

## Mito y Literatura: Acercamientos críticos

Por:  
*Diógenes Fajardo*  
*Instituto Caro y Cuervo*

**IASAP**  
Departamento de Promoción y  
Difusión  
JEFE

**"Myth is an art of implicit methaphorical identity"**

**(Northrop Frye)**

**IADAP**

**Departamento de Promoción y**

**Difusión**

**J.F.F.**

### **MITO COMO CONCEPTO DE SIGNIFICADO RELIGIOSO**

Sin duda alguna, el mito ha llegado a verse cada vez más como una de las fuentes de lo literario o como una de sus formas específicas y, además, como un enfoque metodológico de acercamiento textual. Los mitos revelan una visión desde dentro de una cultura; son la clave para comprender cómo se estructura la realidad y -- al mismo tiempo que manifiestan un acontecer histórico -- enmarcan al individuo, al pueblo y a la misma historia en el contexto de lo sagrado, de lo suprahistórico, fijando estructuras creadoras de lo significado. Los relatos míticos tanto pasados como contemporáneos son, por lo tanto, la fuente imprescindible de esa expresión americana que tanto preocupara al poeta cubano José Lezama Lima. Por ello, la importancia de su estudio como tradición oral literaria dentro de los contextos que le dan pleno sentido, especialmente la lengua vernácula, ya que --como sabemos-- toda traducción es traición.

Como una contribución a las investigaciones que necesariamente deben realizarse para probar esa relación entre mito y literatura, y así encontrar la expresión y la identidad americanas, en este ensayo, me propongo presentar sintéticamente algunos de los diversos acercamientos teóricos a lo mítico para que sirvan como marco de referencia para esos estudios. Como material para su ilustración, empleo preferentemente los relatos míticos de los Murui-Muinane recopilados por el Profesor Fernando Urbina. 2

La primera forma de acercamiento al estudio del mito la representan autores como Frazer, Caillois, Eliade o Campbell.<sup>3</sup> Para estos autores, el mito es fundamentalmente una relación de significado con lo sagrado. Así, para Eliade, el mito se considera como una historia sagrada y, por lo tanto, verdadera puesto que se refiere siempre a realidades. El mito cosmogónico es "verdadero" porque la existencia del mundo está allí para probarlo. Dos elementos quiere destacar Eliade al definir el mito: en primer lugar, que el mito es una historia sagrada, un relato; en segundo lugar, que la relación entre el mito y la realidad jamás es excluyente. Por el contrario, el mito es una explicación de la realidad y, por ende, una forma de adquirir dominio sobre ella. Para una comunidad primitiva, por ejemplo, es necesario explicar míticamente una realidad como el fuego. Los Murui-Muinane lo explican por medio de un relato que cuenta como Fisido (el Picaflor) robó el fuego a Muinágema (Hombre pintado) para traerlo a su grupo. La historia es verdadera porque ahí está el fuego para probarla, lo mismo que el cumplimiento de la maldición de Muinágema de que con sus llamas se quemarían, así como también las plumas tornasoladas del Picaflor (recuerdo de la hazaña de Fisido).

Si el mito se define como una relación de significado, a su vez se transforma en el significado profundo del rito. Los ritos se convierten en una manera de revivir el mito, de participar del tiempo fabuloso de los comienzos, de abandonar el tiempo lineal, cronológico, para acceder al tiempo circular de lo mítico. De acuerdo con este enfoque del mito como contenido, quienes participan de la vivencia mítica descubren una significación religiosa en todo cuanto los rodea y en todo cuanto hacen.

Fundamentada en el psicoanálisis, particularmente en el inconsciente colectivo, aparece la teoría del mito en Joseph Campbell. Para este autor, "las religiones, las filosofías, las artes, las formas sociales del arte primitivo e histórico, los primeros descubrimientos de la ciencia y de la tecnología, los mismos sueños que inflaman nuestro dormir, surgen del básico y mágico anillo del mito"<sup>4</sup> Y como existe una clara relación entre el mito y el sueño, el psicoanálisis --como la ciencia de la lectura de los sueños-- se revela como un instrumento útil para el análisis de las imágenes insustanciales que caracterizan a estos dos fenómenos. Ambos son simbólicos aunque la proyección sea individual en el caso del sueño, y social en el caso del mito. Se puede llegar a decir que el sueño es un mito personalizado, mientras que el mito es un sueño despersonalizado.

