

Mente abierta: sobre las creencias, el escepticismo y (el llamado) “pensamiento mágico”*

**Open-Minded:
On Belief, Skepticism,
and (so-called) “Magical Thinking”**

**Louis Sass
Rutgers University (Estados Unidos)**

**Edgar Alvarez-Herrera
Consejo de la Crónica y la Historia del Municipio de
Uruapan (México)**

Resumen. Este artículo aborda un tema clásico de la antropología cultural: la naturaleza de la "creencia" en las sociedades tradicionales, especialmente en lo que respecta a la brujería, la magia y lo sobrenatural—un tema central en el "debate sobre la racionalidad" de la antropología. Resumimos los puntos de vista de varios antropólogos, filósofos e historiadores que han cuestionado la literalidad de tales creencias. Luego pasamos a nuestras propias entrevistas con curanderas tradicionales entre los Purépecha de Michoacán, México. Describimos la prominencia de la duda con respecto a los eventos sobrenaturales. Discutimos la rareza de la duda general ("duda ontológica") referente a la posibilidad de la brujería. Finalmente, consideramos la apertura a diversos puntos de vista—tanto naturalistas como orientados a la magia—que parecen característicos del curanderismo Purépecha. Argumentamos que enmarcar las cosas en términos de una simple polaridad de "creer" versus "no creer" es simplista y engañosa.

Palabras clave: Curanderismo en México, debate sobre la racionalidad, pensamiento mágico, hechicería y brujería, purépecha.

Abstract. This article addresses a classical issue in cultural anthropology: the nature of “belief” in traditional societies, especially regarding witchcraft, magic, and the supernatural—a central issue in anthropology’s “rationality debate.” First we summarize the views of various anthropologists, philosophers, and historians who have questioned the literalness of such beliefs, and have pondered differences between modern or secular viewpoints versus traditional ones that entertain supernatural

* Traducción por Gabriela Rodríguez Franco.

explanations. Then we turn to our own interviews with traditional curers (*curanderas*) among the Purépecha of Michoacán, Mexico. We describe the prominence of doubt within and concerning supernatural events. We discuss the rarity of overall doubt (“ontological doubt”) concerning the very possibility of witchcraft. Finally, we consider the openness to various possibilities and viewpoints—both naturalistic and magic-oriented—that seems characteristic of Purépecha *curanderismo*. We argue that to frame things in terms of a simple polarity of “believing” versus “not believing” is simplistic and misleading

Keywords: Curanderismo in México, rationality debate, magical thinking, witchcraft and sorcery, Purépecha.

Introducción

Abordamos algunas cuestiones generales relacionadas con lo que, en antropología cultural, a menudo se denomina la “cuestión de la racionalidad” o el “debate sobre la racionalidad”.¹ Recurriremos a dos fuentes de evidencia y argumentación, una proveniente de la investigación que hemos realizado con los Purépecha, un grupo indígena de Michoacán México, y la otra consistente en trabajos teóricos de la antropología y la historia. Nuestra investigación en Michoacán (Sass & Álvarez, 2023) se centra en las creencias y prácticas locales relativas a los trastornos de la mente y la emoción que son prominentes en el dominio del curanderismo o de la curación tradicional, incluidas las nociones de Susto y Locura.

El tema más clásico para los debates sobre la racionalidad de la antropología se refiere a las creencias sobre las brujas y la brujería, y de hecho encontramos que las creencias acerca de la brujería y otros fenómenos sobrenaturales son muy prominentes en la comprensión de la curandera Purépecha sobre las enfermedades relacionadas con los estados mentales y emocionales. (Entrevistamos a más de 30 curanderas y curanderos, en su mayoría curanderas). Al igual que muchos estudiosos de la medicina tradicional, encontramos “la importancia, incluso la primacía de las etiologías sociales o mágico-religiosas” (Zempleni, 1985, p. 13) y, en particular, las formas de lo que se ha llamado “pensamiento mágico”. Esto era evidente a partir de la distinción general que hacen los Purépecha entre lo que llaman enfermedades “buenas” versus “malas” —*enfermedades buenas* versus *enfermedades malas* (el término Purépecha es *pamenchakua*; Gallardo, 2008, p. 97) — y de sus elaboraciones de esta última.

Mientras que las llamadas “enfermedades buenas” se entienden y explican de acuerdo con la suposición naturalista, las “enfermedades malas” típicamente se asume que involucran algún tipo de maldición, hechizo o maleficio: un acto malvado en el que se ponen en juego fuerzas

¹ Vale la pena señalar que la “racionalidad” puede ser entendida de varias formas. Lukes (1967) enumera diez sentidos.

sobrenaturales, usualmente por un cliente humano y un brujo cuya intención es hacer daño (Gallardo 2002, 2008). Los Purépecha hablan aquí de *magia negra* que generalmente involucra lo que ellos llaman un "*maleficio*": una maldición, hechizo u otra obra malvada (más literalmente, un "*mal oficio*" o una acción malvada) o un *daño* (o lesión), o "*cochinada*" ("cosa sucia") o simplemente un "*trabajo*" ("trabajo" o "labor") que se comprende involucra magia perniciosa. Una enfermedad "mala" a veces puede involucrar fuerzas que son sobrenaturales sin ser mágicas, como cuando Dios o los dioses castigan a un individuo por una transgresión—lo que se conoce como castigo. (Gallardo 2002 p. 98, 2008, pp. 101, 113; Bonfil 2005, p. 65).

Aquí está, como ejemplo, una receta de magia negra o maldición ritual para entristecer, enfermar o poner aprensiva a una persona, para darle a alguien la sensación de que está a punto de morir, que todo es repugnante o que algo malo está a punto de suceder:

Se realiza un muñeco pequeño, que se asemeje a la figura humana, con cera de campeche y ropa usada por la persona. Es importante que la ropa utilizada no haya sido lavada, sino que esté sucia por el uso. Cuando el muñeco esté hecho, clava alfileres en él a lo largo de toda la parte de la columna vertebral, uno en la corona de la cabeza, dos en las sienes, dos en la garganta a cada lado, dos en la nuca, dos en el ombligo y siete en el pecho (en un arreglo que el informante no quiso explicar). Ahora coloque el muñeco en una olla con aceite para lámparas. Enfrente de la figura se coloca una vela de sebo y se quema, pero no hasta el punto en que la llama toque el aceite (Beals, 1973/1946, pp. 160f; traducción al Español 1992, pp. 380f).

Pero para maldecir y curar se apelan a fuerzas similares y de maneras similares; de hecho, curar una enfermedad a veces puede significar amenazar al perpetrador o regresarles la maldición. El antropólogo Purépecha Pablo Velásquez (p. 154) relata un método de inmunización particularmente llamativo (que implica brujería buena o *magia blanca*, presumiblemente) en el que se requiere que el cliente coma tres huevos de zopilote negro y luego, a medianoche, vaya repetidamente a la casa de la bruja—ocho veces, si puede pagarlo. Allí, desnudo bajo una sábana, debe inhalar el humo de un polvo hecho de las vísceras secas de un cierto tipo de pequeña lagartija negra, de las víboras y de las hojas de una planta en particular. De esta manera, el cliente ahora está protegido, y a la bruja ofensora ahora le parecerá estar rodeada de sirvientes defensores que la atacarán si se acercara.

