cincelar e incrustar en el mismo diente. Al cincelar dientes resultaba muchas veces la forma de una T. Ya conocían un cemento muy fuerte para fijar las incrustaciones (véase Linné 1940: 6). Pérez Ramírez (1963: 6) describe “un maxilar [...] encontrado en Yagul con incrustaciones circulares en los dientes, iguales a los encontrados en Monte Albán”.

La deformación craneal también comprobada por hallazgos arqueológicos seguramente era una costumbre relacionada con conceptos mágicos especiales al lado de ideas estéticas.

Se sabe que para la higiene y curación se utilizaba jabón: “Xabon desta tierra rayzes. Piàa, piaà tòchani” (Córdova 1987: 429 r). “Lauarse la cabeça co[n] xabon o assi como los indios Tóochaya,pi,co,plura,tíchano,pi” (Córdova 1987: 240 v). Baños jugaban un rol esencial: “Agua donde se vañan. Niça toatàceni” (Córdova 1987: 14 v). Hasta hoy día no se puede verificar claramente si se aprovechaban las fuentes termales sulfurosas que están en la región de los zapotecas. Eran conocidas como “Vapores dela tierra. Còxo. Còxotào, copàa.l.cobàa” (Córdova 1987: 419 r). Seguramente era costumbre, por lo menos en la zona calurosa del Istmo, bañarse en los ríos: “tienen por costumbre. los naturales / que con hazer los grandes nortes / se bañan en los Rios de hordinario [...]” (Relaciones de Ixtlahuaca ... [Tehuantepec] 1928: 172); “ritos con las paridas y niños recién nacidos llavándolos a los ríos y sumergiéndolos en el agua [...]” (Burgoa 1934 b, II: 263: Nexapa).

Normalmente, sin embargo, se bañaban en el baño de vapor que hasta hoy día pertenece a la casa rural zapoteca B tanto en la sierra como en los valles. Por hallazgos arqueológicos se reconocieron baños de vapor redondos, los llamados *temazcales*, una denominación nahua utilizada por todo México: “Sudadero horno para sudar ò estufa. Yàa. yàha. Vide temazcal” (Córdova 1987: 389 v); “la comun medicina de los indios son vnos baños hechos a manera de hornos de campaña, los quales encienden por vn lado, y despues de muy calientes se mete dentro la persona y rrecibe vn gran sudor” (Relación del Pueblo de Amatlan 1905-06: 315).

En la mayoría de los casos el baño de vapor servía y sigue sirviendo para la preparación de la embarazada al parto o para el tratamiento de la parturienta o de un enfermo, pero no sirve para la higiene permanente: “Quando la parida auia de entrar en el Tamascal a acabarse de mundificar con los sudores, primero hazian dentro

ciertas ceremonias. Como quemar Yncienso, y derramar de su vino, y encender candelas despues que las vsan. &c” (Córdova 1886: 216).

Aparentemente pensaban intensamente en la carga síquica que tenía que llevar la preñada; pues tenían costumbre de cuidarla por daños de susto y inquietudes: “Si la muger preñada saltaua algun arroyuelo o reguera, dizque mouia [la criatura]. Y lo mismo si veyá algo muerto. Y por esto en comun tenian boluerse de espaldas y cubrir el rostro a el que se estaua muriendo por no le ver” (Córdova 1886: 216; véase Parsons 1936: 72). El susto era para todos una causa muy difundida de caerse enfermo: “Axustarse de espanto. Vide sobresaltarse. Taticèhea, coti, cica cotiacòca.l. tatizèbea” (Córdova 1987: 49 v). Pero para las mujeres preñadas era más peligroso. Además se puede observar que también existían lazos muy estrechos entre el padre y el feto. Probablemente las reglas de comportamiento a los cuales se tenía que subyugar el futuro padre eran restos del ‘couvade’ o algo semejante: “Si estando la muger preñada, el padre de la criatura llenaua carga a cuestras, o yerua, cañas, cal, o otras cosas assi, o algun hombre muerto, o le açotauan, o padecia otro trabajo assi. Dezian que redundauan en la criatura, y que ella luego mouia, y esto muchos avn lo tienen oy, porque creyan que lo que el padre passaua, lo passaua tambien el hijo en el vientre”(Córdova 1886: 215 s.).

Se tiene que pensar que los niños eran una riqueza muy querida. Por eso cuidaban a la parida preferentemente. No tener hijos significaba una de las causas para separarse: “Por las cavsas sigvientes se descasauan [...] Lo segundo quando no tenian hijos, y esto era la causa principal” (Córdova 1886: 217).

