

Mitocrítica en América Latina: Aperturas epistémicas del mito vivo

CONFERENCIA INAUGURAL – VIII CONGRESO INTERNACIONAL DE MITOCRÍTICA Y I COLOQUIO INTERNACIONAL DE LA RED LATINOAMERICANA DE MITOCRÍTICA PACHAMAMA

Florence Dravet

Doctora en Didáctica de la Lengua y la Cultura por la Universidad París 3 - Sorbonne Nouvelle (Francia). Profesora de la Universidad Católica de Brasilia en el Programa de Posgrado en Innovación en Comunicación y Economía Creativa. Investigadora de nivel B en el CNPq. Estudia la crítica del mito, el imaginario y la poesía en diálogo con las nuevas tecnologías de la comunicación.

ORCID: 0000-0002-3822-3527

Introducción

Inicialmente, es importante decir –ya que la gran mayoría de ustedes no me conoce– que mi método de trabajo parte de la teoría de la complejidad y la transdisciplinariedad. Por esta razón, mi discurso será probablemente de idas y venidas entre datos de mi experiencia personal, mis investigaciones, mis observaciones y mis referencias teóricas y conceptuales. Pero también es un reflejo de los intercambios que he tenido en los dos años y medio de existencia de la Red Pachamama con amigos miembros de la red durante nuestros seminarios mensuales. Y espero que también haya aquí una dosis de poesía.

He organizado mi intervención en cuatro partes que corresponden a mi itinerario reflexivo y que también, al mismo tiempo –espero– puedan despertar en ustedes asistentes, diversas preguntas para nuestras reflexiones durante el congreso.

En 1989, a los 18 años, dejé mi país natal, Francia, para irme a vivir a Brasil, donde vivo hasta hoy. Sólo en 2004, conocí la Umbanda, una práctica espiritual basada en gran medida en los mitos afrobrasileños. Trataré este tema en la primera parte. Después, repasaré algunas teorías del mito, con las cuales tuve que dialogar para entender mi experiencia y señalar sus límites. En la tercera parte, llegaré al lugar en que estoy hoy, es decir, encontrándome con pensamientos indígenas y discursos decoloniales, e intentando practicar una cierta “apertura epistémica,” como se menciona en el título de esta conferencia. Por último, abordaré el mito como forma narrativa de crear realidades, y la relación del mito con la ética y la política.

1. El mito afrobrasileño y el conocimiento de la experiencia

Toda la mitología afrobrasileña se sustenta en una figura que en África y también en Brasil recibe distintos nombres, pero que puede resumirse como Exu, una entidad espiritual, fuerza divina del movimiento y de la creatividad, una entidad que también es mensajera entre el mundo divino y el mundo humano. Exu, en África aparece representado en esculturas siempre con elementos fálicos. En sus manifestaciones rituales, llega vestido con los colores rojo y negro, como el diablo cristiano.

Su risa sarcástica, su costumbre de bailar y dar vueltas, sus palabras irreverentes hacen de él un ser históricamente asociado por los colonizadores de África con el diablo y el mal, aunque no tenga nada que ver con esos conceptos.

Los mitos de Exu, como todos los demás mitos de la cultura afrobrasileña, adoptan diversas formas: imágenes, frases, canciones, narraciones. Una de las frases más populares del mito de Exu, repetida en todos los “terreros” afrobrasileños, es ésta, que tiene una contradicción evidente: “Exu mató ayer a un pájaro, con la piedra que tiró hoy”. Como todos los textos míticos, la frase tiene variantes. En todas ellas, hay una incoherencia en relación con la lógica temporal cronológica que ritma nuestro día a día. Hay otra lógica temporal en esta frase. Un misterio relacionado con el tiempo. No en vano, en la sociedad brasileña actual, ésta es una de las frases más populares, más repetidas, más emblemáticas de la experiencia de vivir el día a día del “terrero”; un lugar donde el tiempo vivido es el mítico y no el lógico-productivo-cotidiano. Hay una contradicción en la frase mítica, una aparente incoherencia, un misterio ante el cual hay que detenerse, meditar, profundizar, cuestionar, detener el curso del tiempo y ahondar.

