

EL PENSAMIENTO MITICO EN LA VETERINARIA FOLKLORICA

por LEOPOLDO JOSE BARTOLOME

Nos proponemos en este trabajo mostrar la presencia de estructuras propias del llamado "pensamiento mítico" en las prácticas de veterinaria folklórica de la zona pampeana de nuestro país¹. Nos guía la hipótesis de que el pensamiento mítico no constituye una etapa aislada en el desarrollo del pensamiento, sino una forma fundamental de aprehender la realidad, que coexiste con el llamado pensamiento racional o lógico. Creemos por ello que no se puede hablar de un pensamiento "pre-lógico" que excluya lo racional, ni que la preeminencia de lo racional, que caracteriza el pensamiento occidental, sea óbice para la presencia del pensamiento mítico. Refiriéndose al tipo de pensamiento que caracteriza a los pueblos llamados "primitivos", Cantoni [1959 : 73] dice que:

"En el pensamiento participacionista, lo lógico y lo prelógico no están separados. Se compenetrán recíprocamente y el resultado es una "mélange" en la cual es difícil distinguir los elementos componentes."

Esta misma mezcla entre lo racional y lo mítico se encuentra en la mentalidad occidental, ya que en ella, aunque domine lo racional, se mantienen subyacentes las estructuras de la conciencia mítica. Esta presencia se hace más evidente en las creencias de los grupos rurales y "folks" (sin que ello signifique que sean los únicos en manifestarla), así como en las concepciones que se hallan implícitas en muchas formas de conducta que se dan entre los mismos. Esto obedece a que en ellos la incidencia del pensamiento racional no ha conseguido desplazar totalmente la vivencia mítica de lo inmediato. Si bien las creencias y prácticas folklóricas deben ser colocadas en su marco histórico especí-

¹ Esta publicación tiene por base la investigación que el autor realizara para el Cursillo de Especialización en Etnología, dirigido por el Dr. Marcelo Bórmida durante 1966. Queremos dejar constancia de nuestro agradecimiento al Dr. Bórmida por sus enseñanzas y valiosos consejos.

fico; marco que constituye el "horizonte histórico" sobre el cual se mueven y nutren las mismas [De Martino, 1960], ello no excluye que puedan ser discriminadas ciertas constantes que corresponden a las características básicas del pensamiento mítico.

La investigación de dichas constantes en el medio folklórico presenta grandes dificultades debido a los sincretismos y al "enmascaramiento" con que muchas veces se presentan. Por otra parte, el hecho de que el investigador comparta muchas pautas con los individuos entre los cuales realiza su estudio, trae consigo el riesgo de no advertir elementos míticos implícitos en conductas habituales o en formulaciones de apariencia racional. Por ejemplo, se puede obtener como respuesta a una pregunta sobre cuál es la práctica vigente para la curación de una determinada enfermedad, la afirmación de que se utilizan medicamentos de la veterinaria científica. Si aceptáramos sin más esa información, no encontraríamos en ella ningún elemento que nos permitiera relacionarla con el pensamiento mítico. Sin embargo, puede suceder que posteriores indagaciones nos revelen que la aplicación de dichos medicamentos se efectúa durante la noche, con luna en cuarto menguante, haciéndose evidente la relación establecida entre el decrecimiento de la parte visible de la luna y la desaparición de la enfermedad. Este fenómeno puede repetirse en el caso de muchas prácticas que, por los elementos utilizados, parecen carecer de vinculación con el pensamiento mítico, y en las cuales, sin embargo, una observación más atenta descubre una seriación en las conductas, de tal manera que implican un ritual inconsciente.

Los elementos, signos y procedimientos utilizados en la veterinaria folklórica requerirían, de ser ese nuestro interés, el prolijo y erudito análisis histórico de cada uno de ellos. Lo intrincado de estas trayectorias puede ejemplificarse con ciertos números y cantidades que aparecen en las prácticas terapéuticas, los cuales nos remiten a creencias sumamente arcaicas, que han sufrido diversas interpretaciones y reinterpretaciones dentro de doctrinas matemático-filosóficas y teosóficas, así como dentro del cristianismo, pasando luego nuevamente al saber popular. Por otra parte, este proceso se realizaba en ambas direcciones. Empero, lo que aquí nos interesa no es el significado particular y la historia de cada uno de esos elementos, sino los principios generales que subyacen a las prácticas que los comprenden; principios en cuya virtud operan y que se vinculan con el pensamiento mítico. Por dicha razón, nuestro trabajo no se propone ofrecer una descripción y análisis

completos de las prácticas veterinarias tradicionales en el área rural por nosotros estudiada, sino hacer evidente la manifestación en ellas de estructuras y categorías propias del pensamiento mítico. Asimismo es nuestra esperanza que este aporte sugiera algunas líneas de trabajo, en las cuales una investigación de más largo aliento podría arrojar fructíferos resultados.

EL TRABAJO DE CAMPO

El trabajo de campo fue llevado a cabo en las cercanías del pueblo de Salazar, perteneciente al partido de Caseros, en el centro-oeste de la provincia de Buenos Aires. Se trata de una zona preponderantemente ganadera y cuyo relativo aislamiento permitía suponer una mayor persistencia de costumbres tradicionales. Otro de los factores que influyeron en la elección de esta área para la recolección de datos fue la suposición de que por no haber incidido en la misma, al menos en forma importante, las técnicas ganaderas racionales y de producción para gran mercado, era de esperar una mayor vigencia de las pautas de relación hombre-animal, propias de la explotación ganadera tradicional. El establecimiento en el cual nos alojamos, una estancia relativamente pequeña, situada a unos 60 km, aproximadamente, del pueblo de Salazar, constituyó el punto de apoyo para nuestro trabajo².

