



Breve Aproximación a la Figura de Lilith en “Deseos”

ABEL MORENO ARCHILLA*

Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, Spain

Abstract. In this paper, by analysing the novel *Deseos* by Marina Mayoral, we aim to address the difficulty that modern women suffer regarding her personal liberation as an active subject against the generic domain imposed by males. Her alienation, as an exercise supported by the beliefs of the ancient Mesopotamia, has given rise to the *femme fatale*, a reversal of utopian characteristics in different Western societies founded by the biblical patriarchy. Lilith’s image, enhanced by the nineteenth century art by the Pre-Raphaelites, will be decisive in the process of sexual recognition that will lead the study of aspects such as the protest, uprooting, punishment and revenge.

Keywords: Objectification, *Deseos*, eroticism, femininity, Marina Mayoral, misogyny, prostitution.

Resumen. El siguiente artículo, tomando como base la novela *Deseos* de Marina Mayoral, buscará abordar la dificultad a la que se ve sometida la mujer del presente para con su liberación personal como sujeto activo frente al dominio genérico impuesto por el varón. Su alienación, ejercicio respaldado por las creencias de la antigua Mesopotamia, ha dado origen a la *femme fatale*, un revés de características

* **Author’s address:**

Departament de Filologies Romàniques

Universitat Rovira i Virgili

Av. Catalunya 35, 43002 Tarragona, Spain

E-mail abel.moreno@estudiants.urv.cat

utópicas en las diferentes sociedades occidentales fundamentadas por el patriarcado bíblico. La imagen de Lilith, potenciada en el arte del siglo XIX por los prerrafaelitas, será culminante en el proceso de reivindicación sexual, que conllevará el estudio de aspectos tales como la protesta, el desarraigo, el castigo y la venganza.

Palabras clave: Cosificación, *Deseos*, erotización, feminidad, Marina Mayoral, misoginia, prostitución.

1 Introducción

Sobre la naturaleza bisexual del hombre primitivo puede leerse en la columna II de la versión asiria del *Gilgamesh* la creación del personaje que algunos autores relacionan, por su figura y actuación, con el Adán bíblico:

Fue en la estepa donde ella [Aruru] modeló al valiente Endiku, vástago del silencio, partícula de Ninurta. Es velludo, todo su cuerpo está cubierto de pelo, la cabellera es fluente, *como la de una mujer*, los mechones de sus cabellos son espesos como los de Nisaba (Lara 2010: 8).

Este detalle nos remite al *androgynos*, “hombre-mujer”, de la explicación que brinda Aristófanes en el *Banquete* cuando los demás comensales protagonistas ceden el turno de palabra al poeta cómico:

[...] es preciso que conozcáis la naturaleza humana y las modificaciones que ha sufrido, ya que nuestra antigua naturaleza no era la misma de ahora, sino diferente. En primer lugar, tres eran los sexos de las personas, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo ha desaparecido. El andrógino, en efecto, era entonces *una cosa sola* en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y de lo femenino, pero que ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia (Platón: 189d-e).

Se debe advertir que el citado texto platónico solo se propone debatir acerca de la cuestión amorosa a partir de la división de los sexos, que se toma como punto de partida (Platón: 189c y ss.). Esta segmentación supone,



entonces, la sexualidad, el “conjunto de condiciones anatómicas y fisiológicas que caracterizan a cada sexo”. Para el caso también manejaremos una segunda acepción, la que corresponde al apetito sexual, a la propensión al deseo carnal.

El análisis que sigue pretende tratar la sexualidad mediante un acercamiento al papel respectivo de ambos sexos para descubrir en la novela *Deseos* uno de los mitos sociales más antiguos, correspondiente a la figura de la “seductora diabólica de atractivo irresistible y de carácter mágico-demoníaco, gracias a los cuales puede vincular al hombre de manera erótica y desviarlo moralmente y hundirlo en la desgracia” (González Miguel 2000: 106). Así es Constanza o, por lo menos, así la perciben los demás personajes –en un primer momento, incluso el lector. Por ello, el objeto principal del presente trabajo será establecer una comparación sociológico-literaria entre la Constanza que se rumorea en Brétema y el origen del mito, la considerada primera mujer fatal de la historia, Lilith, para cerciorar con ello el imperativo sexista preceptuado por una sociedad fundamentada universalmente en el patriarcado, desde la Antigüedad hasta lo acontecido en la mencionada obra de Marina Mayoral, y cómo tal discriminación ha afectado a la figura femenina, ya no solo en lo cotidiano, sino también en lo literario, muchas veces reflejo de la realidad.

Conviene advertir que este breve estudio, además de basarse en fuentes de tradición hebrea, se apoya en algunas clásicas (puesto que las fuentes griegas derivan de las primeras) y en otras de tradición mesopotámica, y alcanzará a resumir parte de las presentes costumbres occidentales. Por lo demás, todas las citas y explicaciones expuestas provienen de pensadores coetáneos al tiempo novelístico, en un intento de aproximar en todo lo posible ficción y realidad.