Otro mito de Exu cuenta de una pelea entre dos campesinos. Uno vio a Exu con un sombrero rojo y el otro con uno azul. La verdad es que Exu usaba un sombrero con un color de cada lado. Los campesinos lucharon hasta la muerte por el color del sombrero de Exu y él se rio durante mucho tiempo de lo que había hecho a los campesinos.

Por último, el mito del nacimiento de Exu cuenta que nació hablando y hambriento, y su hambre era tan grande que se comió todo lo que había en el mundo, incluidos su padre y su madre. Al final, Exu lo regurgitó todo y todas las cosas quedaron impregnadas del poder de Exu. Por eso se dice que Exu lo es todo, vive en todo y que todos deben reverenciar siempre a Exu antes que a cualquier otra fuerza.

Llevo años estudiando y escribiendo sobre los mitos de Exu y sobre su manifestación femenina, la Pomba Gira. Los mitos de Exu que aquí relaté nos permiten observar al menos tres elementos de la cosmovisión que por ahora llamo afrobrasileña:

-El movimiento constante, la impermanencia y la trayectoria en espiral de todas las cosas (el torbellino).

-El “tercero incluido” como término para la coincidencia de los opuestos (coincidentia oppositorum, enantiodromía)

- La poesía –y la metáfora– como expresión del tercero incluido, más allá de las contradicciones.

Estos tres elementos, que corresponden a una cosmovisión afrobrasileña, chocan enormemente con la filosofía aristotélica, que claramente ha declarado la guerra a los mitos, con el materialismo científico y con las categorías de la razón ilustrada, tal como fueron interpretadas. Ciertamente, van en contra del principio lógico de no contradicción. Para mí, suenan liberadoras, sobre todo, en relación con el sentimiento poético. Entiendo a Exu como el principio de la transdisciplinariedad.

Recuerdo aquí la discusión de Nietzsche, en el ensayo “Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral,” acerca de la oposición entre metáfora y concepto, que parece apropiada para pensar la mitocrítica en términos epistemológicos y teóricos, especialmente, desde perspectivas latinoamericana y afroamericana, mas también –¿por qué no?– desde la perspectiva europea.

A partir de esta reflexión, iniciada hace tiempo, y que sigue resonando, sobre todo, en forma de preguntas y provocaciones, me planteo las siguientes cuestiones:

-Considerando que el mito vivo de Exu, vivenciado en una comunidad de “terrero”, es capaz de suscitar profundas reflexiones epistemológicas y de conducir una comunidad por el camino transdisciplinario de lo “tercero incluido”, ¿existe una diferencia entre el mito de las civilizaciones antiguas (o muertas) y el mito vivo?

-¿Está el mito antiguo sujeto a interpretaciones modernas que lo reinventan basándose en nuevos conceptos dominados por una lógica científica materialista y dualista?

-En ese sentido, ¿podemos decir que el mito vivo es contemporáneo porque está adaptado a su contexto y a las cosmovisiones vigentes que lo sustentan, no sólo como narración, sino más bien como episteme?

-Por otra parte, ¿no está el mito –ya sea de culturas contemporáneas o vivas– siempre vivo en la psique colectiva de la humanidad?

Estoy dando vueltas, pero es cierto que el pensamiento quizás debería ser circular o en espiral, como Exu y como la teoría de la complejidad lo reconoce. Así que hagamos ahora un breve recorrido por las teorías europeas del mito antes de volver al pensamiento latinoamericano.

2. Teorías del mito: Búsquedas y caminos del relativismo y el perspectivismo

Aunque su obra responde a una perspectiva primitivista que para mí no es aceptable, Mircea Eliade planteó las ideas más pertinentes que he leído sobre el pensamiento mítico, como la relación con el tiempo (in illo tempore), los ciclos y el eterno retorno, la coincidentia oppositorum y el ámbito de lo real que recorre los mitos. Es lo que yo llamo poético, pero que él definió como arquetípico, según el pensamiento de Carl Gustav Jung, con quién sabemos que Eliade dialogó en el Círculo de Eranos.