En cuanto a la metodología utilizada en la recolección de datos, preferimos, dado el escaso tiempo del que disponíamos, realizar entrevistas exhaustivas con un solo informante de idoneidad apropiada para nuestros fines, complementando la información mediante la observación directa y con preguntas específicas a otros posibles informantes. Tuvi- mos la suerte de encontrar la persona adecuada en Don Vera, hombre de unos 54 años, que trabajaba en el establecimiento en el cual residía- mos. Este hombre, nacido y criado en un medio rural ganadero, fue "resero" (ocupación que también desempeñó su padre) y domador, es- tuvo por lo tanto en permanente contacto con la cría y manejo de ani- males. Citamos estas características para indicar las cualidades que hacían de él un informante valioso a los fines de la investigación que nos ocupaba, además de las ventajas provenientes de su buena disposi-

² El trabajo de campo se realizó en el verano de 1967. Nos alojamos en la estancia "San Juan", propiedad del Sr. Fausto Elizalde, a quien debemos agradecer todas las facilidades brindadas para la realización de nuestro trabajo.

ción y de la posibilidad de tener un contacto relativamente frecuente con él.

Tuvimos oportunidad de presenciar la cura practicada a un caballo enfermo de "moquillo", cura que fue llevada a cabo por Don Vera Otra circunstancia favorable la constituyó el hecho de que nuestro informante hubiera poseído el don de "curar de palabra", don que posteriormente perdió por haberlo contado a un amigo. Esto nos permitió recoger sin inconvenientes la descripción de dicha práctica, al menos en la forma en que la efectuaba nuestro informante. Los datos obtenidos en el trabajo de campo fueron complementados con los que fue posible encontrar en la bibliografía referente a las costumbres y prácticas tradicionales de nuestro campo. Es de hacer notar que, salvo raras excepciones, estos datos figuran inmersos, por así decirlo, en descripciones en las cuales el propósito fundamental es poner en evidencia la nota "pintoresca" en las costumbres. Este hecho, sumado a una actitud despreciativa hacia estas prácticas "irracionales y supersticiosas", hace que no se tengan en cuenta elementos de las mismas y de su contexto que, de haber sido recogidas, hubieran resultado de gran utilidad desde el punto de vista que se propone este trabajo.

EL HOMBRE, EL ANIMAL, LA ENFERMEDAD

En la ganadería tradicional, el permanente contacto con el animal, el conocimiento profundo de sus costumbres, hacen que el hombre de campo tenga una percepción "humanizada" del animal. Escuchar hablar a un domador o a cualquier paisano de las costumbres, mañas y "psicología" de sus caballos, constituye por sí solo una prueba de esta relación en la cual lo "humano" compenetra lo "animal". Para el hombre de campo, el animal como ser genérico queda diluido en lo concreto y particular, de allí la precisa identificación de cada animal y la importancia de la misma en muchas prácticas terapéuticas. Es conocida la extrema precisión y minuciosidad con que identifica el gaucho cada variedad de caballo y aún cada caballo en particular, ya sea por su "pelo" (color) o por sus características secundarias. Características y "pelos" que a menudo se asocian con determinadas condiciones y cualidades que hacen que un animal sea "bueno" o "malo",

corredor, resistente, traiga mala suerte (como el tipo de caballo denominado "argel"), o sea muy fiel.

Esta "humanización" a la cual hicimos referencia, se hace mucho más evidente en el caso de los caballos que en el de la hacienda. Esto no es de extrañar, ya que con el caballo el hombre de nuestras llanuras mantiene un contacto muy estrecho, con frecuencia mayor que el que tiene con los seres humanos. Este animal fue por mucho tiempo, y aún lo es en parte, condición imprescindible para la vida en las pampas, instrumento de trabajo y de movilidad sin el cual el gaucho poco podía hacer. Era, por otra parte, el compañero del hombre en la soledad del campo, su principal riqueza y fuente de prestigio. Tampoco es de extrañar, entonces, que la mayoría de las prácticas veterinarias recogidas se refieran a la curación de enfermedades en los equinos, y que la relación hombre-caballo sea la más rica en creencias y la más fácilmente percibida según categorías afectivas.

Otro aspecto que, aunque en un primer momento pueda no parecerlo, tiene gran importancia en la conducta ante el animal y en las creencias y prácticas terapéuticas, es lo sexual. Esto surge tanto de los datos bibliográficos como de los que nos fue posible obtener en el trabajo de campo. La menstruación de las mujeres, la excitación sexual, las enfermedades venéreas y el sexo mismo, se hallan cargados de potencias positivas y negativas, benéficas o maléficas. Estas características de lo sexual se evidencian en las prohibiciones, en las conductas especiales y en la utilización en las prácticas curatorias de elementos vinculados con lo sexual, como así también en las propiedades contaminantes que le son atribuidas. Es notable la frecuencia con que aparecen estos elementos; numerosas prácticas requieren la utilización de objetos vinculados íntimamente a la mujer: trozos de enaguas, ropas de viudas, etc., lo que nos indica el papel relevante que juega la potencia sexual de lo femenino.

Muchos autores citan como una creencia muy difundida en nuestro campo el que la mujer, especialmente durante la menstruación, no debe montar a caballo. Así, dice Ambrosetti [1917 : 206]:

"Otra superstición muy arraigada entre el paisanaje es la que el que quiera conservar un buen caballo, no debe dejarlo montar nunca por mujer alguna, y mucho menos en la época de menstruación; pues suponen que por ese hecho, se le cae el pelo al caballo o pierde sus condiciones de resistencia."

Sin embargo, no hemos podido encontrar esta creencia en nuestro trabajo de campo, antes bien, nuestro informante manifestó que no existía ningún inconveniente para que una mujer montase a caballo e inclusive que los domase. De hecho existen varias domadoras en la región que gozan de buena fama por su destreza. Empero, es llamativo el hecho de que en una de las prácticas destinadas a la curación de animales que sufren de anuria se considera que la misma puede resultar más efectiva cuando la realiza una mujer, a condición de que esta última aún no haya menstruado. El carácter contaminante de lo sexual se hace patente en una creencia recogida por nosotros, según la cual si un hombre sexualmente excitado o que sufra de alguna enfermedad venérea montase un caballo, puede producirle en el lomo, debajo de la montura, una herida que nada podrá curar.