El enfoque mítico de Campbell ofrece un esquema de acercamiento al héroe basado en los tres momentos de los ritos iniciáticos: a) separación del mundo; b) penetración en alguna fuente de poder, y c) un retorno engrandecido a la vida. Este esquema del viaje mítico del héroe, con las diferentes etapas que se dan en cada una de ellas, se puede aplicar a los relatos míticos que los trabajos de etnolingüística y literatura van encontrando. Así, por ejemplo, en el mito Murui-Muinane de cómo se consiguió el fuego, se puede seguir la travesía de Fisido como héroe: debe salir de este mundo, adquirir un poder (el fuego) y regresar felizmente no obstante las dificultades. El llamado a la aventura se realiza echando suertes con su hermano Jitoma. Desde el inicio

de su "odisea", Fisido encuentra obstáculos que va venciendo poco a poco: tiene que construir una canoa con madera resistente al agua caliente porque las primeras que fabrica se partieron al contacto con el agua. Ahora sí está listo para viajar al "otro mundo" en busca del fuego. Recibe siempre la protección sobrenatural y mantiene su vínculo con el mundo que deja por medio de una cuerda amarrada al extremo de la canoa y que Jitoma puede halar en caso de peligro. Hermosa imagen de cómo todo héroe realiza su visita a Hades sin dejar el mundo de su realidad. Jitoma en todo momento "lo seguía y orientaba desde lejos, en espíritu para que no le fuera a salir mal el trabajo". Después de variadas estratagemas, Fisido logra burlar a Muinágema y a su hija y roba el fuego. Finalmente emprende el camino de regreso, llevando en la garganta unas cuantas brasas; su hermano Jitoma lo rescata y lo protege para que pueda abandonar ese mundo en donde se encontraba con el bien arrebatado a Muinágema. El fuego, en consecuencia, implica para los Murui-Muinane un bien sobrenatural y una aventura mítica de un ser superior del tiempo fabuloso de los comienzos. Fisido por su exitosa aventura se convierte en un héroe dominador de dos mundos: el mundo de aquí, de la realidad, y el mundo de más allá, el de los poderes sagrados. Gracias a él, los Murui-Muinane participan de ese poder de lo sobrenatural.

#### EL MITO COMO ESTRUCTURA CREADORA DE SIGNIFICACION

Una segunda forma de acercamiento al mito toma como punto de partida su peculiar forma de estructuración, especialmente como un sistema de signos en función comunicativa. Aquí el mito no es ya un concepto previo, sino una estructura que se reviste de significación mítica; en su estudio sobre las estructuras de los mitos, Lévi Strauss procura emplear el método de ir del significante al significado. A nivel del

estudio lingüístico, esto supone comenzar por las unidades distintivas del lenguaje, es decir, por los fonemas. Efectivamente, el antropólogo francés sigue los métodos de la fonología al estudiar el mito como lo ha señalado Jonathan Cullers. Las hipótesis del trabajo de Lévi-Strauss son:

1. *comme tout être linguistique, le mythe est formé d'unités constitutives;*
2. *ces unités constitutives impliquent la présence de celles que interviennent normalement dans la structure de la langue, à savoir les phonèmes, les morphemes et les sémantèmes.*<sup>6</sup>

A nivel del mito, esto nos lleva a unidades más complejas que Lévi-Strauss denomina "mitemas". Los mitemas son, pues, las unidades constitutivas mayores del discurso mítico. La forma de encontrar los mitemas es establecer relaciones (sujeto-predicado) y haces de relaciones; estos últimos conforman unidades mayores que adquieren una función significativa. Las relaciones que provienen de un mismo haz forman una relación paradigmática desde el punto de vista sincrónico, y tal como están presentadas en el texto siguen un orden diacrónico. Para demostrar sus hipótesis sobre las relaciones y sus combinaciones, Lévi-Strauss analiza el mito de Edipo y encuentra cuatro tipos de relaciones que conforman el discurso mítico allí:

- a. relaciones de parentesco sobreestimadas;
- b. relaciones de parentesco subestimadas o desvalorizadas;
- c. afirmaciones de la autoctonía del hombre, y
- d. negaciones de la autoctonía del hombre.