Las historias Purépecha de encuentros con el diablo, ya sea como fuente de miedo o tentación, a menudo tienen lugar en un reino liminar, a menudo en lo profundo de un bosque u otro lugar más allá del espacio de habitación humana: un "otro mundo" a la vez maravilloso y amenazante que está poblado por cambiaformas y marcado por temas de sexualidad, violencia y codicia; también por la ambigüedad, la traición y la transgresión, y con límites que son en sí mismos "cambiantes y vagamente definidos". Los

encuentros son a menudo de naturaleza erótica y ligados a la figura de una hechicera encantadora—a la que los Purépecha se refieren como la "*Miringua*". También pueden implicar ofertas de riqueza, probablemente a cambio de nuestra alma—como en el caso de lo que los Purépecha llaman el *Japingua*, que suele ser hombre.²

Vemos, entonces, que el pensamiento Purépecha sobre los trastornos está repleto de nociones e ideas mágicas sobre lo sobrenatural. Pero, ¿Qué tan literales son sus creencias? ¿Hasta qué punto los Purépecha sostienen que estas ideas y nociones son objetivamente ciertas? ¿Y qué tan seguros están de sostenerlas? ¿Están sus creencias abiertas a la contraevidencia? ¿Hay alguna diferencia, por ejemplo, en su actitud epistémica hacia el relato natural frente al sobrenatural, tales como los que podrían aplicarse a lo que ellos llaman enfermedades "buenas" y "malas" respectivamente—es decir, a las dolencias que consideran explicables en términos naturalistas y en gran medida fisicalistas, frente a las que creen que involucran factores sobrenaturales?

El clasicista Paul Veyne (1988) exploró tales cuestiones en un libro titulado, *¿Creyeron los griegos en sus mitos?* La respuesta general de Veyne fue equívoca, como corresponde a la actitud equívoca de la antigua Grecia hacia los eventos míticos—que, en opinión de Veyne, se pensaba existían en un reino liminar que no se puede equiparar ni con la realidad cotidiana ni con la mera ficción o fantasía.³ Se puede plantear una pregunta similar acerca de la creencia Purépecha y, en particular, sobre sus actitudes hacia lo sobrenatural. ¿Acaso los miringuas y japinguas de su imaginación—esas criaturas tentadoras asociadas con el diablo—recorren los mismos caminos que los animales reales como el jaguar o el lobo? ¿Comparte un mal aire la misma atmósfera que los pájaros y el viento, o debemos colocarlo en otro registro completamente diferente—uno más poderoso, tal vez, pero también, de alguna manera, menos cierto, o menos real?

Pero antes de considerar el contexto del curanderismo Purépecha, es necesario revisar algunas contribuciones importantes a este debate. Veremos que enmarcar las cosas en términos de una simple polaridad de "creer" versus "no creer" puede ser engañoso; También que las actitudes en cuestión pueden, en cualquier caso, ser menos una cuestión de pretensiones de verdades individuales que de supuestos culturales que operan en un nivel colectivo de experiencia.

² Esto es similar al reino descrito en Saunders (2010), pp. 179-180.

³ Veyne (1988, p. 17), no hace el tipo de "distinción entre ficción y realidad" que es familiar para los individuos occidentales modernos: "Estos mundos legendarios fueron aceptados como verdaderos en el sentido de que no se dudaba de ellos, pero no se aceptaban de la manera en que es la realidad cotidiana."

La cuestión de la creencia

En "The Spirit World" (capítulo 19 de *Mind, An Essay on Human Feeling*), la filósofa Susanne Langer (1982, pp. 21, 25) describe el pensamiento mítico o precientífico como una especie de credulidad ontológica ingenua", un verdadero "frenesí de creencias" que está dispuesto, incluso ansioso, a reconocer la realidad de cada tipo de entidad imaginable, incluidos fantasmas, dioses, y poderes sobrenaturales de todo tipo. Según Langer, la creencia es lo que llega más temprano y mas naturalmente para los seres humanos; la duda se desarrolla sólo gradualmente y a regañadientes en el curso de la evolución individual y cultural. De acuerdo a ella, los pueblos tribales contemporáneos muestran etapas primitivas de evolución cultural caracterizadas por la ingenuidad y la conformidad: parecen "dispuestos a aceptar no sólo la suya sino también cualquier otra noción nacida de cualquier destello de imaginación", e incluso tienden, como "cardúmenes de peces [a] caer" con casi cualquier sugerencia. Langer habla de un "horror a la duda profundamente arraigado [que es] natural a la conciencia", e incluso evoca una etapa más primordial antes de que la duda fuera aún posible.

La descripción desarrollista de Langer nos recuerda la explicación clásica de William James (1890, pp. 319, 287-88) sobre el infante o niño pequeño, cuyo "impulso primitivo [es] afirmar inmediatamente la realidad de todo lo que se concibe". También recuerda la clásica caracterización antropológica de Evans-Pritchard de la cultura Zande de África Central de la década de 1920 como una "red de creencias [en la cual] cada hebra depende de todas las demás hebras, y un Zande no puede salir de sus mallas porque este es el único mundo que conoce"; La red constituye la misma "textura de su pensamiento y no puede pensar que su pensamiento está equivocado". Aunque Evans-Pritchard reconoció que la gente tradicional "no está en el estado místico la mayor parte del tiempo, solo moviéndose allí cuando el sentido común no puede proporcionar una explicación", también creía que tales "sociedades cerradas" no tenían un lenguaje en el cual expresar la duda (véase Finnegan and Horton, Introduction, p. 39).

Las nociones desarrollistas y evolucionistas son fuertemente rechazadas por la mayoría de los antropólogos contemporáneos. Sin embargo, explicaciones similares no son cosa del pasado.

Afirmaciones similares acerca de la religión y lo sobrenatural en el Occidente premoderno se pueden encontrar, por ejemplo, en *A Secular Age*, un libro reciente del filósofo Charles Taylor (2007, pp. 11-13, 21). Ahí Taylor sugiere, por ejemplo, que los contemporáneos de Hieronymus Bosch (principios del siglo XVI) nunca dudaron de la realidad de las criaturas representadas en las fantasmagorias del Cielo y el Infierno del pintor. Taylor habla de la "certeza inmediata" y la "ingenuidad" de esta condición temprana, que también discierne en la descripción de un africano occidental contemporáneo que es acompañado por un espíritu.

Los contrasta a ambos con las tendencias "reflexivas" y escépticas de los individuos en el Occidente moderno—para quienes la "presunción de incredulidad [sirve como] la suposición de fondo, la condición predeterminada". Lo que para los modernos parecerían proyecciones imaginarias, o tal vez una "interpretación de lo moral/espiritual" vivido "en una condición de duda e incertidumbre", supuestamente se experimentaba —en la Europa medieval como en partes de África occidental contemporánea—como "realidad inmediata, como piedras, ríos y montañas", sin el menor "índice de duda", de hecho con un miedo tan "real" y "convinciente" que "no era posible considerar seriamente la idea de que pudieran ser irreales".

En otro lugar hemos observado que hay profundas similitudes, tanto de afinidad como de influencia, entre la mentalidad de la Europa medieval y renacentista y aquella característica del curanderismo—que a su vez se basa en una combinación de la doctrina precolonial y católica traída por los españoles. También hemos subrayado que la orientación hacia la magia y lo sobrenatural que es común en el curanderismo de ninguna manera excluye la presencia, en la misma cultura y de hecho en los mismos individuos (curanderas y sus clientes), de un razonamiento práctico y de formas estándar de racionalidad de sentido común. Es útil, en todo caso, considerar algunas cuestiones que se han planteado en años recientes acerca de esta visión general de una ingenuidad premoderna, de un autoencierro o de una simple candidez.