Por último, y en atención al lector ignaro, conviene definir la complejidad emblemática de Lilith. En su *Diccionario de símbolos*, Juan Eduardo Cirlot nos aclara sobre ella:

Primera mujer de Adán, según la leyenda hebrea. Espectro nocturno, enemigo de los partos y de los recién nacidos. Satélite invisible de la Tierra, mítico. En la tradición israelita corresponde a la Lamia de griegos y romanos. Su figura puede coincidir con Brunilda, en la saga de los nibelungos, en contraposición a Crimilda (Eva). Símbolo de la “madre terrible”. Todos estos rasgos aproximan este ser a la imagen griega de Hécate, exigente de sacrificios humanos. Lilith personifica la *imago* materna en cuanto a reaparición vengadora que actúa contra



el hijo y contra su esposa (tema transferido en otros aspectos a la “madrastra” y a la madre política). No se debe identificar literalmente con la madre, sino con la idea de ésta venerada (amada y temida) durante la infancia. Lilith puede surgir como amante desdeñada o anterior “olvidada”, cual en el aludido caso de Brunilda o como tentadora que, en nombre de la *imago* materna, pretende y procura destruir al hijo y a su esposa. Posee cierto aspecto viriloide como Hécate, “cazadora maldita”. La superación de este peligro se simboliza en los trabajos de Hércules mediante el triunfo sobre las amazonas (Cirlot 2007: 285).

2 El Nacer de la “Femme Fatale”

Vicente Huidobro, en el manifiesto “El creacionismo”, sobre el insólito proceder en su poética, advierte:

Y no es hermoso [el poema] porque recuerde algo, no es hermoso porque nos recuerde cosas vistas, a su vez hermosas, ni porque describa hermosas cosas que podamos llegar a ver. Es hermoso en sí y no admite términos de *comparación* (VV.AA. 2011: 103-118).

Para darle sentido a su quehacer literario, el pequeño dios que pretenda ser el poetase ha de valer de la *novedad*, pues el remedo conlleva a la semejanza con sentido de comparación:

Lo característico de la acción humana, heredera del privilegio divino de la teología cristiana, es mantener una relación con la *nada*. Introduce lo nuevo en el mundo. Ahora bien, lo nuevo, si es verdaderamente nuevo, tiene que ser diferente a todo lo que ya se había visto. Se tiene que poder decir después de una auténtica acción: *nada* será como antes. El hecho de la acción es esta interposición de una “nada” entre el estado inicial y el estado final. El resultado entonces se puede llamar creado, producido *ex nihilo* (Descombes 1982: 56).

En los orígenes del Mundo, consecuentes a esa nada, Dios eligió “polvo puro para que el hombre pudiera ser la corona de la creación” para la mujer, en



cambio, tomada, además, del primero como patrón, utilizó “inmundicia y sedimento”² (Graves & Patai 2012: 70 y 77). Lo existente hasta el momento había de compararse a la innovación suprema que representaba, como novedad, la persona de sexo masculino, incluida en esta totalidad la hembra, pues del hombre ha sido tomada. El varón es producido (“*nada* será como antes”); ella, reproducida. El uno, la *poiesis* divina; la otra, *mimesis* del primero³. Mas no se trata solamente de cotejar uno y otro individuo, hombre y mujer iniciales, a tenor del orden en que fueron formados o de los elementos que para tal proceso se emplearon, puesto que estos hechos no dejan de ser accidentes provocados por la decisión preferencial del ente productor; la circunstancia que se ha de afrontar para interpretar lo acontecido a lo largo de nuestra historia y, por consiguiente, en la novela *Deseos* con el personaje de Constanza, es la relación conyugal, posterior al suceso creativo, influida por las desavenencias entre el Uno y la Otra:

Adán y Lilith no estuvieron nunca en paz, pues cuando él deseaba yacer con ella, ella se sentía ofendida por la postura que él le exigía. “¿Por qué tengo que yacer debajo de ti? -preguntaba-. También yo fui hecha de polvo y soy, por tanto, igual a ti” (Graves & Patai 1969: 78).

Tras la discusión, Adán es abandonado en el Edén; Lilith se establece a orillas del mar Rojo, donde sucumbe a la lascivia de los demonios. Tras este evento, se dará la creación -o reproducción- de Eva, la considerada primera esposa, madre de todos los vivos. Eva representa la forma sustancial de la vida, en contraposición a la Virgen María, madre de las almas, personificación de la vida en cuanto a lo esencial. Ambas mujeres, Eva y María, son los dos extremos de una correlación representativa en la figura femenina de la tradición hebrea:

² Aunque el hombre y la mujer son *creatio ex materia*, creados a partir de la materia ya existente en el mundo, se puede igualmente afirmar que son *creatio ex deo*, creaciones a partir de un dios, lo que implicaría ese existir proveniente de la nada que se comenta en la cita de Descombes.

³ Permita el lector que me sirva de tan discutible analogía para argumentar, de modo más o menos entendible, el complejo proceso descriptivo del acto creador. De todos modos, este pormenor no es exclusivo en el autor; otros ya se habían beneficiado de idéntico razonamiento: “Esto que me ocurre no es extraño, pues poseo la misma opinión de los poetas antiguos y de los modernos” (Platón, *Timeo* 19d).