Resumiendo se puede constatar que entre los zapotecas del período precolonial la higiene y la medicina tenían formas semejantes a los otros pueblos mesoamericanos. En el tiempo de la conquista española existió un grupo especial de curanderos que pertenecían, como miembros del sacerdocio, a la élite dominante. Tenían conocimientos secretos a sus disposición. Este saber acumulado en base a un privilegio de educación era una combinación de creencias y conocimientos empíricos. En relación muy estrecha con rituales y conocimientos calendáricos aprovechaban su saber tratando a enfermos y cuidando a preñadas.

Como resultado de la política de subyugación por parte del régimen colonial y las actividades de los misioneros contra los antiguos curanderos y sacerdotes se perdieron varios de estos conocimientos, otros eran transmitidos clandestinamente. Forman la base de las prácticas de curaciones entre los zapotecas; por eso son verdaderamente dignos de atención.

Bibliografía

- Burgoa, Francisco de (1934 a): *Palestra Historial* (México 1670). Publicaciones del Archivo General de la Nación, 24, México.
- (1934 b): *Geográfica Descripción* (México 1674). 2 vols. Publicaciones del Archivo General de la Nación, 25/26, México.
- Bye, Robert, y Edelmira Linares (1999): “Plantas medicinales del México prehispánico.” En: *Arqueología mexicana*, 7.39: 4-11, México.
- Córdova, Juan de (1886): *Arte del idioma zapoteco* (1571), Nicolás León (ed.). México.
- (1987): *Vocabulario en lengua zapoteca* (1578). Edición facsimilar. México: Ediciones Toledo / INAH.
- Dahlgren Jordán, Balbro (1961): “El nocheztli o la grana de cochinilla mexicana.” En: *Homenaje a Pablo Martínez del Río ...*, pp. 387-399, México.
- Descripción de Tetiquipa ... (1928): “Descripción de Tetiquipa Rio Hondo, hecha por el Señor Cristoval de Salas” (sin fecha). En: *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, 2, Apéndice: 114-117, México.
- Dixon, Richard B. (1921): “Words for Tobacco in American Indian Languages.” En: *American Anthropologist*, 23: 19-49, Washington, D.C.
- Dos relaciones antiguas del pueblo de Cuilapa ... (1971): “Dos relaciones antiguas del pueblo de Cuilapa, estado de Oaxaca.” En: *Tlalocan*, 2: 18-28 (México 1945); reprint: New York/London.
- Herrera, Antonio de (1934): *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano* (2 tomos, 1601, 1726-1730); 17 vols., Madrid [“Descripción de las Indias Occidentales”, dec. III, libr.III, cap.XVI].
- Linné, Sigvald (1940): “Dental decoration in aboriginal America.” En: *Ethnos*, 5.1-2: 1-28. Stockholm.
- Lozoya, Xavier/Rivera, Erika (1999): “Numeralia.” En: *Arqueología mexicana*, 7.39: 45. México.
- Martínez, Maximino (1959): *Plantas útiles de la flora mexicana*. México.
- Molina, Alonso de (1880): *Vocabulario de la lengua mexicana* (1571). Edición facsimilar; Julio Platzmann (ed.). Leipzig 1880.
- Parsons, Elsie Clews (1936): *Mitla; Town of the Souls, and Other Zapoteco-Speaking Pueblos of Oaxaca, México*. Chicago.
- Pérez Ramírez, Mario (1963): *Medicina precortesiana. I. Estelas de Monte Albán*. Oaxaca: Universidad “Benito Juárez” de Oaxaca.
- Reko, Blas Pablo (1919): “De los nombres botánicos aztecas (tomado de la obra inedita ‘Sinonimia vulgar y científica de la flora oaxaqueña’).” En: *El México antiguo*, 1.5: 113-157, México.
- (1945): *Mitobotánica zapoteca*. Tacubaya D.F.
- Relación de Chichicapa ... (1905-06): “Relación de Chichicapa y su partido” (1580). En: Francisco del Paso y Troncoso (ed.): *Papeles de Nueva España; Segunda Serie: Geografía y Estadística*, 5 vols. (vols. 3-7), 4: 115-119, Madrid/Paris.
- Relación de Guaxilotitlan (1905-06): “Relación de Guaxilotitlan” (1581). En: Francisco del Paso y Troncoso (ed.): *Papeles de Nueva España; Segunda Serie: Geografía y Estadística*, 5 vols. (vols. 3-7), 4: 196-205, Madrid/Paris.