Muchos estudiosos contemporáneos, tanto de la Europa premoderna como de las culturas contemporáneas no occidentales, han intentado explicar la aparente afrenta a la racionalidad y al sentido común que parece inherente a lo que pueden parecer afirmaciones de verdad irracionales. Algunos argumentan, por ejemplo, que los informes de milagros deben interpretarse en términos "simbólicos", a saber, como intentos de transmitir "la verdad" en lugar de "hechos", es decir, enseñar lecciones morales más amplias o transmitir insights metafísicos en lugar de hacer afirmaciones particulares, o potencialmente refutables, sobre la realidad empírica. Otros afirman que no hay nada irracional en los *procesos* inferenciales en los que se involucran los nativos. Se trata, más bien, de que los nativos *perciben* el mundo de manera diferente: por esta razón supuestamente ellos sí tienen la experiencia subjetiva de *ver* brujas voladoras; De ahí que sus propias percepciones estén imbuidas desde el principio con lo fantástico.

Aquí, sugerimos, sería preferible hablar de "ver-como" o "ver un aspecto": un modo más ambiguo de experiencia (¿perceptual o conceptual?) en el que un posible aspecto de algo real, tal como el "aspecto bruja" de un cuervo volador, se establece de manera muy convincente en primer plano. Como señaló el filósofo Ludwig Wittgenstein, "el destello de un aspecto en nosotros parece mitad experiencia visual, mitad pensamiento". "¡Pero esto no es *ver*!" —¡Pero

esto es ver! —Debe ser posible dar a ambas observaciones una justificación conceptual" (*Philosophical Investigations*, 1953, pp. 197, 203). Hay un "cambio de aspecto" en el que uno tiene la experiencia "de una *nueva* percepción y al mismo tiempo de que la percepción no cambia" (el aspecto bruja aparece, pero también sigue siendo un cuervo). "Contemplo un rostro, y luego de repente noto su parecido con otro. Veo que no ha cambiado; y, sin embargo, lo veo diferente. Llamo a esta experiencia 'notar un aspecto'" (págs. 196 y 193).⁴ "Tales experiencias pueden ser inmediatas y poderosamente convincentes. Pero como también señaló Wittgenstein, tales experiencias están muy sujetas, si no a la fuerza de voluntad, al menos a los procesos "de arriba hacia abajo" que implican expectativas—incluso más que en el caso de los casos estándar de "ver".

El historiador Stephen Justice (2008) descarta tanto la verdad sobre los hechos como las explicaciones perceptuales de las creencias medievales. Como señala, la primera explicación o "didáctica" ("verdad" profunda en lugar de "hecho" literal) está en desacuerdo con la aparente literalidad de al menos algunas de estas creencias, dado que los autores medievales se involucraron en animadas controversias sobre qué supuestos milagros puede que sean legítimos y cuáles no. En cuanto a la "descripción perceptual": Justice señala que esto parece atribuir a personas del pasado o fuera de Occidente lo que parece un núcleo aún más irracional, uno que (dada la naturaleza convincente de la experiencia perceptual inmediata) sería excepcionalmente difícil de superar o de retractarse para cualquier individuo—y sin embargo muchas personas lo superaron o se retractaron. (Notaríamos, sin embargo, que la explicación perceptual es más defendible si uno enmarca las cosas en términos de "ver-como" en lugar de simplemente ver; véase arriba).

El propio Stephen Justice cuestiona tanto la afirmación excluyente de que la creencia literal está totalmente *ausente* de las actitudes medievales hacia lo sobrenatural, como también la comprensión "categórica" que asume que la creencia siempre es literal (la primera implica un estado de lo que puede sonar como un desapego cínico, y la segunda implica "una esclavitud casi delirante..." (2008, pág. 11)). El erudito literario Jacques Rancière (1996) añade que la supuesta uniformidad de perspectiva y creencia de épocas tempranas puede ser una especie de mito—un mito alimentado por el miedo generalizado de los historiadores a cometer el pecado capital del "anacronismo".⁵

⁴ Wittgenstein sobre el ver-como se discute en Sass (1994), *Paradoxes of Delusion*, pp. 29-30.

⁵ Rancière (1996) cita la afirmación de Lucien Febvre (en *The Problem of unbelief in the sixteenth century: The religion of Rabelais*) de que el anacronismo es "el peor de todos los pecados, el pecado que no puede ser perdonado" (Febvre, p. 21; también pp. 38, 29, 33). Rancière critica el insistente escepticismo de Febvre acerca del escepticismo de Rabelais, sobre la mera posibilidad de que Rabelais sea un "no creyente".

Aunque la cautela de tales historiadores con respecto al anacronismo puede ser comprensible, incluso admirable a veces, si tiende a proyectar una uniformidad monolítica en las mentalidades pasadas. Puede prevenir el reconocimiento de esos casos inusuales pero reales, ya sean de duda o de originalidad, que surgen de vez en cuando— como lo ejemplifica el amplio escepticismo del escritor francés Rabelais, o la visión idiosincrásica de un molinero italiano del siglo XVI que se hizo famoso en *The Cheese and the Worms* (1980) del historiador Carlo Ginzburg (el universo se formó a partir del caos como un queso masivo, y cuando aparecieron gusanos en el, estos fueron los ángeles).⁶

Stephen Justice lleva esta línea de pensamiento considerablemente más lejos cuando argumenta que el escepticismo y las actitudes relacionadas no tienen, de hecho, el estatus de meras excepciones, sino que están profundamente entrelazadas en la estructura prevaleciente de la propia creencia medieval. Justice no niega la omnipresencia de la religión y las preocupaciones sobrenaturales durante la Edad Media europea. Sin embargo, si critica las interpretaciones simplistas de la creencia *medieval* como una actitud literal o uniforme. Justice habla, de hecho, del escepticismo, incluso de la conmoción que podría acompañar a los informes de milagros en la mente medieval, al menos si estos se referían a acontecimientos recientes. Las maravillas que supuestamente ocurrieron en el pasado lejano podrían ser aceptadas sin problema ni protesta (una tendencia que encontramos también entre los Purépecha).⁷ Pero como dijo uno de los primeros comentaristas: la sola idea de que una persona de su propio tiempo y lugar pueda ser que realice milagros simplemente "aturde" la mente, estimulando una investigación que podría conducir tan fácilmente a la duda como al homenaje o al asombro (2008, p. 18). Este comentarista en particular estaba escribiendo en el siglo XII D.C.

Stephen Justice habla, de hecho, de un "escepticismo más profundo, tácito y penetrante y tan difuso como para eludir una formulación útil", que puede haber sido aplicado *rutinariamente* a muchos asuntos sobrenaturales en la Edad Media, incluyendo incluso la existencia de Dios. (2008, p. 21).

⁶ El escepticismo de Rabelais se reconoce más plenamente (aunque en última instancia también se minimiza) en el estudio clásico de Mikhail Bahktin, *Rabelais and his World* (2009).

⁷ Pedro Carrasco (1976, pp. 152, 101) ofrece varios ejemplos de esta tendencia, citando a un informante: "Ahora el dedo de un muerto ya no sirve [para propósitos mágicos]. En los tiempos antiguos sí servía porque aún eran posibles los milagros. Ahora todo eso se ha acabado."