Si bien las prácticas aquí estudiadas no evidencian por sí mismas una particular concepción de lo animal, ya que consisten en procedimientos cuyos principios son válidos y se aplican tanto a hombres como a animales, relacionándose con la conceptualización general de la enfermedad y de los medios para actuar sobre ella, es posible que un estudio más minucioso de los datos y del contexto pusieran en evidencia dicha concepción.

Del análisis de los datos obtenidos en nuestro trabajo de campo y de los provenientes de la bibliografía, así como de los resultantes de la observación directa y de las entrevistas con los informantes, se desprende el hecho de que la enfermedad es concebida como una "sustancia intrusa" cuya presencia en el organismo es la causa del cuadro patológico. Esta sustancialización de la enfermedad obedece y se halla en correspondencia con una de las categorías características del pensar mítico, que es la sustancialización de cualidades y estados. Esta condición de la "enfermedad", del "mal", explica y fundamenta gran parte de las prácticas destinadas a actuar sobre ella. La misma constituye una sustancia que debe ser extraída, expulsada o barrida de diferentes modos. Encontramos abundante ejemplificación de esta forma de concebir la enfermedad entre los pueblos etnográficos, de hecho, gran parte de las prácticas shamánicas responden a la misma. El Shamán extrae del cuerpo del paciente las sustancias más diversas: piedritas, ramitas, animalejos vivos o muertos, etc., mediante las difundidas técnicas de "succión" de la enfermedad [Eliade, 1960].

De manera similar, esta concepción se hace evidente en las prácticas y creencias folklóricas, en lo que hace a la terapéutica, tanto para

hombres como para animales. La enfermedad del animal es siempre una "sustancia" que se debe extraer o expulsar. Aun cuando ello no se haga explícito, está siempre implícito en las prácticas. Así vemos que se busca que el moquillo "reviente" o que los preparados y emplastos "chupen" o "quemem" el mal. Uno de los procedimientos utilizados en la curación del moquillo consiste en hacer sudar al animal, generalmente un caballo, y luego bañarlo; siendo evidente que el propósito aquí es "limpiar" al animal del mal extraído por el sudor. Ahumar, quemar, extraer, transmitir, exorcisar, son todas prácticas destinadas a expulsar algo sustancial que es intruso al organismo.

LA CURACION

La curación de la enfermedad que, como ya hemos dicho, consiste en actuar sobre la sustancia intrusa, puede efectuarse de diferentes maneras, pero responde a una concepción que permite que la acción sobre un objeto no se vea limitada a los límites físicos del mismo. Para el pensamiento "participacionista" [Lévy-Bruhl, 1922, vers., esp. 1957], mítico, o como quiera denominárselo, que es el que subyace a las prácticas y creencias que nos ocupan, cada objeto no constituye una realidad con límites claramente trazados, sino que constituye el centro de un campo de fuerzas; no denota tanto un *ser* como un *actuar*. Las propiedades o cualidades que caracterizan a los objetos percibidos de esta manera se comunican según varios modos: transferencia, contacto, transmisión, contaminación, etc.; procesos que tienen su razón en el hecho de que dichas cualidades pertenecen más al actuar del objeto que a su ser, y por lo tanto son fluidas [Cantoni, 1959 : 74].

Desde el momento que el campo de influencia de un objeto no termina en sus límites físicos y los objetos que, de cualquier manera, se asocian a él participan de su ser como fenómeno, la acción puede ser dirigida a cualquiera de los puntos de su campo de participación. Esto fundamenta las curas por "simpatía" y lo que Frazer llama "magia contagiosa" [1911], que se hacen posibles por la sustancialización de estados y propiedades y por la vinculación que se establece entre objetos que participan en espacio y tiempo. La "simpatía" remite a una de las formas de participación que es la *identidad por contacto* [Bórmida, 1965], la cual consiste, en última instancia, en el hecho de que los objetos que han participado en la potencia de un mismo espacio

adquieren un signo de potencia que se mantiene aún cuando se separan. Todo lo que está, de alguna manera, asociado con una persona o con un animal, participa del mismo, de allí que se pueda actuar sobre una huella o sobre unos pelos, etc. Dice Cassirer [en De Martino (ed.), 1965 : 72-73] :

“Según la concepción fundamental de la magia simpática, existe una conexión general, un verdadero nexo causal, entre todo cuanto se designa, así sea exteriormente, como “en relación recíproca”, ya sea por vecindad espacial, ya por pertenencia a un mismo conjunto material”.

La acción contra el “mal” adquiere frecuentemente las características de una conducta, de un comportamiento ante el dato percibido como el “otro” social [Bórmida, 1965]. Este fenómeno, detectable en las prácticas veterinarias folklóricas, no consiste en una proyección de lo social sobre la naturaleza, sino de un antropomorfismo de identidad, de un percibir hombre y dato, al mismo tiempo, como sociales.

Otro aspecto importante lo encontramos en la utilización de “palabras”, números, signos y objetos, en las prácticas terapéuticas; formas de exorcismo que analizaremos más adelante, y que constituyen lo que podríamos llamar los “instrumentos” para la acción contra la enfermedad.

A - Principios y categorías implícitos en las prácticas

Con el objeto de facilitar el manejo de los datos hemos creído conveniente ordenar los supuestos, instrumentación y fines implícitos en las prácticas de veterinaria folklórica, en un cuadro. Este cuadro nos permitirá, posteriormente, identificar en forma codificada las categorías correspondientes en cada práctica particular.