Basado en estas relaciones, llega a la conclusión de que el mitema es un par de haces opuestos de relaciones; es decir, una oposición binaria de haces de relaciones. Un texto mítico será aquél que esté formado por un conjunto de oposiciones binarias de haces de relaciones. El mito, como el lenguaje, fundamentalmente es una relación dialéctica comunicativa.

Entre los Murui-Muinane existe un relato sobre el diluvio universal (lo cual no es de extrañar pues, según Eliade, los mitos del diluvio son los más numerosos y conocidos). Después de una falta ritual (chupar los huesos del paujil colorado) que provocó la cólera del ser supremo, todo fue anegado por el agua. Sólo queda un hombre, Buynáima (Hombre de agua para que dé origen a una nueva comunidad. Pero tiene que decidir entre dos mujeres: Gérofaicoño (Mujer de los sapos) y Buynáño (Madre de todos). Siguiendo el método de Lévi-Strauss se pueden encontrar en este relato los siguientes haces de relaciones:

a. Relaciones en las que Buynáima es engañado / Relaciones en las que descubre la verdad.

b. Relaciones en las que le hacen el mal a su pueblo (Gérofaicoño es la mujer mala)/ relaciones en las que su pueblo recibe grandes beneficios, como los utensilios de cocina o la yuca (Buynáño es la mujer buena).

Alrededor de estas oposiciones binarias se estructuran los mitemas que le comunican el sentido mítico al relato.

A pesar del rigor metodológico en el estudio de Lévi-Strauss, no llega a producir suficiente evidencia sobre el significado del sistema mítico que se reconstruye. Sin embargo, es muy esclarecedor en el caso de que se estudien las oposiciones binarias que se establecen en el mito, ya que sirven para resaltar los elementos fundamentales que intervienen en su estructuración. Además, sus anotaciones sobre la relación entre el mito y la realidad descubren unas posibilidades que no aparecen en la concepción más dogmática de Eliade. Para Lévi-Strauss, ciertamente el mito está relacionado con hechos empíricos, pero no es su representación. La relación entre el mito y la realidad es de carácter dialéctico y no puede ser, por ello, totalmente documental. Al contrario, abre nuevas posibilidades:

for in abandoning the search for a constantly accurate picture of ethnogra-

phic reality in the myth, we gain, on occasions, a mean of reaching unconscious categories. 7

En definitiva, el método de acercamiento al mito del antropólogo francés comprueba que, como dice Octavio Paz, "la naturaleza es estructura y la estructura emite significados".<sup>8</sup> Se parte de las estructuras, de las instituciones, los mitos, el lenguaje, pero con el fin de llegar al significado.

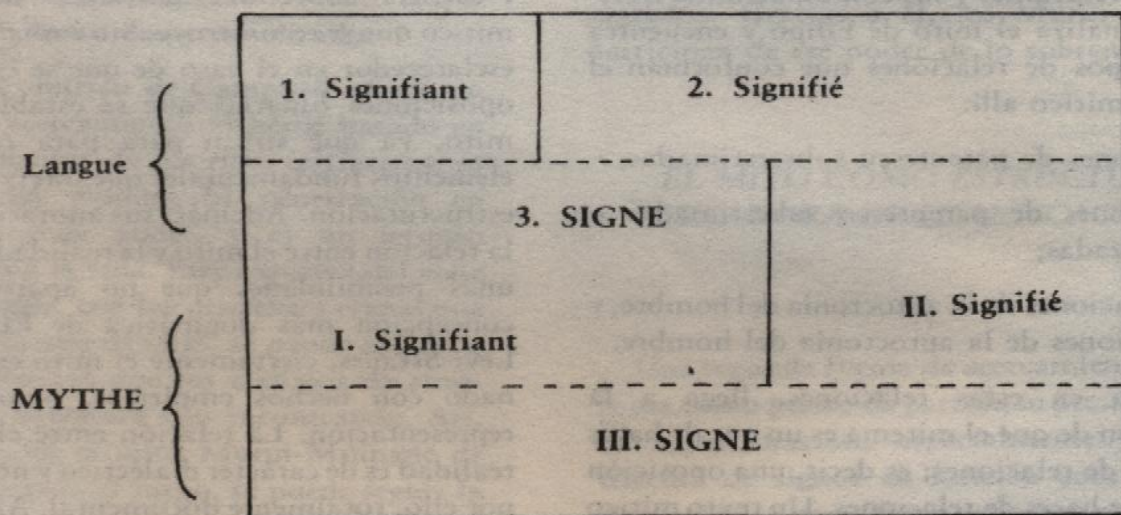
Roland Barthes también ha estudiado el mito desde el punto de vista de su estructura, especialmente para resaltar sus características semiológicas. Parte de una concepción del mito muy similar a la de Lévi-Strauss:

Mais ce qu'il faut poser fortement dès le début c'est que le mythe est un système de communication, c'est un message. On voit par là que le mythe ne serait être un objet, un concept, ou une idée; c'est un mode de signification, c'est une forme.<sup>9</sup>

Según el crítico francés, la mitología hace parte de la semiología por ser el estudio de una palabra, de un signo. Como tal, postula una relación de dos términos, un significante y un significado, llamada "signo". El mito, en cuanto cadena semiológica presenta estos tres elementos:

On retrouve dans le mythe le schéma tri-dimensionnel (...): le signifiant, le signifié et le signe. Mais le mythe est un système particulier en ceci qu'il s'édifie a partir d'une chaîne sémiologique qui existe avant lui: c'est un système sémiologique second.<sup>10</sup>

De manera que lo que es signo a nivel del primer sistema, se vuelve significante de un nuevo signo en el segundo sistema. Barthes emplea el siguiente gráfico para ilustrar su teoría:



La consecuencia de que el mito emplee como significante un signo es que se pase del lenguaje al metalenguaje. En el mito coexisten dos sistemas semiológicos: uno es el lenguaje, el otro, el metalenguaje. Ahora bien, "un metalenguaje es un sistema de significación; o también es una semiótica que trata de una semiótica". 11

De acuerdo con esta explicación del mito como sistema semiológico segundo, Barthes plantea la posibilidad de tres tipos diferentes de recepción del discurso mítico:

a. Literal: si el concepto llena la forma del mito sin ambigüedad alguna, es decir que se reducen los dos sistemas a uno solo;

b. De impostura: si se considera que el sistema pleno se encuentra en el primer sistema y que el segundo no es más que una deformación;

c. De lector de mito: si el significante del mito se recibe como un todo de sentido y forma con significación ambigua, respondiendo así al elemento constitutivo del mito, a su propia dinámica.

La visión del mito de Barthes sirve para ilustrar por qué la estructura del discurso mítico crea un mundo de connotaciones y de ambigüedades y que, precisamente esas relaciones combinatorias son las que permiten la aparición del mito. El metalenguaje no anula las significaciones del sistema sobre el cual se basa; simplemente las enriquece con nuevas posibilidades de significación. Así, por ejemplo, se podría estudiar el signo "yuca" entre los Murui-Muinane. A nivel de lengua es sencillamente una planta de determinadas características. Pero a nivel mítico se expande su capacidad connotativa sin destruir esa primera significación. Como signo mítico, "yuca" es el hijo de Buináima y de Buynáño. La mujer mala (Gérofaicoño) se tragó a la madre universal estando ésta última embarazada. Cuando Buynáima le ruega en espíritu, ella le responde:

Yo no vuelvo más en persona porque la mujer que tenías me tragó; sin

embargo, yo estaré presente en todos los bailes que se hagan para bien de la humanidad y especialmente en los bailes en que se invoque ni nombre. Nuestro hijo aparecerá en medio del sembradío en forma de mata de yuca dulce; para que fructifique tendrás que cuidarla bien. 12