Véase también Veyne (1988, pp. 17): "Para los fieles, las vidas de los mártires estaban llenas de maravillas situadas en un pasado sin edad, definido sólo en el sentido de que era anterior, fuera de y diferente del presente."

Se han planteado preguntas relacionadas, de tipo autocrítico, sobre nuestra visión de las sociedades contemporáneas no occidentales o no modernas, que los antropólogos occidentales y otros estudiosos pueden haber sido demasiado rápidos para distinguir de las nuestras precisamente por estos motivos. En *On the Modern Cult of the Factish Gods* (*Sur le Culte Moderne des Dieux Faitiches*), el sociólogo Bruno Latour (2010) lanza una mirada escéptica hacia la orgullosa autoimagen de escepticismo sofisticado del Occidente moderno, sugiriendo, de hecho, que "Un Moderno es alguien que cree que otros creen" (p. 2), y preguntando por qué "los Modernos necesitan tan desesperadamente la creencia [por ejemplo, el *concepto* de creencia, siempre atribuido a los "otros" nativos] con el fin de entablar una relación con los otros".

Latour se pregunta si será *nuestra propia* ingenuidad —esa de la que los Purépecha llaman la *gente de razón*— la que, junto con una cierta autosatisfacción, nos permite *creer* tan fácilmente en la ingenuidad de los demás. Una mirada más verdaderamente *escéptica*—tanto hacia los demás como a nosotros mismos—socavaría cualquier distinción clara entre "las creencias ingenuas de los otros" y nuestro propio "conocimiento sin creencia" supuestamente más desapegado—nuestra imagen de nosotros mismos como racionalistas o empiristas escépticos en nuestra orientación hacia el mundo.

Hay, entonces, poco acuerdo en cuanto a la comparación de los puntos de vista tribales o tradicionales con los modernos o seculares, con algunos especialistas (Evans-Pritchard, Susanne Langer, Charles Taylor) enfatizando las diferencias, mientras que otros (Bruno Latour, Stephen Justice, Jacques Rancière) se centran más en las similitudes. Cada especialista tiene su propia manera de dibujar o borrar este límite (o supuesto límite) que ha recibido tanta atención por parte de los estudiosos tanto de la cultura como de la historia. Nuestro propósito aquí es sólo sentar algunas bases para nuestro propio sondeo de la "creencia" entre los Purépecha.

Pero antes de proseguir queremos reconocer que es poco probable que los casos de lo que se denomina "creencia" constituyan un estado psicológico uniforme: La "creencia" es probablemente mejor entendida como un concepto vago de "semejanzas familiares", una variedad de actitudes y orientaciones superpuestas: diversas, a menudo volubles y que contienen mucha ambigüedad cuando se investigan.⁸

⁸ Véase Needham (1972), *Belief, Language, and Experience*. Consideremos el cuestionamiento escéptico de Wittgenstein (1953) en *Philosophical Investigations*, p. 190: "¿Cómo llegamos a usar una expresión tal como 'Yo creo...'? ¿Nos enteramos en algún momento de un fenómeno (de creencia)? ¿Nos observamos a nosotros mismos y a otras personas y así descubrimos la creencia?" Como señala Veyne (1988, pp. 1, 15), tanto "la creencia" como "la verdad" tienen muchos significados diferentes.

Prominencia de la duda

No negamos que, como los inventarios de muchos sistemas de pensamiento tradicionales, el del curanderismo Purépecha sí incluye fantasmas y combinaciones fantásticas de todo tipo, sugestivas de una amplia apertura ontológica o incluso de una creencia indiscriminada. Sin embargo, sería profundamente engañoso si se permitiera que esta apertura eclipsara una orientación opuesta pero igualmente importante: a saber, las tendencias hacia la duda, la suspicacia o la desconfianza escéptica, incluida la incertidumbre sobre la existencia misma de muchos fenómenos sobrenaturales.

Es cierto que el curanderismo Purépecha incorpora muchas formas de creencia que sí hacen afirmaciones de verdad, incluidas las empíricas. Pero, como veremos, estas implicaciones también pueden ser anuladas de diversas maneras; y las formas de escepticismo, son muy comunes. De hecho, muchas de las creencias sobrenaturales tienden *por sí mismas* a generar ciertas formas de duda y escepticismo.⁹

Una consideración de las actitudes hacia los *trastornos mentales* (desórdenes mentales y emocionales) y especialmente las enfermedades "malas" —aquellas que son atribuidas a factores sobrenaturales, especialmente la magia negra— sugiere, de hecho, que los Purépecha puede que vivan más en la voz subjuntiva que en la indicativa, más en la duda y la especulación que dentro de lo que simplemente puede tomarse como verdad. De hecho, podríamos decir que el individuo que se protege contra un maleficio está tomando las armas contra un mar de contrafácticos, de "puede que", "podrías" o "deberías" que están tan ligados a la duda como a la credulidad o la afirmación. Supongamos que su hijo está tosiendo: ¿Indica esto solo un simple resfriado, o podría ser el producto del mal de ojo o de la magia negra? La incertidumbre en cuestión implica no sólo una vacilación entre posibilidades particulares (¿este culpable o aquel?) sino entre modos enteros de comprensión (¿enfermedad buena o enfermedad mala?), todo esto ocurre en una cultura de incertidumbre generalizada en la que casi todo está sujeto a la duda—con la posible excepción (como veremos) de la mera posibilidad de la brujería misma.¹⁰ Más de una vez escuchamos a una curandera

⁹ Como señaló Godfrey Lienhardt a mediados del siglo XX: "... en general, lo que puede ser considerado como su fe [aquella de las sociedades tradicionales] ha recibido más publicidad que su escepticismo" (1954, p. 103). Lienhardt continúa: "Sin embargo, el escepticismo y el reconocimiento irónico de las ambigüedades de la experiencia y el conocimiento humanos se encuentran indudablemente entre ellos. He conocido a muchos individuos cuyo aparente agnosticismo sobre asuntos a los que, sin embargo, dan un cierto asentimiento, sorprendería a aquellos que consideran la duda inteligente como un logro europeo reciente" (1954, p. 103).

¹⁰ El antropólogo Peter Ashforth (2000), que trabajó entre los habitantes pobres de las zonas urbanas de Sudáfrica, ofrece una descripción similar. Describe una subcultura en la cual la brujería está muy viva—una cultura de incertidumbre generalizada en la que

decir: "Hay que desconfiar hasta de nuestra propia sombra" o "...desconfiar hasta de nuestra propia familia".

La situación epistémica aquí involucra una credulidad salpicada con profundas venas de escepticismo.¹¹ Esto se ilustra particularmente bien por las actitudes prevalecientes hacia el diablo y sus obras y, en particular, hacia el diablo como engañador—una figura que es emblemática de todo un modo de ser.

Considere que la magia negra por sí misma a menudo trafica con subterfugios e ilusiones, y que ver al diablo a menudo es, si no siempre, para ser engañado; sin embargo, es el mismo diablo quien es más probable que efectúe tales engaños. Una persona puede darse cuenta, por ejemplo, de que la figura-tentadora que está frente a ella no sólo es engañosa (la criatura no es realmente una joven seductora o un hombre mayor servicial, que ofrecen oro) sino que en cierto sentido es ilusoria, no está realmente allí en lo absoluto. Esto, sin embargo, difícilmente puede probar la irre realidad más profunda de lo diabólico—porque sería el diablo mismo quien *creó* este engaño, esta ilusión de su propia presencia.