SUPUESTOS	INSTRUMENTACIÓN	FINES
Sustancialización de cualidades y estados. Vinculación por participación en espacio y tiempo.	A - <i>Exorcismos</i> : 1. La palabra potente. 2. El número potente. 3. Signos y objetos potentes.	Extracción, barrido, expulsión, etc., de la “sustancia” intrusa.

B - Posibilidades derivadas de la participación en el espacio y en el tiempo.

C - Derivadas de la sustancialización de la enfermedad.

Supuestos: Ya hemos mencionado que las características de la acción contra el "mal" se hacen posibles por la "sustancialización" de la enfermedad, concebida como sustancia intrusa en el organismo. Esto, que es un caso particular de la sustancialización de estados y cualidades, junto con la fluidez de los límites de los objetos y la intervencionalidad que se da entre los mismos por su participación en el espacio y en el tiempo, constituyen los, por así llamarlos, axiomas de que se parte para la acción sobre la enfermedad.

Exorcismos: Dentro de las instrumentaciones destinadas a actuar sobre la enfermedad, y bajo el acápite de exorcismos, colocamos categorías tales como la "palabra potente", el "número potente" y la utilización de signos y objetos potentes. Cada una de estas categorías merece un análisis separado.

1. *La palabra potente*: Dentro del llamado pensamiento mítico, la palabra se identifica con lo denotado, lo existente con lo expresado. De allí que la palabra sea "creadora" y que esa misma capacidad le de una "reserva de significación" que la hace potente [Ver Cassirer, 1959 : 64]. De la misma manera que la palabra es fundamental en las relaciones del hombre con sus semejantes, se transforma en una manera de "actuar" sobre el mundo circundante, con el hombre mítico mantiene relaciones de tipo social; es la acción mágica por excelencia. En los ejemplos que presentamos se advierte la importancia fundamental que adquiere el conocer "las palabras" necesarias para que una práctica terapéutica sea efectiva. Palabras que delatan su numinosidad en las precauciones y prohibiciones que rodean su conocimiento y utilización. No deben ser transmitidas salvo en ocasiones y tiempos especiales, so pena de perder el don de realizar curaciones mediante ellas. Tal es el caso de la cura "de palabra" del agusanamiento en los animales,

cuyo conocimiento sólo puede ser transferido la noche de Navidad, y aún así debe hacérselo por escrito.

Por otra parte, la afirmación de Van Der Leeuw [1964 : 408] de que:

“...La palabra es en sí potente: si yo rezo por un hombre y me equivoco al decir su nombre, la bendición no le alcanza, sino a aquél que lleva el nombre que yo he dicho. Por eso, en la oración deben indicarse el nombre y el lugar con la mayor claridad posible.”

encuentran ejemplificación en el hecho de que sea condición imprescindible para el éxito de una cura “de palabra” el acertar con exactitud el “pelo” del animal tratado y la parte de su cuerpo en la cual se halla localizado el mal. De lo anteriormente expuesto se evidencia que la sacralidad y potencia de la palabra (término dentro del cual incluimos conjuros, invocaciones y “palabras”) se manifiesta claramente en las prácticas de veterinaria folklórica.

2. *El número potente*: En forma similar a lo que ocurre con la palabra, el número, tal como aparece en las prácticas que nos ocupan, es concebido como una fuerza y no como un símbolo de relación [Cantoni, 1959 : 199]. El número se convierte en una forma de participación entre los objetos que numera. Es conocida la enorme difusión de los números místicos y mágicos en todas las culturas; significado que acompañó el desarrollo de las matemáticas y que sólo en tiempos relativamente recientes fue dejada de lado, aunque mantuvo su vigencia en las creencias populares y en las doctrinas de tipo teosófico.

En nuestro trabajo de campo nos fue posible detectar dos elementos numéricos que juegan un papel de gran importancia en las prácticas terapéuticas: 1) *Lo impar en general*, y 2) *El número tres y algunos múltiplos*. Estos números figuran tanto explícitamente en las “cuentas” de las curas “de palabra”, como implícitamente en expresiones tales como:

“...repetir *tres* veces las siguientes palabras...”

“...hacer caminar *tres* pasos hacia adelante al animal enfermo...”

“...al *tercer* día se cura...”

“...se puede repetir la curación hasta un máximo de *tres* veces...”

“...darle *tres* tirones de la cola al ternero...”

“...se le cuelga al animal un collar con tiras de cuero o de cualquier cosa, lo importante es que sean “*nones*” (impar)...”

“...se arrancan *tres* mechones de crines de la cola del animal...”

“...se le coloca al animal una ligadura hecha de paja cortadera trenzada en *tres*...”

“...se toma la crin con los dedos meñique y pulgar (dedos impares; uno y cinco en la mano) y se hecha el nudo...”
etc.

Es posible que la importancia de estos números en la veterinaria folklórica (tienen, por otra parte, la misma importancia en la medicina folklórica) se vincule con la significación de los mismos en las creencias del folklore europeo, a su vez influenciadas por las elaboraciones de las distintas doctrinas filosófico-místicas, y de sus posteriores derivaciones teosóficas, así como del cristianismo. En las mismas, el número y por extensión lo impar, se vinculan con el actuar sobre lo malo, lo inarmónico, lo maléfico. Esto responde a que el número uno es identificado con la unidad, lo perfecto, lo bueno. El número dos representa la antítesis: lo inarmónico, lo imperfecto. Como la perfección encarnada por la unidad es inmóvil, el número tres introduce el principio activo que actúa sobre lo inarmónico para restablecer la armonía. En el caso de las prácticas terapéuticas, para restablecer la salud.

3. *Signos y objetos potentes*: También con fines de exorcisar se utilizan signos potentes como la cruz:

“...hacer una cruz con el rebenque...”

“...untarle en cruz con leche sobre el lomo al ternero empachado...”
etc.

Así como también objetos cargados de particular potencia como es el caso de partes de prendas íntimas de mujeres, o particularmente significativos por su color:

“...se lo ahúma con un trapo cualquiera, eso sí, si es negro mejor...”