- Relación de Iztepechi (1905-06): “Relación de Iztepechi” (1579). En: Francisco del Paso y Troncoso (ed.): *Papeles de Nueva España; Segunda Serie: Geografía y Estadística*, 5 vols. (vols. 3-7), 4: 9-23, Madrid/Paris.
- Relación de Macuilsúchil ... / Relación de Teutitlan (del Valle) (1905-06): “Relación de Macuilsúchil y su partido / Relación de Teutitlan (del Valle)” (sin fecha = 1580). En: Francisco del Paso y Troncoso (ed.): *Papeles de Nueva España; Segunda Serie: Geografía y Estadística*, 5 vols. (vols. 3-7), 4: 100-108, Madrid/Paris.
- Relación de Miguatlan ... (1952): L. Vargas Rea (ed.): *Relación de Miguatlan y su partido* (1609). México.
- Relación de Nexapa (1905-06) “Relación de Nexapa” (1580). En: Francisco del Paso y Troncoso (ed.): *Papeles de Nueva España; Segunda Serie: Geografía y Estadística*, 5 vols. (vols. 3-7), 4: 29-44, Madrid/Paris.
- Relación de los pueblos Tecuicuilco, Atepeq, Coquiapa, Xaltianguez ... (1928): “Relación de los pueblos Tecuicuilco Atepeq. Coquiapa Xaltianguez, por Franco de Villegas” (1580). En: *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, 2, Apéndice: 113-132, México.
- Relación del Pueblo de Amatlan (1905-06): “Relación del Pueblo de Amatlan” (1609). En: Francisco del Paso y Troncoso (ed.): *Papeles de Nueva España; Segunda Serie: Geografía y Estadística*, 5 vols. (vols. 3-7), 4: 119-123, Madrid/Paris.
- Relación del pueblo de Oçelotepeque (1905-06): “Relación del pueblo de Oçelotepeque” (1609). En: Francisco del Paso y Troncoso (ed.): *Papeles de Nueva España; Segunda Serie: Geografía y Estadística*, 5 vols. (vols. 3-7), 4: 137-143, Madrid/Paris.
- Relación de Taliztaca (1905-06): “Relación de Taliztaca” (1580). En: Francisco del Paso y Troncoso (ed.): *Papeles de Nueva España; Segunda Serie: Geografía y Estadística*, 5 vols. (vols. 3-7), 4: 177-182, Madrid/Paris.
- Relación de Teozapotlan (1905-06): “Relación de Teozapotlan” (1580). En: Francisco del Paso y Troncoso (ed.): *Papeles de Nueva España; Segunda Serie: Geografía y Estadística*, 5 vols. (vols. 3-7), 4: 190-195, Madrid/Paris.
- Relación de Teticpac (1905-06): “Relación de Teticpac” (1580). En: Francisco del Paso y Troncoso (ed.): *Papeles de Nueva España; Segunda Serie: Geografía y Estadística*, 5 vols. (vols. 3-7), 4: 109-114, Madrid/Paris.
- Relación de Tlacolula y Mitla (1905-06): “Relación de Tlacolula y Mitla” (1580). En: Francisco del Paso y Troncoso (ed.): *Papeles de Nueva España; Segunda Serie: Geografía y Estadística*, 5 vols. (vols. 3-7), 4: 144-154, Madrid/Paris.
- Relaciones de Ixtlahuaca, Tehuantepec, Coatzacoalco, Cozautepic, Peñoles e Iztepec (1928): “(Las) Relaciones de Ixtlahuaca, Tehuantepec, Coatzacoalco, Cozautepic, Peñoles e Iztepec” (1580). En: *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, 2, Apéndice: 133-191, México.
- Sahagún, Bernardino de (1950-1982): Charles E. Dibble/Arthur J. O. Anderson (eds.): *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, [Códice Florentino, manuscrito original: siglo XVI]. 13 vols., Salt Lake City (Utah)/Santa Fe (New Mexico) [vol. 10].
- Velasco Lozano, Ana María L. (1999): “Representación de algunas plantas medicinales en la arqueología.” En: *Arqueología mexicana*, 7.39: 24-29, México.
- Viesca Treviño, Carlos (1999): “Usos de las plantas medicinales mexicanas.” En: *Arqueología mexicana*, 7.39: 30-35, México.

- Vocabulario castellano-zapoteco (1893): *Vocabulario castellano-zapoteco*. Publicado por la Junta Colombina de México con motivo de la celebración del cuarto centenario del descubrimiento de América. México.
- Wilkinson, Richard G. (1975): "Techniques of Ancient Skull Surgery." En: *Natural History*, 84.8: 94-101, New York.
- Zilbermann de Luján, María Cristina (1966): "Idolatrías de Oaxaca en el siglo XVIII." En: *Actas y memorias [del] XXXVII Congreso Internacional de Americanistas (España 1964)*, 2: 113-123, Sevilla.