En la Biblia, en el libro del Apocalipsis (12:9), el diablo y Satanás es descrito como "el gran dragón [que] fue derribado, la serpiente antigua... el engañador de todo el mundo". En *Juan* 8:44, él es "un homicida desde el principio, que no se aferra a la verdad, porque no hay verdad en él". Todo esto significa que uno debe cuestionar constantemente, manteniéndose siempre alerta para no ser engañado por sus "estratagemas" y sus "trampas" (*Efesios* 6:11; *Timoteo* 3:7)—no sea que "por su astucia Él [Satanás] haga que el engaño prospere por su influencia" (*Daniel* 8:25).¹²

El diablo, entonces, está asociado con la oscuridad y la noche, y el asunto de su existencia es complejo. Se ocupa de fantasmas, de hecho, tal vez sea un fantasma: un engañador cuyo truco favorito es la proyección de ilusiones. Esto implica que, al encontrarse con una *Miríngua* o un *Japingua*, uno no puede saber a qué le debe temer más: ¿Es la duda empírica de la

prácticamente todo está sujeto a la duda, con la excepción de la posibilidad de la brujería en sí.

¹¹ Es difícil mejorar las formulaciones de Lienhardt: "En conjunto, he estado hablando de lo que se ha dicho que los pueblos primitivos 'creen'; y, en general, lo que se puede considerar como su fe ha recibido más publicidad que su escepticismo. Sin embargo, el escepticismo y el reconocimiento irónico de las ambigüedades de la experiencia y el conocimiento humanos se encuentran indudablemente entre ellos. De este modo, el mismo hombre puede tener en su mente diferentes relatos del mismo acontecimiento mítico, sin "creer" en uno más que en el otro, pero sin considerar ninguno como ficticio. ...[Lienhardt continua, criticando] una impresión injustificada de credulidad salvaje. ...No siempre es apropiado suponer que las interpretaciones metafóricas y literales de la experiencia son, en la propia naturaleza del pensamiento, distintas. Es sólo cuando las tomamos [los sistemas de analogía] como algo distinto de lo que son—para afirmar la identidad de la lluvia y Dios, por ejemplo, y no como una relación analógica entre ellas—que comenzamos a preguntarnos cómo los seres razonables podrían llegar a 'creerles'." (Lienhardt 1954: pp. 103-107).

¹² De la *Nueva Versión Internacional*, en línea en Biblehub.com.

criatura que se encuentra ante uno? —o ¿Es una certeza más profunda y ontológica: la de la existencia del propio Engañador como una fuerza en el universo?.

La creencia en el diablo está basada, entonces, en su propia auto-contradicción: *él engaña, por lo tanto debe existir*—incluso si su engaño favorito es el de su propia presencia.

La magia, como vemos, es obra del diablo, pero también lo es la *creencia* en la magia—o así puede parecer. Ciertamente, es algo que el buen católico no debería, presumiblemente, consentir. (Considere que ver a un pequeño búho o *tecolote*, como si fuera una bruja disfrazada puede, de hecho, indicar que uno ha sido hechizado). Y si la persona virtuosa se siente amenazada por poderes diabólicos, su mejor recurso será alinearse más estrechamente con Dios—a la luz de cuya mirada todas las sombras deberían disolverse y desaparecer. El camino de Dios, después de todo, es el camino de la verdad y de la luz; de hecho, Dios es la verdad y la luz. Dudar de Su existencia o de su omnipotencia es necesariamente estar en un error (quizá bajo la influencia del diablo).

Esta, sin embargo, es necesariamente una postura un tanto ambigua, que contiene las semillas de su propio socavamiento. La iglesia católica tiende a tener una actitud ambivalente, tal vez incluso contradictoria, hacia la magia y el diablo—que son, al mismo tiempo, prohibidos y negados. Después de todo, el Dios cristiano es un ser preternatural: creer en Él no es *rechazar* la creencia en lo sobrenatural, sino desear que sea monopolizado por una sola entidad. Además, el catolicismo mismo—especialmente el catolicismo popular traído por los españoles al nuevo mundo—está lleno de lo que parecen ser elementos supersticiosos, santos cuasi-divinos y (como la Reforma lo discutió incesantemente) el potencial para la idolatría de todo tipo.

Sin embargo, no parece haber una solución clara, ni un camino confiable, ni una forma de estar completamente seguro de cuál es la posición en la que uno se encuentra. Como figura, el diablo es a la vez peligroso y altamente dudoso—y de hecho, ampliamente peligroso *porque* inspira dudas. Lo que en un nivel puede inspirar un frenesí de creencias temerosas, sirve, en otro, como un aprendizaje en el escepticismo inquietante.

Vemos, pues, que lejos de ser ajena al mundo sobrenatural, la duda lo permea y lo envuelve, asegurando un escepticismo que puede minar nuestra seguridad y calma. Y estas dudas no son solo mundanas: ¿Tiene uno un enemigo? ¿Quién puede que sea? ¿Qué tipo de maleficio o acto de magia negra ha perpetrado? También son ontológicas, e implican dudas sobre la realidad de lo que uno tiene ante sí y la confiabilidad general de nuestro propio conocimiento y de las percepciones orientadas al mundo. Sin embargo, es la fe, la confianza en la curandera y la creencia en sus ministerios lo que ayuda al cliente a sanar, como nos dijeron varios expertos. No es que un no-creyente no pueda ser curado, explicó una curandera, pero en ese caso el proceso tardará mucho más.

Dadas todas estas circunstancias, no es sorprendente que la gente busque un equilibrio entre actitudes rivales. Emilio, un taxista mestizo que tuvo mucho contacto con los Purépecha [vivió entre ellos], lo expresó bien cuando dijo: "Es peligroso creer, pero tampoco es bueno dudar"¹³ (Emilio es un seudónimo). Escuchamos más o menos lo mismo de las curanderas y otras personas de las comunidades Purépecha: "a veces es bueno creer, pero a veces es malo creer". Aquellos que creen demasiado fácilmente pueden sufrir peligros que en realidad no existen, imaginando *maleficios* que nunca se realizaron. Pero la creencia también puede magnificar el efecto que podría tener un *maleficio* real. De esta manera, el escepticismo proporciona cierta armadura, cierta protección contra los efectos reales de aquello de lo que una persona hace todo lo posible por dudar.¹⁴

Pero Emilio explicó que el escepticismo también puede ser peligroso. No sólo podría adormecernos con una sensación injustificada de seguridad (dada la *posibilidad* siempre presente de maléficos reales); También desalienta el uso o disminuye el poder de los remedios mágicos mediante los cuales uno podría protegerse, dado que dicho poder también *depende* parcialmente de la creencia. El escepticismo, entonces, es una espada de dos filos. Útil como dispositivo de protección, también conlleva peligros: los de la complacencia, pero también los del aislamiento de los poderes sobrenaturales.

Una vez, uno de nosotros le preguntó a Emilio por qué era saludable creer: ¿Es creer solamente un estado psicológico útil, una especie de serenidad saludable, o Dios realmente ayuda a aquellos que tienen fe? ¿Por qué ambas cosas?, respondió, hablando con su habitual amabilidad y cortesía, pero en un tono que sugería que la respuesta era obvia. Para él, no había tensión entre estas ideas: ambas eran probables, superadas solo por la probabilidad de que ambas fueran verdaderas al mismo tiempo.