También son utilizados animales potentes o partes de los mismos:

“...se le cuelga un sapo del cogote...”

“...se unta con grasa de zorrino...”
etc.

B - Posibilidades derivadas de la participación en el espacio y en el tiempo: Dentro de esta categoría se engloban todos aquellos procedimientos en que se actúa por “simpatía” y por analogía: dar vuelta la pisada del animal agusanado, cuyos gusanos irán cayendo a medida que se seque y caiga el césped del terrón invertido; hacer oler al animal que padece de anuria las faldas de la camisa de su dueño, con lo cual el primero se verá obligado a orinar cada vez que este último lo haga, etc. U obrando por analogía, vincular el decrecimiento de las faces

de la luna con la paulatina desaparición de la enfermedad; ponerle "colgajos" y collares en el cuello al animal, suponiéndose que, en forma análoga, colgará y caerá la enfermedad. También se actúa por "simpatía" en procedimientos tales como arrancar crines al animal y hacerle nudos, etc. También la "magia contagiosa" entra dentro de esta categoría, es decir, todos aquellos casos en que se obra por transmisión de la enfermedad del animal que la padece a otro animal o a otro objeto. Esto se advierte en prácticas tales como el colgar del animal enfermo un sapo al cual pasarán los gusanos, si se trata de un caso de agusanamiento, o en el hacer caminar al animal enfermo en sentido contrario a una corriente de agua, etc.

C. *Derivadas de la sustancialización de la enfermedad*: En estos casos se actúa sobre la enfermedad como "sustancia", extrayéndola mediante sangrías, absorbiéndola mediante sustancias que la "chupen" (preparados diversos, grasas, salmueras, jabones, etc.); quemándola mediante sustancias real o supuestamente cáusticas (estiércol, excrementos humanos, aceite, etc.) o con fuego o hierro caliente; expulsándola mediante sahumeros, etc.

En ninguno de los procedimientos las prácticas corresponden a una sola de las categorías, sino que se dan en forma conjunta y se refuerzan entre sí.

EL PROBLEMA DEL HORIZONTE MITICO RESIDUAL EN LAS FORMULAS TERAPEUTICAS

De Martino [1960] se ha ocupado del problema de la existencia residual de un horizonte mítico, implícito en las fórmulas mágicas. El poder terapéutico de la fórmula estaría dado originalmente por la potencia del mito al cual se refiere. Es probable la existencia de un residuo de este tipo en las prácticas veterinarias folklóricas, especialmente en aquellas en las cuales aparece una "narración" de lo que sucede en la curación.

Tomemos, por ejemplo, el siguiente procedimiento para curar animales picados por víboras: en el mismo, luego de colocar sobre la picadura dos trocitos de avellano en forma de cruz, se pronuncian las siguientes palabras: "Bajo este pequeño avellano hay un jactancioso gusano de garganta manchada. Es nueve doble, ahora de nueve doble

a ocho doble, etc...". Es posible, creemos, intuir en esta fórmula la existencia de una narración implícita, conclusión a la cual nos remite el carácter narrativo de su estructura y que parece remitir a un pequeño mito. De modo hipotético, podríamos suponer que el mismo se refiere a un suceso en el cual un santo o una divinidad de otro tipo, mata o conjura a una serpiente (aquí identificada con un gusano) bajo un avellano. Quizás no sería desacertado ver aquí la pista de lo sucedido con la serpiente en el Paraíso Terrenal, según la narración bíblica.

La posibilidad de que esto suceda la encontramos ejemplificada, en forma inversa, en una narración que Van Der Leeuw cita cuando se refiere a lo que llama "antecedente mágico" de uno de los conjuros de Mersburgo [1964 : 409] :

"Fol y Wotan cabalgaban en un bosque. Entonces, el potro de Balder se luxó una pata. Entonces lo conjuró Sonthgunt (y) Summa, su hermana, entonces lo conjuró Wotan, como él sabe hacerlo: tanto luxación de piernas, como de sangre, como luxación de los miembros —la pierna a la pierna, la sangre a la sangre, los miembros a los miembros, como si estuviesen encolados."

Es decir, que aquí nos encontramos con una narración que podría fácilmente pasar a estar implícita en alguna fórmula terapéutica.

Desafortunadamente no disponemos, al menos por el momento, de suficientes fórmulas terapéuticas provenientes del folklore veterinario, como para intentar, en forma más detallada, un análisis de este tipo. Empero, es necesario señalar la importancia de profundizar la investigación en este campo que, salvo señaladas excepciones, no ha sido suficientemente trabajado.

EJEMPLIFICACION

Las prácticas que aquí se presentan con el objeto de ejemplificar lo anteriormente expuesto, provienen de nuestro trabajo de campo y de la consulta bibliográfica. Se los ha ordenado de acuerdo al tipo de enfermedad a que se refieren y asignado una nomenclatura codificada que remite a las categorías del cuadro consignado en páginas anteriores. Así, por ejemplo, una práctica señalada con A1B indica que en la misma actúa la palabra potente, una de las formas de exorcismo, y alguno de los principios derivados de la participación en espacio y tiempo: "simpatía", contagio, etc.