Lévi-Strauss –a menudo incomprendido por su lenguaje matemático– tuvo el mérito de sustituir la distinción entre primitivos y civilizados por la diferenciación entre pueblos con escritura y pueblos sin escritura (la cual hoy ya se cuestiona en ciertos casos). Éste planteó la siguiente pregunta: “¿Dónde acaba la mitología y empieza la historia? Cito al antropólogo: “En el caso completamente nuevo para nosotros de una Historia sin archivos, sin documentos escritos, sólo existe una tradición oral, que aparece al mismo tiempo como historia.” (Mythes et signification). Volveré sobre esta

cuestión de la relación entre mito e historia al abordar mi confrontación con el concepto de mito en el pensamiento indígena actual.

En su obra *Mitológicas*, Lévi-Strauss también plantea la idea de que el mito debe leerse como una partitura musical, no lineal, sino como grupos de significados. Cito: “En otras palabras, no sólo tenemos que leer de izquierda a derecha, sino también verticalmente, de arriba abajo. Tenemos que darnos cuenta de que cada página es un todo. Y sólo si consideramos el mito como si fuera una partitura de orquesta, escrita frase a frase, podremos entenderlo como un todo y extraer su significado”. El antropólogo francés no sólo se quedó con la música, sino con la pintura y la poesía, como formas de acercarse a lo que es el mito como un tipo de lenguaje. arriba abajo. Tenemos que darnos cuenta de que cada página es un todo. Y sólo si consideramos el mito como si fuera una partitura de orquesta, escrita frase a frase, podremos entenderlo como un todo y extraer su significado”. El antropólogo francés no sólo se quedó con la música, sino con la pintura y la poesía, como formas de acercarse a lo que es el mito como un tipo de lenguaje.

Tanto Eliade como Lévi-Strauss reconocen que el mito es mucho más que una forma narrativa, es una manera de pensar con una sensibilidad que está más allá de lo únicamente racional, una manera de expresar una relación con la realidad y su dimensión sagrada que se da en ese lenguaje, cuya unidad de significado es el mitologema. Estas ideas son innovadoras y revolucionarias para el pensamiento científico europeo. Y de ninguna manera deberían ser relegadas al mote de “pensamiento colonizador”. Se trata de un enorme esfuerzo de alteridad u otredad por parte del investigador europeo, admirable y respetable, aunque también me interesan las categorías del pensamiento africano e indígena, y la necesaria idea de lo decolonial. De hecho, creo que gente como Eliade y Lévi-Strauss son los iniciadores de una revolución científica que tiene su continuidad en las provocaciones -legítimas y necesarias, insisto- del pensamiento decolonial.

Dicho eso, continúo mi búsqueda de respuestas teóricas a los problemas planteados por la experiencia epistemológica del mito vivo afrobrasileño.

Gilbert Durand, cuyo enfoque del mito se basa en su valor simbólico, fue de gran importancia para mi comprensión de los mitos vividos en los rituales de Umbanda. Su afán por estructurarlo todo según grandes categorías funciona dentro de un sistema que parece querer que todo encaje en una estructura motivada por los gestos arquetípicos que él clasifica en tres *schèmes*: el gesto del camino digestivo, el gesto ascendente de levantarse y el gesto rítmico de la repetición. De un modo parecido, Jung y su psicología del mito abrieron grandes perspectivas para comprender el mito que está vivo y activo en la psique. Pero la teoría de Jung es tributaria de la noción de inconsciente colectivo, y esto, si por un lado es muy fascinante, por otro, me parece demasiado antropocéntrico.

El perspectivismo amerindio y la idea de multinaturalismo planteados por Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo brasileño formado por Lévi-Strauss, abren un camino prometedor para una aproximación latinoamericana al mito. Las ideas de Ailton Krenak, a las que volveré más adelante,

que sitúan en la naturaleza lo que me parece corresponder al inconsciente colectivo de Jung, presentan también una apertura epistémica.