La duda ontológica

La mayoría de los informantes Purépecha, curanderos o no, aceptaban la brujería y lo sobrenatural extracatólico no sólo como posible, sino como bastante real: de hecho, como una preocupación importante en la vida contemporánea. Hubo cierta variedad de opiniones en nuestras entrevistas. Mientras que algunos individuos consideraban que la brujería era común y generalizada, unos pocos insistían en que, aunque era lo suficientemente real, la brujería era rara o incluso prácticamente

¹³ Tata C esencialmente hizo el mismo punto: "Aunque aquel no piense nada, ahí es donde está el mal. Esta pa' no creerse, pero también pa' creerse."

¹⁴ Compárese con el relato de Ashforth en Madumo, (2000, pp. 246-247). Su informante afirma: "La mayor parte del tiempo trato de occidentalizar mi mente y no pensar en brujería" (246). Pero como señala Ashforth: "Para Madumo, 'occidentalizar la mente' no es una forma de negar la realidad de la brujería sino un modo de combatir los poderes reales de las brujas". (p. 247).

ausente en las circunstancias actuales. Pero con la excepción de un médico, formado en una ciudad lejana, ni uno solo de los encuestados pasó del agnosticismo a la negación absoluta.

Una curandera, principalmente una herbolaria (una curandera que confiaba principalmente en remedios herbales y tal vez masajes, y no en una hechicería o brujería), adoptó lo que parecía un amplio escepticismo. Resultó, sin embargo, que sus dudas se referían principalmente a la deshonestidad de otras curanderas que, en su opinión, estaban defraudando a sus clientes en aras del beneficio. Cuando se le preguntó sobre la brujería en sí, incluso ella no estaba segura: ("Quién sabe... Puede ser que en el pasado.") Otra curandera, también especializada en herbolarismo y masajes, nos dijo que no creía ni en la magia blanca ni en la magia negra. Más tarde, sin embargo, quedó claro que ella no excluía la magia como imposible: al describir la creencia de su hermano, su fraseo implicaba que realmente le habían ocurrido cosas mágicas, no que él creyera falsamente: "Él [mi hermano] sí cree [en la magia], porque esas cosas ya le *han* pasado; pero a mí no me han pasado, por eso no creo".

Cabe preguntarse cómo caracterizar tales actitudes, que están lejos de ser inusuales. ¿Se trata de un simple fracaso a la hora de llevar los pensamientos y las sospechas a su conclusión lógica, tal vez por timidez o miedo a ser poco convencional—o tal vez debido a la "pereza selectiva" con respecto al propio razonamiento que parece ser una tendencia humana general (Trouche et al, 2016)? ¿O es mejor descrita como una forma de modestia y sofisticación intelectual, reminiscente, tal vez, de una definición de inteligencia como la capacidad de mantener en la mente dos ideas contradictorias al mismo tiempo y seguir funcionando?¹⁵

Lo que sí parecía casi universal, en cualquier caso, era menos una certeza acerca de los asuntos sobrenaturales que una clara ausencia de confianza en cualquier visión metafísica competidora. Prácticamente ningún individuo Purépecha que entrevistamos expresó el tipo de compromiso totalizante con el naturalismo que rechazaría la magia como imposible o absurda. Las fuerzas diabólicas pueden o no estar operando en una situación dada; pero que fuera *concebible* que lo hicieran—esto rara vez se ponía en duda. De hecho, un hecho sorprendente entre los Purépecha es la persistencia de la "superstición" frente a actitudes o ideas que podría haberse esperado que inspiraran el escepticismo ontológico. Esto fue evidente, por ejemplo, en su reconocimiento de la existencia de charlatanes o practicantes fraudulentos y también de la credulidad por parte de algunos clientes—así como en su reconocimiento

¹⁵ Esta definición es del novelista F. Scott Fitzgerald (1945) (autor de *The Great Gatsby*). Consideremos también el punto de vista de Nietzsche: las contradicciones son "signos de salud; todo lo absoluto pertenece a la patología" (*Beyond Good and Evil*, 1896/1966, p. 154, citado en Berliner, 2016, p. 6).

del papel de lo que llamaríamos "placebos" en los tratamientos exitosos de estas afecciones – cuestiones que podemos mencionar aquí solo de pasada.

Sin embargo, el contraste entre las perspectivas tradicionales y modernas puede surgir más claramente cuando uno se pregunta, no si una persona o animal en particular es realmente una bruja, o incluso si las brujas o la brujería existen, sino si, en principio, es *posible* que existan. Para el racionalista científico occidental, en la medida en que se apoya en el naturalismo excluyente, esta última cuestión está establecida y clara: las brujas *no* existen, primero y ante todo, porque *no pueden* existir: lo que no es posible no puede ser real. (Una declaración clásica sería Evans-Pritchard: "Las brujas, como las conciben los Azande, claramente no pueden existir " (Evans-Pritchard 1937, p. 63).).

En nuestro trabajo entre los Purépecha, rara vez o nunca nos encontramos con este último tipo de escepticismo: prácticamente ningún individuo Purépecha rechazó la magia como imposible o absurda. Incluso aquellos que expresaron dudas sobre la existencia de las brujas no rechazaron su posibilidad (por ejemplo, sugirieron que las brujas podrían haber existido en el pasado—o tal vez en algún otro pueblo, tal como Janitzio o Chéran).

Es interesante contrastar esto con la situación radicalmente diferente de la Inglaterra contemporánea, bien descrita por Tanya Luhmann (1989), donde la condición por defecto, incluso entre los devotos de las artes de la hechicería, no es la creencia sino el *escepticismo* racionalista con respecto a la divinidad y la posibilidad misma de la magia. Observamos también la presencia generalizada de creencias sobrenaturales entre los "modernos", lo que también se ha demostrado (véase también Nelson, 2001; Subbotsky y Quinteros, 2002), y lo que muestra que la supuesta transición del mundo de las creencias tradicionales al universo de la ciencia de la Ilustración está lejos de completarse).

La orientación Purépecha surgió más dramáticamente en una larga conversación con Miguel, hijo de una curandera anciana. (Miguel es un seudónimo). Ya que la madre de Miguel estaba indispuesta ese día, nos encontramos parados en el umbral de la puerta charlando con el joven (quizá de treinta años) cuando la conversación giró en torno a las brujas y especialmente a las brujas *voladoras*, en las que mucha gente cree y que no pocos afirmarían haber visto. Miguel parecía preocupado por dejar en claro que *él* al menos no creía que existieran las brujas, y que consideraba que los "avistamientos" que otros habitantes del pueblo informaban eran meros productos de su imaginación hiperactiva. El orgullo que sentía por la dureza de su pensamiento era evidente; al igual que la implicación de que esto lo colocaba a él y a aquellos como él (porque otros, dijo, compartían sus puntos de vista escépticos) claramente separados del (lo que claramente veía como) atraso de sus compañeros aldeanos. Miguel luego pasó a

ilustrar su punto con una historia destinada a mostrar la credulidad de aquellos que están demasiado dispuestos a creer en brujas y cosas por el estilo.