1. A.1.2 — Es de fundamental importancia acertar con el “pelo” y con el lugar en el cual el animal tiene la gusanera. Una vez identificados los mismos se realiza la “cuenta”, acompañada, a veces, con la señal de la cruz. Es de primordial importancia que la “cuenta” comience por números “nones” (impares), ya sea 9 u 11, y la fórmula es la siguiente: “Animal agusanado en (por ejemplo) la paleta, de tal pelo, con once gusanos, de once a diez, de diez a nueve... hasta quedarse sin ninguno”. Luego se vuelve al principio y se repite la cuenta varias veces. A los tres días el animal queda curado. [Inf.: Don Vera, 1967].
2. A.1.2 — Fórmula: “Gusanos malditos, caed de esa gusanera de 11 en 11, de 10 en 10... de ninguno en ninguno”. Luego se vuelve a comenzar. [Granada, 1947 : 300].
3. A.1.3.B — Para dar vuelta la pisada del animal agusanado, es menester que el que la practique sepa decir las palabras necesarias. Luego de hacer caminar al animal enfermo, el operador elige una pisada, traza con su cuchillo una cruz por encima de la misma y luego, dando un corte, da vuelta el trozo de tierra, a la par que entre dientes pronuncia ciertas palabras. [Ambrosetti, 1919 : 208].
4. B.A.3 — Se recorta la pisada del animal y se la da vuelta, trazándose una cruz sobre el terrón. Cuando se seca el césped del terrón, caen los gusanos. [Granada, 1947 : 300].
5. B.A.2.3 — Se hace parar al animal sobre la gramilla y luego se lo hace caminar tres pasos hacia adelante; se toma un cuchillo y haciendo una cruz sobre la huella del animal, se la recorta y da vuelta. [Inf.: Don Vera, 1967].
6. B.A.3 — Se toma un sapo vivo y se lo ata al cogote del animal enfermo a manera de cencerro. Esto causa la caída de los gusanos. El sapo tiene que ser macho. [Inf.: Don Vera, 1967].
7. B.A.2.3 — Se le colgó a un caballo enfermo, un sapo, sujetándolo de las crines de la cola. Pasados tres días, los gusanos habían pasado al sapo. El paisano que realizaba la curación cortó el pedazo de cola al cual estaba atado el sapo y lo arrojó. Esta curación fue presenciada en Córdoba por el padre de la informante. [Inf.: Rico Verdier, 1967].
8. B.A.3 — Se cuelga del cuello del animal enfermo un sapo vivo, atado de la pata. [Ambrosetti, 1913 - 203-204].

9. B.A.2 — La Pampa: Estando bien sujeto el animal agusanado, se le extraen tres de los gusanos más grandes, que el operador divide con los dientes y arroja hacia atrás. [Ambrosetti, 1917 : 208].
10. B.A.1 — Corrientes: Una mujer curaba la gusanera tomando una paja entre las manos, la cual, luego de haber pronunciado unas palabras misteriosas, rompía y arrojaba violentamente hacia atrás. [Ambrosetti, 1917 : 208].
11. A.2.B. — Se arrancan tres manojos de pasto y, mirando fijamente al animal, se los arroja a la derecha, a la izquierda y por la espalda. Cuando los manojos se secan, los gusanos caen. [Granada, 1947 : 300-301].
12. B. — Se arranca una crin de la cola del caballo o se toma una pajuela y se hace un nudo sujetándola por las puntas; luego se aplica el ojo del lacito sobre la gusanera y se lo va cerrando hasta que deja de verse la misma. Hecho esto, se aparta la vista de la gusanera y se arroja la crin. [Granada, 1947 : 300-301].
13. B. — Se le cuelga del cogote al animal un sapo vivo, un cráneo de perro, una pata de oveja, un pedazo de cuero sobrante (de lo que llaman “garra”), o si no también un collar de paja trenzada. Se supone que el influjo de este colgajo hará caer los gusanos. [Ambrosetti, 1917 : 208].
14. B. — Se hace marchar al animal en sentido contrario al de la corriente de un curso de agua. [González, 1961 : 3].

M O Q U I L L O

15. C.A.3 — Se sahúma al animal enfermo haciéndole respirar el humo de un trapo usado por hombres, una brasa dentro de un atado de lana negra o una bayeta colorada. [Ambrosetti, 1917 : 213].
16. C. — Se lo ahúma con trapos o azufre quemado. [Inf.: Don Vera, 1967].
17. C. — Se prepara una mezcla con aceite quemado y grasa de potro (Especialmente en invierno, ya que, según el informante, la grasa de potro es “caliente”) y se unta con la misma al animal enfermo. [Inf.: Don Vera, 1967].
18. C. — Se obliga al animal a realizar grandes esfuerzos (galopar, resistirse al lazo que lo asfixia, tratar de incorporarse estando

- maneado, etc.) para que así “reviente” el moquillo. [Ambrosetti, 1917 : 213].
19. B. — Se le coloca un collar de marlos. [Inf.: Don Vera, 1967].
20. C.A.3.2. — Se cura con jabón “sin pecar” (jabón sin uso), condición esta última que de no cumplirse torna ineficaz la curación. Se supone que una sola aplicación es suficiente, pero de no dar resultados, puede repetirse la operación hasta un máximo de tres veces. Otra manera de utilizar el jabón “sin pecar” es dibujar con el mismo un “bozalejo” siguiendo las líneas del utilizado para el enjaezado del animal. [Inf.: Don Vera, 1967].
21. C. — Se pela la coronilla del animal (generalmente un perro) y se le aplica cerote de zapatero. Cuando el animal está curado el pegajo se cae solo. Se supone que el cerote “chupa” al moquillo. [Inf.: O. Chiri, 1967].

F I E B R E S

22. B.A.2 — Cuando se advierten síntomas de aftosa en los animales, se cortan tunas en trozos y se echan los mismos al bebedero. Según el informante, las tunas purifican el agua y los animales curan en tres días. [Inf.: Don Vera, 1967].
23. C. — Cuando el animal presenta síntomas de “mal de chucho”, se le rajan las orejas, haciéndolas sangrar, y se lo ahúma con un trapo quemado. [Ambrosetti, 1917 : 215].

I N F E C C I O N E S

24. B. — Durante la parición puede suceder que el feto muera y no sea expulsado, pudriéndose dentro de la madre y ocasionando, de no ser expulsados, la muerte de la vaca. Para solucionar este problema se le cuelga de la cola a la vaca una alpargata, lo cual tiene por efecto que la misma expulse el feto a pedazos. [Inf.: Don Vera, 1967].