Por último, debo mencionar a Edgar Morin y su perspectiva abierta y compleja. Aunque su explicación del *mythos* y el *logos* en el capítulo 8 de *El Método 3: El conocimiento del Conocimiento* –“el doble pensamiento”– no nos libera de la lógica de los dualismos y las oposiciones, esas se sitúan en una relación de complementariedad necesaria y apuntan a un probable “tercer término” situado una vez más en el ámbito del lenguaje: la poesía. La obra de Edgar Morin tiene la gran ventaja de hacernos comprender que el ser humano está construido de manera imaginaria e impregnado de mitos cuyos significados suceden dentro de él y no fuera. El mito, si es lenguaje, no es lenguaje de un sujeto (esto ya lo había dicho Lévi-Strauss), sucede más allá de los sujetos y circula entre ellos. Los humanos son poseídos, individual y colectivamente, por los mitos. En este sentido, la relación con el mito es fenomenológica, parte integrante del humano y de sus dobles. Quizá sea ésta la idea más poderosa del pensamiento de Morin para entender el mito desde una perspectiva latinoamericana, que yo veo más antropofágica, en el sentido modernista, que ilustrada. No tendré tiempo de desarrollar la idea de una cultura latinoamericana antropofágica –puesto que mi colega Miriam Silva aquí presente tiene mucha más propiedad de hacerlo que yo– pero creo que es prometedora para pensar el mito en América Latina con todas sus variaciones, incluyendo su relación con la política –que discutiré al final– y con la teoría decolonial.

Con Edgar Morin y todas las lecturas teóricas que he hecho de Lévi-Strauss, Eliade, Durand, Jung y otros, me di cuenta de que ninguna teoría del mito –las que toman el mito como objeto científico– podría responder al relativismo que constituye mi mirada marcada por la interculturalidad. Me explico: es muy común en el pensamiento académico criticar el relativismo como un despreciable “todo vale”; en este sentido, estoy de acuerdo con Michel Maffesoli cuando explica muy bien que el relativismo va mucho más allá del “todo vale”. Se trata de relativizar las verdades únicas o fragmentarias y situar verdades plurales, perspectivas múltiples, tal vez “pluriversos”, según el concepto latinoamericano en boga propuesto por Arturo Escobar. El movimiento del pensamiento mítico es inclusivo, nunca excluyente. Es también, sobre todo, propositivo y relacional, nunca absoluto.

Tal vez, como dije, el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, con sus ideas de perspectivismo amerindio y multinaturalismo, haya dado un paso adelante en la dirección de una apertura epistémica posibilitada por el mito indígena que, como sabemos, sigue vigente en Latinoamérica y es en ese sentido que lo llamamos “mito vivo”. El perspectivismo para él es “la concepción, común a muchos pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes tipos de sujetos o personas, humanas y no humanas, que lo aprehenden según diferentes puntos de vista. (Viveiros de Castro, 2002, p. 347). Y más adelante dice: “El perspectivismo amerindio procede según el principio de que el punto de vista crea al sujeto.” (ídem, p. 373) El perspectivismo implica un multinaturalismo (diferente del multiculturalismo en el que todo se presenta según una cultura):

“Una sola ‘cultura’, múltiples ‘naturalezas’, epistemología constante, ontologías variables, el perspectivismo es un multinaturalismo, porque una perspectiva no es una representación.” (idem, p. 379)

Si consideramos la hipótesis de Viveiros de Castro, tendría sentido pensar en lo que Jung llamó el inconsciente colectivo como naturaleza; ¿pero una naturaleza despojada de perspectiva? Vale decir que pensar de esa manera supone mucho más que un discurso decolonial. Es otra posibilidad de pensamiento puesto en diálogo con el conocimiento previo. De hecho, pensadores del Norte, como Donna Haraway, por ejemplo, y David Gunkel, dialogan con el pensamiento amerindio explicado y teorizado por Viveiros de Castro, desde una perspectiva que es ciertamente contemporánea y abierta a lo nuevo. La cuestión es que no están pensando específicamente en las culturas amerindias, sino que están utilizando la idea de perspectivismo y multinaturalismo para pensar la relación entre humano, animal, planta y robot, en el caso de Gunkel, y humano, animal y cibernético, en el caso de Haraway. Con el cibernético y el robot nos encontramos en una relación diferente con el mito, pero seguimos tratando con diferentes cualidades de seres portadores de sus mitos. Quizá se trate – como ya dije – de una revolución científica en curso, capaz de cambiar el paradigma científico actual. Aquí los mitos serían sagrados porque aportan las múltiples perspectivas de lo vivo, de la naturaleza: la palabra del jaguar, del árbol, del río que, desde una perspectiva humana, se convierten en personas. El mito se convierte en una metáfora de la multiplicidad viva.

Sin embargo, a los pensadores indígenas no les gusta llamarlo mito. Para ellos, especialmente para Ailton Krenak, la palabra mito está cargada de pensamiento colonial que hiere la cosmovisión indígena. Él prefiere evitarla. Lo llama “narrativa de la tradición”.