La historia se refería a un hechicero, en particular, quien queriendo asustar a un hombre, contra el que se le había pagado para dirigir un hechizo, engañó al hombre que estaba acostado en su cama medio dormido, haciéndole creer que una figura que caminaba de un lado a otro en su dormitorio era el diablo encarnado, cuando, en realidad, la persona que caminaba allí era el propio hechicero, vistiendo una capa negra. El punto central de la historia era ilustrar la ingenuidad de la persona que estaba siendo engañada—y al principio asumimos que el hechicero debió haber ido a la habitación de la víctima disfrazado de diablo. Sin embargo, nuestra sensación de terreno compartido comenzó a erosionarse unos momentos después, cuando resultó que, según Miguel, el hechicero no había ido físicamente al dormitorio; más bien había lanzado hechizos que hicieron que el hombre crédulo interpretara los contornos de una sombra como si fueran los del diablo, o tal vez el hechicero incluso se había proyectado allí de alguna manera sobrenatural. Esto no fue un mero truco para el crédulo, sino un ejemplo real de poderes diabólicos—ya sea para entrar en una mente extraña para crear ilusiones o para transportarse uno mismo mágicamente.

El terreno se erosionó aún más cuando, volviendo a las brujas voladoras, Miguel notó que, si bien los informes de tales avistamientos eran bastante raros en estos días, tales informes habían sido mucho más comunes en el pasado—y que, como notó Miguel, también era un momento en que la creencia en las brujas estaba aún más extendida. Cuando le preguntamos cómo entendía este cambio, Miguel no dió la respuesta que esperábamos: De hecho, hubo más avistamientos en el pasado, dijo, pero esto no porque más gente entonces se inclinara a *imaginar* brujas, sino porque en realidad *habían habido* más brujas en el pasado. Varias curanderas hicieron afirmaciones similares: que no había brujas aquí y ahora, sino que bien podrían estar en otro pueblo o en el pasado, cuando los informes de brujas voladoras eran más comunes.

Miguel incluso tenía una respuesta preparada cuando le preguntamos *por qué* debería haber habido muchas más brujas volando entonces que ahora: esto, dijo, se debía a que los jóvenes ahora tenían más alternativas económicas y, por lo tanto, estaban menos inclinados a embarcarse en una carrera de brujería. Una conversación posterior aclaró que él entendía que tal carrera implicaba, no una charlatanería, sino la adquisición de poderes sobrenaturales reales. Cualquier sentido de una base naturalista compartida se había desvanecido claramente. De hecho, Miguel era escéptico e incluso cínico sobre las creencias ingenuas de sus conciudadanos, y muy consciente de que la sugestión puede dar lugar a falsas creencias. Claramente, sin embargo, su duda

no era del tipo generalizable: no parecía estar tentado hacia ningún escepticismo *general* acerca de lo sobrenatural.

Desde un punto de vista racionalista occidental, tales discrepancias son, por supuesto, impensables: el bricolaje meta-epistémico casual simplemente no es una opción. Es de la esencia del naturalismo y del racionalismo ofrecer una perspectiva única y abarcadora—una perspectiva que, dependiendo de nuestras predilecciones, es rigurosa e internamente coherente o bien totalizadora y dogmática. Incluso si, en el vivir de su vida, el verdadero racionalista o materialista occidental puede a veces escapar de esta perspectiva (acude a una adivina por diversión, siente un cierto escalofrío mientras ella soba su palma de la mano), generalmente entiende, implícita pero firmemente, que su perspectiva dominante requiere una aplicabilidad sin excepciones. En *The Age of the World Picture* " (o "Visión del Mundo"), Heidegger (1977) describe la modernidad —en contraste con la Edad Media y el Renacimiento— como dominada por una única perspectiva metafísica que insiste en todas partes, y en la que sólo se puede permitir que sea real aquello que encaja en un determinado sistema homogeneizador. En tal perspectiva, las notas anómalas introducidas por Miguel y otros solo pueden sonar extrañas o tontas—o tal vez desconcertantes. Porque, si los tomáramos en serio, serían rasgaduras en el tejido mismo de nuestro universo, agujeros negros conceptuales en los que todo nuestro universo moderno podría desaparecer repentinamente.

Vemos, entonces, que las curanderas Purépecha están muy lejos de demostrar la actitud acrítica o crédula que describió Susanne Langer. Los procesos de adivinación, diagnóstico y tratamiento asumen y requieren la consideración de posibilidades diversas y algunas veces mutuamente excluyentes y de varias formas de escepticismo o duda. Al principio surge la elección del marco inherente a la distinción entre lo bueno y lo malo de la enfermedad. Dentro de las "enfermedades malas", lo que las propias curanderas denominaban, un cierto elemento de desconfianza introduce una atmósfera general de suspicacia e incertidumbre, casi, de hecho, un "frenesi" de dudas—por ejemplo, sobre si se realizó un maleficio y, en caso afirmativo, ¿Por quién? ¿Por qué medios? ¿Y por qué? (Las curanderas a menudo, hablaban de una tendencia generalizada hacia la "*desconfianza*"). Lo que *no* encontramos es una duda más ontológica—no la incertidumbre que opera *dentro* de las epistemes de la similitud y la intencionalidad, ya que esto es desenfrenado (por ejemplo, con respecto a culpables particulares o vías de contaminación), sino una duda *generalizada* referente a la posibilidad misma de la magia y lo sobrenatural que podría poner en cuestión todo el sistema.

Debería quedar claro, en cualquier caso, que no podemos aceptar ningún lado de ningún argumento excesivamente polarizado con respecto a la naturaleza del pensamiento "nativo", como el debate de larga duración entre aquellos que enfatizan la "racionalidad práctica" versus los modos de pensamiento mágicos o místicos—a veces

denominados "mitopraxis". Nuestra investigación sobre el curanderismo sugiere, en cualquier caso, que en lugar de aliarse con cualquiera de las dos interpretaciones, podría ser sabio rechazar a ambas o, tal vez, aceptar que cada una se aplica en un dominio cultural algo diferente. Porque existe el peligro, de hecho, no sólo de *negar* la racionalidad, el pragmatismo o las propensiones escépticas de las prácticas curativas tradicionales, sino también de *exagerarlas*, especialmente si esto implica equipararlas con nociones de la razón práctica (en sí mismas, tal vez, demasiado simplificadas) que pueden ser dominantes en el Occidente moderno.

Conclusión: abierto versus cerrado

Los argumentos acerca de la racionalidad y la razón práctica definen el "problema de la demarcación"—que es el problema clave del "debate sobre la racionalidad", es decir, a si se puede establecer una distinción basada en principios entre los modos de pensamiento y práctica verdaderamente "científicos" como opuestos a los no científicos o los pre-científicos.

Un intento influyente de establecer esta distinción insiste en la supuesta "apertura" de la ciencia moderna. Mientras que se dice que la magia, la superstición y el pensamiento tradicional muestran un *cierre* conceptual, se dice que las perspectivas científicas se mantienen siempre disponibles, y siempre vulnerables, a la refutación y la revisión. Según el africanista Robin Horton, escrito en 1967, el "adivino" y el "diagnosticador occidental" comparten los objetivos de la explicación y la predicción. La diferencia central es que, para el "adivino", "no hay una conciencia de alternativas desarrollada en el cuerpo establecido de principios teóricos". Además, ya que las creencias en el mundo mágico o cerrado son "sagradas", en lugar de ser provisionales o empíricas, existe considerable "ansiedad por las amenazas a las creencias establecidas". Todo esto está ligado a una supuesta falta de voluntad para confesar la ignorancia, una habilidad que Horton discierne solamente en el mundo más abierto de la ciencia occidental, cuya "perspectiva científica aparece más que nada como un crecimiento de la humildad intelectual. Cuando el pensador precientífico es incapaz de confesar su ignorancia sobre cualquier cuestión de vital importancia práctica, el buen científico está siempre dispuesto a hacerlo" (1967, pp. 155, 156, 175).¹⁶ Los puntos de vista similares a los de Horton no son infrecuentes.