## EL MITO COMO IDEOLOGIA

Para Lévi-Strauss, el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción. Pero, precisamente, cuando en forma inconsciente son aceptados como modelos para resolver una contradicción de la estructura social, se convierten en parte de la ideología; es lo que estudia Ludolfo Paramio en su libro Mito e ideología.<sup>13</sup> Se acepta que el mito es un sistema de comunicación (aunque se enfatiza que no descansa exclusivamente sobre la palabra "sino sobre cualquier unidad o síntesis comunicativa, sea verbal o visual").<sup>14</sup> También se admiten como válidos, por su rigor metodológico, los planteamientos de Lévi-Strauss y de Barthes. Sin embargo se pretende ir más allá de los postulados estructuralistas para no quedarse en la consideración del mito como un "modo de significación". Se pretende llegar a verlo como una forma ideológica. Si se admite que el mito es un metalenguaje que opera como sistema apoderándose de los signos de un sistema preexistente, es necesario señalar que, como tal, no hace referencia a la realidad de la que se ocupa el lenguaje ordinario. Por lo tanto, crea una realidad "II" en la cual se sustituye el tiempo lineal y sucesivo por un tiempo cíclico que conlleva una coexistencia de los hechos que en el lenguaje ordinario estarían ordenados diacrónicamente. Según este punto de vista, identificar el mito con la realidad es reemplazar la realidad por una falsa realidad, la mítica:

La realidad II que el mito hace referencia en cuanto a metalenguaje aparece como única realidad, sustituye a la realidad I y se presenta como princi-

pio y fin de todo conocimiento y de toda actividad. En este sentido, el mito resulta ser una simple forma de evasión (...), obstáculo para la adquisición de un conocimiento verdadero.<sup>15</sup>

Obviamente, la recepción del mito no es tan categórica. Se pueden dar dos situaciones: en la primera, se identifica la realidad con el mito y se genera un proceso mitagógico cuya característica principal es la alienación. El sujeto se enajena porque vive en una falsa realidad que le proporciona modelos para la práctica no válidos para modificar la verdadera realidad. En la segunda, el mito se reduce a un puro fenómeno estético que genera un proceso mitopoyético. Aquí no se da una identificación entre la realidad referida en el lenguaje ordinario y la realidad mítica creada sobre ese lenguaje inicial; el sujeto conserva su lucidez y aprecia el mito sólo como producto artístico. Por supuesto, un mismo mito puede ser mitagogia o mitopoyesis, según la manera como lo reciba el sujeto.

Normalmente, para una persona que no vive el mito, sino que lo estudia desde fuera de la cultura que lo origina, tiene carácter mitopoyético; mientras que para quienes participan vivencialmente de lo mítico, por medio de los ritos, tiene carácter mitagógico. Pero, en rigor, las dos concepciones sobre el carácter de lo mítico, de acuerdo a su recepción, son externas al grupo que crea las estructuras culturales del mito. Nadie que viva el mito creado por su cultura lo va a considerar mitagogia:

Conviene resaltar aquí el carácter y la función social del mito. Según Jorge Zalamea, "todos los grandes mitos son proyecciones de la vida social del hombre"<sup>16</sup>

En realidad no importa la concepción que se tenga del mito, su función social ha sido enfatizada por todos los mitógrafos. Para Eliade, por ejemplo:

**El mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y**

**codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre.<sup>17</sup>**

### *MITO COMO IMAGEN POETICA*

He reservado para el final, el acercamiento que considero de mayor importancia para el estudio de la relación entre mito y literatura; aquí ya no se trata de estudiar el mito como un concepto dado, ni como una estructura de significación, ni como ideología social. Solamente se pretende presentar en forma directa la relación que se da entre el mito y la poesía. En el capítulo que a este tema le dedica Jorge Zalamea en su libro (también injustamente olvidado), plantea cómo el mito participa, al mismo tiempo, de la ciencia y de la poesía, y cómo viene a ser "la primera forma verbal del humanismo". La expresión mítica viene a ser "la culminación del empleo mágico del lenguaje hecho por los hombres en su cotidiana lucha con el mundo conocido y con el cosmos incógnito"<sup>18</sup>.