3. Pensamiento indígena y decolonial en América Latina: Avances y desafíos

Empezaré con una pequeña historia. Coordiné un proyecto de investigación en Brasil en el que pueblos indígenas de tres etnias diferentes están narrando sus mundos y colaborando con nosotros para construir un metaverso que pretende ser un entorno de conocimiento ancestral para el futuro. Así es. Durante uno de los talleres celebrados en la Universidad Católica de Brasilia, uno de los representantes indígenas allí presentes planteó la cuestión de la nomenclatura “mito” y señaló que, al llamar mitos a las narraciones indígenas, estábamos pervirtiendo el valor de verdad y realidad que estas narraciones tienen para sus pueblos. Inmediatamente, recordé el libro de Paul Veyne, *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Escuchamos. Debatimos. Hicimos distinciones entre lo que sería el sentido común –que, de hecho, suele oponer el término mito a los términos realidad y verdad– y nuestro trabajo académico, que se basa en una larga tradición teórica del mito como la que acabo de exponer aquí. Planteamos, evocando a Lévi-Strauss, que había que relativizar la noción misma de verdad, que la escisión entre mito e historia ya no tenía sentido. Un alumno preocupado preguntó entonces cuál sería la terminología correcta y hubo un largo debate. Tradición y cosmovisión aparecieron como alternativas que, sin embargo, también remiten a terminologías de la lengua portuguesa, por lo tanto, originarias del universo cultural del colonizador y cargada de

significados históricamente determinados. En cualquier caso, al final, el representante indígena señaló que la palabra mito no debería utilizarse.

Al día siguiente, apareció una noticia sobre nuestra investigación en el *Correio Braziliense*, un periódico de la ciudad de Brasilia, y no tardé en recibir un mensaje por What'sApp que reclamaba a la oficina de prensa del proyecto, al periodista y a quien fuera responsable por haber utilizado la palabra mito en el título del artículo. Se avecinaban problemas en la relación entre académicos y representantes indígenas....

Creo que aquí estamos tocando un problema mucho más relacionado con el modo en que en nuestros campos científicos comunicamos nuestras investigaciones y cómo podemos hacernos entender cuando tratamos conceptos y teorías tan rebuscadas como los que nos ocupan. Nuestro colega indígena no se equivocaba y es nuestro deber como investigadores acoger y reflexionar sobre el problema que planteaba. No obstante, para el lector del periódico, la investigación trata realmente del mito indígena, ya sea interpretado por el sentido común o por su significado científico.

Ailton Krenak es hoy uno de los mayores representantes de la vida indígena en Brasil. En sus textos y sus numerosas apariciones en videos, documentales y programas de los medios de comunicación, este escritor actúa como intérprete entre la cosmovisión de los pueblos indígenas de Brasil y la civilización que él denomina “blanca”. Por este motivo y porque preveo un posible enriquecimiento intercultural de los estudios sobre el imaginario desde América Latina, he buscado elementos en la obra de Ailton Krenak que puedan contribuir a una teoría o una crítica del mito y de las mitologías que están vivas en las culturas indígenas.

Junto con mi colega de la Red Pachamama, Miriam Silva, a quien ya mencioné y a la que quiero agradecer por autorizarme a utilizar extractos de nuestro trabajo conjunto, escribí un artículo, titulado “Mito e imaginário na obra de Ailton Krenak” que voy a citar aquí. En su obra publicada, Krenak pocas veces se refiere a las narrativas de los pueblos indígenas como mitos. La mayoría de las veces utiliza expresiones como “narración de la tradición” o incluso “historia” para referirse a lo que convencionalmente llamamos mito. En el texto “O silêncio do mundo”, Ailton Krenak hace una crítica explícita que deja claro por qué se resiste a utilizar el término mito. Cito mi traducción: “Esta creciente toma de consciencia de que el mito es una categoría de conocimiento para la gente que no tiene historia, que no tiene polis, que no tiene política, que no piensa en la complejidad de las relaciones del mundo que compartimos, es una grave herencia segregacionista de ese pensamiento que se originó allá por los griegos”.