25. C. — Se abre un sapo por la barriga y se lo coloca sobre la pata de la cual el animal renguea. Hay que tener cuidado de no dejarlo más de veinticuatro horas, ya que se supone que es tan poderosa la acción de este procedimiento, que de excederse en su aplicación puede llegar a sacarle el miembro al animal. [Inf.: Don Vera, 1967].
26. A.1. — La manquera del “encuentro” se cura “de palabra”, según manifestó el informante, aunque adujo desconocer el procedimiento que se seguía en estos casos. [Inf.: Don Vera, 1967].
27. B.C.A.2. — Para curar la “manquera del encuentro” se elige el cuarto de luna menguante y, durante la noche, se pela una parte del “encuentro” y se lo unta con sebo de oveja y romerillo. Esta cura se repite tres veces. [Inf.: Don Vera, 1967].
28. B.A.2.3. — Se sigue el mismo procedimiento que en el caso anterior, con la diferencia de que se efectúa una incisión en cruz sobre el “encuentro” y se aplica fluído medicinal. [Inf.: Don Vera, 1967].
29. C. — Para la “manquera del encuentro” se atan las patas del animal enfermo y, corriéndolo de atrás, se lo obliga a trabajar con todo el cuerpo, sin dejarlo descansar, hasta que sude. Una vez que esto ocurre, se procede inmediatamente a bañarlo. [Ambrosetti, 1917 : 211].
30. C. — Según el informante, hay personas que curan la manquera golpeando con un palo al animal en la pata enferma. [Inf.: Don Vera, 1967].
31. B. — Cuando el animal sufre de renguera (“desortijamiento”), se toma una crin o un hilo y se lo ata en la pata sana o, en otros casos, en la pata enferma. Los nudos de la ligazón hay que hacerlos tomando el hilo o la crin con los dedos meñique y pulgar de cada mano. Pasado el tiempo el hilo se corta solo; de no hacerlo, hay que cortarlo. [Inf.: Don Vera, 1967].
32. B.A.3. — Para curar la renguera, se le hace al animal una ligadura utilizando una trenza hecha con trozos de enagua femenina. [Ambrosetti, 1917 : 211].
33. C. — Para manqueras viejas goza de especial crédito la “labradura” operación que consiste en aplicar un cauterio (hierro ca-

liente o agua hirviendo) sobre el encuentro. [Ambrosetti, 1917 : 211].

34. C. — Para curar la manquera se usa un sedal hecho con crin del animal enfermo y que, untado con sebo y sal, se aplica en el “encuentro”, haciendo correr diariamente al animal. [Ambrosetti, 1917 : 211].
35. B.A.2. — Para curar a un animal que sufre de “descogotamiento” se le coloca un collar de tiras de cuero. Estas deben ser en número impar (“nonas”), condición fundamental para el éxito de la cura. [Inf.: Don Vera, 1967].

NUBES EN LOS OJOS

36. C. — Para curar las nubes en los ojos de los caballos se llena la cuenca que la piel forma encima de los ojos con excrementos humanos. [Inf.: Don Vera, 1967].
37. C. — Un remedio muy habitual para las nubes en los ojos consiste en quemar corteza de sauco joven, pulverizarla cuando esté carbonizada y, colocándola en un cartucho de papel, soplarla sobre el ojo enfermo. Se supone que este polvo, con el frote del párpado, hace desaparecer las nubes. También se utiliza sal o semillas de zapallo mascadas. [Ambrosetti, 1917 : 207].
38. A.3. — Cuando debido a golpes se producen nubes en los ojos de un caballo, el gaucho desmonta y escupiéndolo sobre la lonja del rebenque, se lo pasa en cruz sobre los ojos al caballo. [Ambrosetti, 1917 : 207].
39. A.3.C. — Para las nubes en los ojos: se hace un pequeño corte en forma de cruz sobre la cara interna del párpado. Se supone que la sangre “lavará” la nube. [Inf.: Don Vera, 1967].

SOBREHUESOS Y HERIDAS

40. B.C.A.2. — Para curar un sobrehueso se elige la noche del cuarto de luna menguante, se pela al animal en el sobrehueso y se le aplica una mezcla de sebo de oveja y romerillo. La cura se repite tres veces. [Inf. Don Vera, 1967].
41. B. — Un procedimiento utilizado para curar heridas sangrantes: se toma un trapo de lana, de preferencia negro, y se lo moja en

los charcos de sangre que deja el animal. Luego se quema el trapo y la hemorragia cesa de inmediato. [Inf.: Don Vera, 1967].

EN V E N E N A M I E N T O S

42. A.3.2.1. — Para la picadura de víbora: se colocan sobre la herida dos trocitos de avellano en forma de cruz y se pronuncian tres veces las siguientes palabras: “Bajo este pequeño avellano hay un jaetancioso gusano de garganta manchada. Es nueve doble, ahora de nueve doble a ocho doble, de ocho doble a siete doble... de ninguno doble a ninguno”. [Granada, 1947 : 301].
43. C. — Para la picadura de víbora: se le coloca al animal un collar de ajos en torno al cogote. Produce efectos benéficos inmediatos. [Inf.: Don Vera, 1967].
44. C.A.2. — Para la picadura de víbora: se le hace al animal, en la parte picada, una ligadura con paja cortadera trenzada en tres. [Ambrosetti, 1917 : 210].

E M P A C H O S

45. A.2. — Para curar a un ternero empachado se le dan tres tirones de la cola. [Inf.: Don Vera, 1967].
46. C.A.3. — Para curar el empacho de un ternero, se prepara una salmuera bien cargada y se la refriega en cruz sobre las caderas. [Inf.: Don Vera, 1967].
47. B.A.3. — Se sigue el mismo procedimiento pero utilizando estiércol fresco de la madre.