Estas mismas relaciones son las que descubre el poeta Lezama Lima, aunque su obsesión por fundar un sistema poético del universo lo haya llevado a radicalizar mucho más sus planteamientos respecto a la relación entre el mito y la poesía. Su postulado básico tiene que ver con la estrecha relación entre el mito y la imagen poética: "Un mito es una imagen participada y una imagen es un mito que comienza su aventura, que se particulariza para irradiar de nuevo".<sup>19</sup> Lógicamente, aquí el mito es un lenguaje pero un lenguaje de la sobrenaturalidad, de lo poético, de la búsqueda de la expresión americana y no simplemente un lenguaje de la recreación:

**Para ellos, europeos, el mito como el lenguaje es un disfrute, pueden hablar con no oculta voluptuosidad de recreación; para nosotros, americanos, el mito es una búsqueda, una anhelante y desesperada persecución. Mito y**

lenguaje están para nosotros muy unidos, no pueden ser nunca recreación, sino verbo naciente, ascua, epifanía 20

La concepción lezamiana implica un profundo dinamismo ya que el mito se proyecta en la imagen y la imagen comienza a originar nuevos mitos. No existe la dicotomía entre la realidad y la irrealidad. Sólo existe la imagen con su poder creador. Las culturas inevitablemente se encaminan hacia su propia destrucción; pero gracias a la imagen pueden volver a vivir: "la imagen se entrelaza con el mito que está en el umbral de las culturas, las precede, y sigue su cortejo fúnebre. Favorece su iniciación y su resurrección".<sup>21</sup>

Desde el punto de vista estructuralista, Lévi-Strauss ya había planteado esa mutabilidad como la propiedad fundamental del pensamiento mítico:

When a mythical schema is transmitted from one population to another, and there exist differences of language, social organization or way of life which make the myth difficult to communicate, it begins to become impoverished and confused. But one can find a limiting situation in which instead of being finally obliterated by losing all its outlines, the myth is inverted and regains part of its precision.<sup>22</sup>

Lezama, por su parte, pretende vincular más ese hecho de la mutabilidad de los mitos con la literatura. Los mitos se cansan y se desgastan, pero ese mismo hecho es el que fomenta el poder creador de la imagen:

Todo tendrá que ser reconstruido, invencionado de nuevo, y los viejos mitos, al reaparecer de nuevo, nos ofrecerán sus conjuros y sus enigmas con un rostro desconocido. La ficción de los mitos son nuevos mitos, con nuevos cansancios y terrores.<sup>23</sup>

La concepción del mito como imagen ofrece otras posibilidades de explicación de estos relatos que fundan la era imaginaria americana como la expresión de nuestra universalidad y que tienen su clara revelación en los ritos de los grupos indoamericanos. "Los hombres de maiz", o "los señores de Xibalbá" son mitos y a la vez imágenes poéticas. Una cultura como la del imperio incaico, a pesar de cierta aparente pasividad, ofrece una de las imágenes más fecundas de toda mitología: la de Viracocha:

(...) rompe la cronología, trae el tiempo de la simultaneidad, crea un hilozoísmo mágico, pues ve en cada piedra un hombre posible o ya transcurrido, forma guerreros con las piedras y después de la victoria los guerreros vuelven a convertirse en piedras.<sup>24</sup>

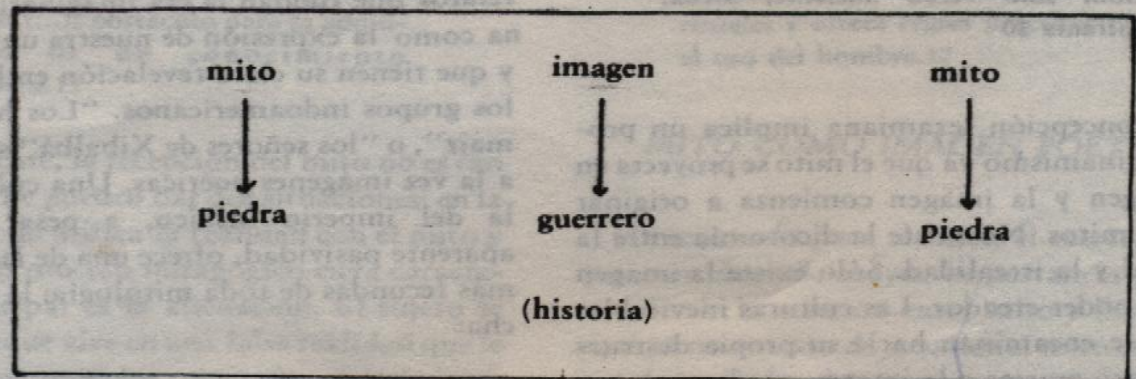
Pero no podemos buscar esas relaciones de la imagen con el mito exclusivamente en una era primitiva; la era imaginaria sigue precisando del trabajo del escritor para lograr nuevos signos de expresión y nuevas respuestas planteadas por sus relaciones:

En qué forma la imagen ha creado cultura, en que espacios esa imagen resultó más suscitante, cuándo la imagen ya no puede ser fabulación ni mito, son preguntas que sólo la poesía y la novela pueden ir contestando. Y sobre todo en qué forma la imagen actuará en la historia, tendrá virtud operante, fuerza traslaticia, para que las piedras vuelvan a ser imágenes.<sup>25</sup>

Gráficamente, podemos representar así ese poder de la imagen en su interacción con el mito:



## Cultura incaica



### Imagen Germinativa: VIRACOCHA

Según el autor de Paradiso, se precisa de un trabajo de estudio de los mitos de la era imaginaria americana de los primeros tiempos. Pero también habría otro trabajo de creación de mitos a partir de imágenes. Ambas operaciones se orientan a analizar nuestra

imaginación cultural, a encontrar nuestra auténtica identidad en la expresión americana de los mitos y a comprobar su dinamismo como factores de cambio histórico. El mito, que es la imagen participada, se convierte --de esta manera-- en la causa secreta de la Historia.

### citas

- 1/ José Lezama Lima, *La expresión americana*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1969.
- 2/ Fernando Urbina, "En aquel tiempo" relatos de los Murui-Muinane, XV Congreso de Lingüística y Literatura, Universidad Distrital 1982 (Ponencia mimeografiada).
- 3/ James G. Frazer, *The Golden Bough*, The Macmillan Company, 1922.  
Roger Cailliois, *El hombre y lo sagrado*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.  
Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Madrid Guadarrama, 1973. *Tratado de historia de las religiones*, México, Era 1964.  
Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton, Bolligen Paperback Printing, 1972.
- 4/ J. Campbell, p. 3. (La traducción es mía, OF)
- 5/ Jonathan Culler, *Structuralist Poetics*, Ithaca N.Y. Cornell University Press, 1975, p. 41
- 6/ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 232.
- 7/ Lévi-Strauss, "The Story of Asdiwal" in *The Structural Study of Myth and Totemism*, Ed. Edmund Leach. London, Tavistock Publications Limited, 1967, p. 30.
- 8/ Octavio Paz, *Los signos en rotación*, Madrid, Alianza, 1983, p. 231.
- 9/ Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Du Seuil, 1957, p. 215.
- 10/ Barthes, *Mythologies*, p. 221.
- 11/ Barthes, *Elementos de semiología*, Madrid, Comunicación, 1971, p. 91.
- 12/ Urbina, p. 36.

- 13/ Ludolfo Paramio, Mito e ideología, Madrid, Comunicación Serie B (sin fecha).
- 14/ Paramio, p. 10.
- 15/ Paramio, p. 52.
- 16/ Jorge Zalamea, La poesía ignorada y olvidada, La Habana, Casa de las Américas, 1965, p. 79.
- 17/ Eliade, Mito y realidad, p. 32.
- 18/ Zalamea, pp. 79-80.
- 19/ José Lezama Lima, Esfera imagen, Barcelona, Tusquets, 1979, p. 17.
- 20/ Ibid.
- 21/ Lezama, "Imagen de América Latina" en el libro América Latina en su literatura. ed. César Fernández Moreno, México, Siglo XXI/Unesco, 1972, p. 462.
- 22/ Lévi-Strauss, "The Story of Asdiwal", p. 42.
- 23/ Lezama, La expresión americana, p. 16.
- 24/ Lezama Lima, "Imagen de América Latina", p. 463.
- 25/ Ibid, p. 465.

**IASAP**  
Departamento de Promoción y  
Difusión  
JEFE