Debe quedar claro, sin embargo, que "ser cerrado" difícilmente permite captar el mundo del pensamiento de las curanderas Purépecha. Por un lado, ellas reconocen claramente la validez de más de una

¹⁶ Para una discusión de Horton y temas relacionados, véase Stambach (2000). Para una crítica de Horton similar a la nuestra, véase, Gellner (1973) *The Savage and the Modern Mind*, p. 164.

episteme. Las curanderas reconocen las "enfermedades buenas" que se encuentran fuera del dominio de lo sobrenatural y, de hecho, muestran una actitud respetuosa hacia mucho de lo que los médicos capacitados, así como la tecnología moderna, tienen para ofrecer. Es parte de su apertura mental (y, a menudo sentimos, su gentileza) reconocer este hecho, incluso cuando se compadecían de la ceguera de la gente de razón hacia las dimensiones que se encuentran más allá. ("*Gente de razón*" era una frase que ellos mismos usaban para referirse a muchos forasteros. "Nosotros no somos gente de razón, pero en mi pueblo pensamos [tal o cual cosa]"). A veces también envidiaban esta ceguera, dado el potencial protector que a veces puede tener este tipo particular de ignorancia.

En cualquier caso, puede parecer que si "ser abierto" significa la capacidad de acomodar epistemes, paradigmas o perspectivas rivales, entonces los adivinos del curanderismo si parecen *más* "abiertos" de lo que están muchos practicantes de la ciencia médica moderna. Es el naturalismo moderno el que parece más inflexible al rechazar otras alternativas, insistiendo en que *todos* los fenómenos deben responder, siempre y únicamente, a los dictados de la causalidad meramente física. Parece, en todo caso, que debemos prescindir de cualquier distinción simple entreabierto versus cerrado y recurrir en cambio a algunas formulaciones que suenan paradójicas: *Hay* una apertura que falta entre los Purépecha; pero esta es una *apertura* a un naturalismo *restrictivo* que excluiría las mezclas promiscuas de lo mágico y lo material—o cualquier reconocimiento paralelo tanto de los reinos naturales como los sobrenaturales.

Referencias

- Ashforth, Adam (2000). *Madumo: A Man Bewitched*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bakhtin, M. 2009, *Rabelais and his World*, translated by Hélène Iswolsky. Bloomington IN: Indiana University Press.
- Beals, R. (1973/1946). *Cherán: A Sierra Tarascan village*. New York: Cooper Square Publishers. Spanish translation: Cherán: Un Pueblo de la Sierra Tarasca, traducción de Agustín Jacinto Zavala. (Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán, Instituto Michoacan de Cultura, 1992.
- Berliner, D. (2016). Anthropology and the study of contradictions. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 6(1): 1-6.
- Bonfil Batalla, G. (2005). *México Profundo: Una Civilización Negada*. Mexico D.F.: DeBolsillo/Random House Mondadori S.A.
- Carrasco, P. (1976). *El catolicismo popular de los Tarascos*. Mexico D.F.: Secretaría de Educación Pública.

- Evans-Pritchard, E.E. (1937). *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Ferry, L. (2009). *Martin Heidegger: L'oeuvre philosophique expliquée. Un cours particulier de Luc Ferry* [lectures: 3 CDs]. France: Frémaux & associés. ASIN: B01AXM7C0K.
- Fitzgerald, F. Scott, 1945. *The Crack-up* (edited by Edmund Wilson). New York: New Directions.
- Gallardo-Ruiz, J. (2002). *Medicina tradicional P'urhépecha*. Zamora, Mich., Mexico: El Colegio de Michoacán, A.C.
- Gallardo-Ruiz, J. (2008). *Hechicería, cosmovision y costumbre: Una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores P'urhépecha*. (Tesis, Doctor en Ciencias Sociales). El Colegio de Michoacán, A.C., Zamora, México.
- Gellner, E. (1973). The savage and the modern mind. In: *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, edited by Robin Horton & Ruth Finnegan (Eds.), London: Faber & Faber.
- Ginzburg, C. (1980). *The Cheese and the Worms*. Baltimore Maryland: Johns Hopkins University Press.
- Heidegger, M. "The Age of the World Picture," in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Translation and introduction by William Lovitt. New York: Garland Publishing, Inc., 1977.
- Horton, R. (1967). African traditional thought and Western science. *Africa: Journal of the International African Institute*: 37(2): 155-187.
- James, W. (1890). *Principles of Psychology*, Vol. 2, New York: Henry Holt.
- Justice, S. (2008). Did the Middle Ages believe in their miracles? *Representations* 103(1): 1-29.
- Langer, S.K. (1982). *Mind, An Essay on Human Feeling, Vol III*. Baltimore MD: Johns Hopkins University Press. (Chapter 19: The Spirit World, pp. 3-40).
- Latour, B. (2010). *On the Modern Cult of the Factish Gods*. Durham: Duke University Press. B. Latour (2009). *Sur le Culte Moderne des Dieux Faitiches—suivi de Iconoclash*. Paris: Éditions de la Découverte.
- Lienhardt, G. (1954). "Modes of thought." In E.E. Evans-Pritchard (Ed.), *The Institutions of Primitive Society*, pp. 95-107. Oxford: Blackwell.
- Luhrmann, T. (1989). *Persuasions of Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Lukes, S. (1967). Some problems about rationality. *European Journal of Sociology* 8(2): 247-264.

- Needham 1972. *Belief, Language, and Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nelson V. (2001). *The Secret Life of Puppets*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Rancière, J. (1996). *Le concept d'anachronisme et la verité de l'historien. L'Inactuel: psychoanalyse et culture*, Autumn 1996: 53-68. English translation 2015: The concept of anachronism and the historian's truth (English translation). *The History of the Present* 3(1).
- Sass, L. A. (1994). *The Paradoxes of Delusion. Wittgenstein, Schreber, and the Schizophrenic Mind*. New York, U.S.A.: Cornell University Press.
- Sass, L. & Alvarez, E. (2023). Metaphor, magic, and mental disorder: Poetics and ontology in Mexican (Purépecha) *curanderismo*. *Transcultural Psychiatry* 60(5): 781-798.
- Saunders, C. 2010. *Magic and the Supernatural in Medieval English Romance*. Suffolk UK: Boydell & Brewer.
- Stambach, A. (2000). The rationality debate revisited. *Reviews in Anthropology* 28:341-351.
- Subbotsky, E. & Quinteros, G. (2002). Do cultural factors affect causal beliefs? Rational and magical thinking in Britain and Mexico. *British Journal of Psychology*, 93, 519-543.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Trouche, E., Johansson, P. Hall, L. Mercier, J. (2016). The selective laziness of reasoning. *Cognitive Science* 40(8) 2122-2136
- Velásquez-Gallardo, P. (2000/1950). *La hechicería en Charapan, Michoacán*. Morelia, Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Veyne, Paul. (1988). *Did the Greeks Believe in their Myths? An essay on the Constitutive Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wittgenstein (1953). *Philosophical Investigations*. Oxford UK: Blackwell.
- Zempléni, A. (1985). *La "maladie" et ses "causes". Introduction (au numéro special: Causes, origins et agents de la maladie chez les peuples sans écriture). L'ethnographie*.

Fecha de recepción: 12 de enero de 2024

Fecha de aceptación: 12 de septiembre de 2025