Krenak se refiere aquí a la distinción entre *mythos* y *logos*, originaria del pensamiento filosófico griego. Ahora bien, para Ailton Krenak, esta distinción no sólo carece de sentido y no corresponde a la realidad de los pueblos indígenas, sino que es peligrosamente excluyente, “segregacionista”.

Aunque no los llama mitos, Ailton Krenak evoca con frecuencia las narraciones de las tradiciones de los pueblos indígenas para respaldar su discurso sobre la cosmovisión indígena. Demuestra el

profundo valor de estas narraciones para la elaboración de un pensamiento social, cultural y político integrador y respetuoso con la diversidad del mundo. Esas narraciones permean sus textos, introducen sus argumentos e ilustran sus afirmaciones. En definitiva, parecen ser el pilar de una cosmovisión que viene del pasado, alimenta y justifica el presente y proporciona esperanza y motivación para el futuro. Ailton Krenak atribuye un gran valor a este conjunto de narraciones ya que lo considera el vector de lo que llama una “memoria continuada” o un “río de memoria”, que garantiza la continuidad de la identidad indígena y cuenta su historia.

Para Krenak, el conocimiento de la tradición se transmite en la vida cotidiana, en contacto con la naturaleza y socializando con la comunidad, con los ancianos, en el disfrute de los ritos, cantando y bailando junto a familiares y antepasados. No se trata de una tradición anclada en el pasado que hay que recordar, aunque su contenido ya no tenga sentido para el presente. Se trata de la tradición como vida y experiencia. Cito de nuevo a Krenak: “No se trata de un manual de vida, sino de una relación inseparable con el origen, con la memoria de la creación del mundo y con las historias más reconfortantes que cada cultura es capaz de producir, que se llaman, en cierta literatura, mitos”.

Krenak invita a quienes tengan oídos para escucharle a percibir lo sagrado vivo aquí y ahora, a reforestar su imaginario y acercarse a una poética capaz de devolverles la fuerza de la vida que existe en la naturaleza y recorre la humanidad. Cito una vez más al autor: “Si no tienes un imaginario, si tu colectivo no comparte un espacio que es recreado todo el tiempo por el alma, por el espíritu, por la cultura, estás apuntando hacia algo totalmente miserable, que no tiene ningún sentido”.

Es una visión del mito que nos exige alejarnos de la premisa griega ampliamente desarrollada por la filosofía y el pensamiento occidental, de la separación entre *mythos* y *logos*, entre los pueblos que viven el tiempo mítico –la subhumanidad excluida de la sociedad moderna– y los pueblos que tienen historia. En este sentido, confirma lo que Lévi-Strauss había comprendido. Esto nos obliga a explorar la posibilidad de un mito integrado en el pensamiento, que a su vez está integrado en la naturaleza y en la danza de la vida. El mito para Ailton Krenak parece ser la expresión narrativa misma de la naturaleza y de sus relaciones. Tal vez sea una visión idealista, transmitida por un defensor activista implicado en la lucha indígena desde los veinte años. O la visión necesaria de un portavoz de un pueblo que resiste desde hace cinco siglos para evitar que su cultura sea completamente aniquilada en nombre del orden y del progreso de la civilización “blanca”. Una visión real, en cualquier caso, de un pensador indígena que vive en su cuerpo la narrativa de su tradición y que dedica su tiempo y su trabajo a transmitir su cosmovisión.

Con Krenak, estamos lejos de las teorizaciones abstractas, así como de cualquier tipo de identitarismo y autoritarismo. El pensamiento mítico toma la forma del conocimiento de la experiencia de la vida indígena en diálogo con el pensamiento académico. Llamo identitarismo a ese riesgo de deslizarse en la lógica de las diferencias, no como multiplicidad inclusiva, sino como efecto de una lógica de exclusión. Prohibir las palabras no puede ser una

buena manera de hacer fluir el río de la memoria porque es una nueva expresión de impedimento. Lo que hay que fomentar, me parece, es la palabra mítica en su sentido de expresión creativa de mundos y realidades; no la posesión inconsciente de mitos que nos dominan, sino el manejo ético de las metáforas vivas que los mitos transmiten.