D E R M A T I T I S

48. B. — Para curar las verrugas en los párpados de un animal, se le corta crin de la cola y se la entierra en el lugar al cual acostumbra ir a tomar agua. [González 1961 : 7].
49. C. — Para curar tumores y granos malos: untar el tumor con excrementos humanos, de ser posible recientes; luego vendar. [Inf.: Don Vera, 1967].

50. A.3. — Para curar las vejigas en las patas de los animales, se unta la pata enferma con grasa de zorrino y se la envuelve con un trapo negro de lana. También se acostumbra envolver la pata avejigada con un cuero de zorrino, cazado de noche y desollado vivo. [Ambrosetti, 1917 : 212].

A N U R I A

51. A.2.3. — Cuando un caballo retiene la orina, se le hace dar un buen golpe y luego, con una mano de mortero o con el mango del talero, se le hacen tres cruces en la barriga, o se lo arroja tres veces por debajo del animal. [Ambrosetti, 1917 : 241].
52. A.2.3. — Se supone que si la práctica arriba descrita es efectuada por una mujer que aún no haya menstruado, resultará más efectiva. [Inf.: Don Vera, 1967].
54. A.3.B. — Se golpea al animal en cruz sobre los riñones, luego se le arranca una crin de la cola y, rápidamente, se la coloca en la faja, echándole unos nudos, sin fijarse en cuántos se hacen. [Inf.: Don Vera, 1967].
55. B. — Para prevenir la retención de orina se le hace oler al caballo las faldas de la camisa o de la camiseta del dueño. Desde este momento, cada vez que el hombre desmonte para orinar, el caballo se verá obligado a hacer lo mismo. [Inf.: Don Vera, 1967].
56. A.3. — Si un animal sufre de mal de orina, se lo cura atándole a la cola trapos pertenecientes a una viuda, que es de suponer, son negros. [González, 1961 : 4].

CONCLUSIONES

Del material recogido y cuyo análisis hemos expuesto en el desarrollo de este trabajo se pueden extraer varias conclusiones, las que podemos resumir de la siguiente manera:

- a) La presencia de categorías propias del pensamiento y la conciencia mítica se manifiesta claramente en las prácticas de vete-

rinaria folklórica de la Provincia de Buenos Aires y zona pampeana.

- b) Las mismas tienen como eje fundamental la sustancialización de la enfermedad, que dentro de las estructuras que hacen al objeto de la conciencia mítica, se incluye dentro de la categoría de estados sustancializados [Bórmida, 1965]. De ello proviene la concepción de la enfermedad como “sustancia intrusa” en el organismo. Un ejemplo interesante acerca de esta concepción lo encontramos en el hecho de que, en la provincia de Buenos Aires, cuando al aplicar ventosas éstas se ennegrecen (debido a la combustión del algodón), los paisanos afirman que la sustancia negra que se deposita es la “sustancia mala” o enfermedad, que ha sido chupada por la ventosa.
- c) Dada la sustancialización de la enfermedad, aparece como finalidad de la práctica terapéutica expulsar o extraer dicha sustancia. Esto se efectúa de acuerdo con diversos procedimientos que responden a principios asimismo vinculados con estructuras de la conciencia mítica: la exorcización mediante la “palabra potente”, el “número potente” y signos y objetos potentes; la utilización de procedimientos derivados de la vinculación que se establece entre objetos por participación en el tiempo y en el espacio, así como de la transmisibilidad que surge como corolario de la sustancialización de estados y cualidades: “simpatía”, analogía y contagio; y por último, procedimientos destinados a extraer, expulsar, etc., la “sustancia intrusa” mediante el ahumado, absorción, etc., de la misma.
- d) Palabra y número potente, que juegan un papel de gran importancia en las prácticas, aparecen con frecuencia asociados en conjuros y fórmulas cuya estructura narrativa nos remite al problema de la existencia de una narración mítica residual, implícita en las mismas.
- e) En la utilización del número potente se evidencian como importantes lo impar y el número tres y múltiples.

Por último, queremos señalar nuestra esperanza de que el presente estudio contribuya al conocimiento más profundo de la conciencia mítica, en lo que hace a su vigencia actual.

- AMBROSETTI, JUAN BAUTISTA, 1917. *Supersticiones y Leyendas*. Ed. Cultura Argentina. Bs. As.
- BÓRMIDA, MARCELO. 1965. *El pensamiento mítico*. Seminario de Etnología. Edición para uso interno del Departamento de Ciencias Antropológicas. U.N.B.A. Buenos Aires.
- CANTONI, REMO. 1959. *Il pensiero dei primitivi. La Coliárdica*, Milano.
- CASSIRER, ERNST. 1965. *Espacio, tiempo y causalidad de la magia*, pgs. 67-70, 140-141 y 261-264 del vol. II de la "Filosofía de las Formas Simbólicas", 1923-1959. En De Martino 1965.
- 1959. *Mito y Lenguaje*. Galatea-Nueva Visión. Buenos Aires.
- DE MARTINO, ERNESTO (ed.) 1965. *Magia y Civilización*. El Ateneo. Buenos Aires.
- 1960. *Sud e Magia*. Feltrinelli. Milano.
- ELIADE, MIRCEA. 1960. *El Chamanismo*. F. C. E. México.
- GONZÁLEZ, MIGUEL HÁNGEL. 1961. *El folklore de las epizootias*. M. S., Buenos Aires.
- GRANADA, DANIEL. 1947. *Supersticiones del Río de la Plata*. Kraft. Buenos Aires.
- JACOVELLA, BRUNO C. 1959. *Las supersticiones*. En "Folklore Argentino". Nova. Buenos Aires.
- LEEuw, GERARDUS VAN DER. 1971. *L'uomo primitivo e la religione*. Enaudi. Torino.
- 1964. *Fenomenología de la Religión*. F. C. E. México.
- LEVY-BRUHL, LUCIEN. 1957. *La mentalidad primitiva*. Leviatán. Buenos Aires.