4. La visión política, ética y creativa del mundo: Imaginar mundos, crear un pluriverso

Me gustaría abordar el mito ahora como una necesidad sensible y como un objetivo ético y político, frente al empobrecimiento resultante de cualquier forma de autoritarismo. La interpretación equivocada y reduccionista producida por la filosofía de la Ilustración ha pretendido –es cierto– extirpar el mito del pensamiento. Y es precisamente contra esta errónea interpretación –entre otras cosas– que se alzan los discursos decoloniales, aportando propuestas inclusivas en las que el mito participa como categoría sensible del pensamiento.

Como dijo Danielle Naves de Oliveira en entrevista para el periódico *Esferas*: “el pensamiento complejo ha venido a enseñarnos que, por desgracia, entendimos mal a la Ilustración. Si hubiéramos entendido la lección, habríamos visto que lo primero que hay que extirpar en un momento de crisis es la cabeza del rey. No cualquier cabeza, sino una coronada con la arrogancia de una verdad absolutista. En su lugar, podría nacer un pensamiento verdadero, afectivo y fiel a la vida”. Aunque el hecho es histórico, el rey es aquí una figura cuyo significado simbólico explica muy bien lo que significó guillotinarlo, una metáfora diairética arquetípica. Lo que se suponía tan claro como la luz del día no se realizó porque la razón ilustrada olvidó que dentro de todo texto racional hay un texto mítico.

Nuestra civilización ya no se sustenta en una mitología narrada en torno a hogueras en la oscuridad de la noche. Las hogueras han sido sustituidas por una miríada de pantallas de aparatos absolutamente lisos. Tal vez, el camino de regreso a una nueva sabiduría más porosa pase por la toma de conciencia del texto mítico y de que, si ya no sabemos encender hogueras, ni conocemos las oraciones, danzas y canciones adecuadas, no lograremos hacer realidad nuestros deseos de un mundo mejor.

Lamentablemente, en América Latina, tenemos muchos ejemplos de países en que las personas viven a diario en sus cuerpos las consecuencias de la polarización de la política. Esto se manifiesta en discursos simplistas que aniquilan la complejidad de la vida y reducen la realidad a las categorías de verdad y mentira. El poder está del lado de quienes mejor saben empaquetar sus discursos simplistas con una falsa mitificación: el sensacionalismo, los memes y otros discursos falsos se construyen con maestría y conquistan audiencias fáciles. Recuerdo que, en Brasil, el expresidente Jair Bolsonaro era vitoreado como un mito por sus fanáticos. El problema es que, al no reconocer el lugar del mito en la compleja realidad, acabamos siendo poseídos por ellos.

En lugar de una búsqueda obsesiva de una verdad única, absoluta y autoritaria, la complejidad nos lleva a pensar que tenemos la opción de adoptar la actitud de una vida verdadera, que va mucho más allá de una serie de actos y hechos verificables. Una vida verdadera se teje a partir de los hilos míticos que rodean los actos y los hechos, hilos míticos que construyen nuestras subjetividades y nuestras colectividades de seres corrientes, también permeados de sombras.

Afortunadamente, también en América Latina, hay propuestas de pueblos que están tejiendo los hilos míticos de sus orígenes y pensando la política, la economía, el futuro y las formas de vida de una manera más acorde con sus “ríos de memoria” ancestral. Tomemos como ejemplo el buen vivir, presentado por Alberto Acosta en su libro homónimo. Buen-vivir es una expresión traducida de la palabra *Sumak Kawsai* en lengua quechua, *Sumak Qamaña* en lengua aymara o incluso *nhanderekô* en guaraní. Esta propuesta reivindica el pasado y el presente de los pueblos y naciones indígenas andinas, sus diferentes formas de ver la vida (cosmovisiones) y su relación con la Pachamama.

Pongamos también el ejemplo del pluriverso, idea planteada por Arturo Escobar que propone diseñar otros mundos desde movimientos heterogéneos, plurales, pero aglutinados en torno a un modelo de civilización diferente: ecológico, no capitalista, no patriarcal, no racista y pluriversal. La referencia aquí es al libro *Otro mundo es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latinoamérica*, de 2018.

Hablemos, sobre todo, de las comunidades de mujeres, como el movimiento liderado por Julieta Paredes en Bolivia, “Mujeres creando comunidades”, o el de las mujeres de Chiapas en México, introducido en el movimiento más amplio de lo que me gusta llamar “ecofeminismo”, aunque el término no esté consensuado. Estas reflexiones no están aisladas. Forman ya una red que dialoga con propuestas basadas también en las tradiciones míticas de pueblos africanos, indios, chinos y amerindios. Lo que tienen en común es que toman en serio sus bases míticas, sus lenguas y las experiencias de sus tradiciones. Consideran, por ejemplo, que ser mujer es inseparable de la defensa del territorio. Esos feminismos, según Betty Lozano, proponen la despatriarcalización de legados ancestrales y cosmovisiones que subordinan la Pachamama, femenina, a los cuerpos celestes del universo masculino. Como bien dijo Françoise D’Eaubonne, ¡hay que reinventar los mitos! Yo añado que ésta es una gran tarea para la mitocrítica.

Al igual que Ailton Krenak y otros pensadores indígenas, las mujeres de estos movimientos saben que, si han sobrevivido hasta ahora en este entorno globalizado y hostil, se lo deben a la fuerza de su conexión ancestral a la vida y la naturaleza.

Conclusión

Creo que abordar la mitocrítica desde América Latina requiere que pasemos por la realidad viva del mito, en el sentido de que, en estas tierras, el mito no sólo existe en la psique, no es un subtexto o una constante subrepticia relegada al nivel oscuro y subterráneo del lenguaje o de la mente. Y, aunque es *arqué*, no es cosa del pasado.

No sé muy bien qué es ese mito que llamamos vivo, pero percibo que vive en el cuerpo de la gente. Esta actualización del poder mítico en el cuerpo me parece un hecho fundamental a tener en cuenta a la hora de pensar la mitocrítica en Latinoamérica. El mito vivo atraviesa los cuerpos, circula de boca en boca, de canto en canto, de oración en oración. Impregna la literatura, la poesía, el arte, la artesanía, la cocina, la danza, la música. Está presente en las fiestas. Es sagrado y trascendente, pero también es cotidiano e inmanente.

Tal vez el mito en América Latina nos permita retornar al mito antiguo, que, según la Europa de la Ilustración, permanecía en el pasado o en el subtexto de la conciencia, un poco como los sueños que ya no se valoran. En América Latina, mito y sueño son, realmente, hermanos.

Creo que pensar el mito requiere la lógica transdisciplinaria que Basarab Nicolescu plantea en términos de potencialidad y actualización. El mito es la expresión misma –poética– del “tercero incluido” que nos permite decir que el sombrero es rojo, pero que también es azul, y esto sólo es posible porque la cabeza que lleva el sombrero no es la cabeza del rey, sino la de Exu. ¿Lo veis? El mito es una forma de lenguaje que nos permite hablar de lo que es y de lo que no es, al mismo tiempo. Se expresa a través de saltos como la metáfora, a través de formas inesperadas e improbables, como la poesía. Como potencialidad, contiene en sí todos los mundos; como actualización, es el creador de un mundo que tiene nombre y está situado en un espacio geográfico y cultural, y en un tiempo histórico.

Por último, creo que podemos esforzarnos por desvelar y revelar todo tipo de narraciones míticas, desplegar sin cesar su potencial, actualizarlas en manifestaciones literarias, artísticas, políticas, sociales y mediáticas. En ese sentido, la mitocrítica cultural que practica el profesor José Manuel Losada y muchos de los investigadores que toman parte en este congreso es fructífera y prometedora. Aprovecho para expresar la profunda admiración y el reconocimiento de la importancia que los miembros fundadores de la Red Pachamama atribuimos al trabajo minucioso y competentísimo de José Manuel Losada, quien, de hecho, es el gran responsable de la creación de nuestra red. Nuestro agradecimiento también por aceptar unirse a este evento, nuestra primera propuesta de coloquio que no habíamos imaginado tan grandiosa. Gracias por su generosidad.

Mis últimas palabras van dirigidas al mito que, como una máscara, ama el ocultar. Al tomarlo como objeto teórico, me parece que lo mejor que podemos hacer es subrayar su carácter transitorio y móvil, pero también conmovedor, su vocación de ocuparse de asuntos simultáneamente liminales y ambiguos, que pueden ser tan mágicos y encantadores, como inquietantes y terroríficos. La verdad es que, al mito, cuanto más lo busco, más se me escapa.

Muchas gracias por su atención.