Eva es tipo de María, en cuanto que aquélla es madre del género humano, y María madre espiritual de los redimidos. Y antitéticamente: la imprudencia y desobediencia de Eva es reparada por la obediencia y fidelidad de María (Colunga & García 1967: 96).

Ciertamente, la problemática femenil viene dada por una “interpretación completamente exterior, rigurosamente literal, de los hechos” (Chevalier & Gheerbrant 2007: 490-491.) que son narrados en el *Génesis*. El caso de Lilith guarda cierto símil: corresponde a un revuelto desidioso de una antigua tradición judaica, de procedencia cananea, y de una sacerdotal posterior. Es incuestionable que la hostilidad sufrida por las mujeres occidentales tiene su origen mítico en estas escrituras y en otros textos exegéticos: por un lado, Eva y la toma del fruto prohibido (*Génesis* 3,6); por otro, la huida de Lilith a los desiertos o ruinas abandonadas (*Isaías* 34,14). Entiéndase la primera como el debido arquetipo para la joven judía, “por ello se requería salvarla, o, como mínimo, mediatizar su culpa”; a la segunda, por el contrario, reconózcasela como “la perversa, la falsa e, incluso, la negra” (Bornay 2010: 26); y tras sus actos, por consiguiente, considérenselas el símbolo de la construcción discriminatoria a partir de la atención preponderante al sexo. Idéntico asunto ocurre con Pandora en la cultura clásica (Hesíodo 1978: 90-105), puesto que se condena a la mujer por ser causante de todas las desgracias humanas. En este caso, el Pecado Original y los sucesos anteriores no detallados en las Sagradas Escrituras consiguen excusar el resentimiento en torno a lo femenino.

La sucesión de cinco particularidades en la leyenda cananea relativa a la figura de Lilith prueban, según la participación de la propia protagonista, la condena de carácter misógino que la mujer de cada época ha sobrellevado desde entonces; estas son: (1) la desobediencia respecto al mandato marital y, por tanto, a la palabra divina; (2) la súbita marcha del Edén tras el lance irreverente; (3) la aversión hacia la maternidad; (4) el nombramiento vejatorio de su persona; y, a modo de resolución, (5) la representación como figura “antropófaga” temida por el sexo masculino⁴. Estas razones, como se intentará demostrar a continuación, establecen el vínculo entre la Lilith de los textos midrásicos y la Constanza de la novela, en contraposición con la Eva reiterada a lo largo de la historia. Evidentemente, se debe concretar el dónde y el cuándo de los sucesos narrativos -la España del último tercio del siglo XX-

⁴ Erika Bornay (2010), en su volumen ensayístico *Las hijas de Lilith*, descodifica estas y otras claves para estructurar la figura del personaje femenino estudiado.



para exponer cómo la ubicación espacio-temporal afecta a todo individuo que se ve inmerso en ella.

3 Desacato y Exilio: Las Conveniencias de la “Otra”

El relato de la creación humana ocupa cierta porción en cada uno de los dos primeros capítulos del texto genésico; no obstante, ambos establecen un proceder dispar para exponer el mismo acontecimiento. El primero de ellos (Génesis 1, 26-28) corresponde al texto sacerdotal, que destaca por manifestar indirectamente la acción de Dios sobre el acto creativo; el segundo de los puntos (Génesis 2, 7 y 2, 18-23) pertenece ya al texto yahvista, en el que Dios interviene constantemente de manera directa, humanizándose por así decirlo. Lo llamativo en ambos fragmentos en relación con esta parte del artículo es el proceso re-productivo en cuanto a inventiva divina que supone la hembra respecto al varón.

En el pasaje sacerdotal, la expresión *hombre* debe entenderse como un singular colectivo, en referencia a la Humanidad, un aspecto demostrable si se alude al versículo “varón y hembra los creó” (Génesis 1, 27) en el que se declara simultáneamente la agrupación de ambos sexos y, por consecuencia, la representación de la mujer como imagen de Dios: “hagamos al hombre”, género humano, esto es hombre y mujer. Tanto el varón como la hembra provienen del polvo terrestre, al igual que los demás animales (Génesis 1, 24), y no es un hecho casual que se emplee para uno y otro individuo sexuado terminología fisiológica; el hagiógrafo persigue inculcar la importancia de la actividad reproductiva ya desde los orígenes: “sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra y dominadla” (Génesis 1, 28). Varón y mujer comparten así la pertenencia de la tierra, la igualdad de derechos y el cumplimiento de su cometido.

El escrito yahvista proporciona una concepción del *hombre*, de modo genérico, un tanto más peculiar: varón y hembra son, en este caso, productos elaborados en dos actos distinguibles cronológica y sustancialmente. Dicha afirmación se puede confrontar con los versículos 18-24 del segundo capítulo del *Génesis*, de los que se desprende que el varón fue creado con anterioridad a su homólogo. La tierra sigue siendo el componente material en esencia del hombre, mientras que la mujer es creada a partir de una parte de su prototipo masculino: “De la costilla que había quitado del hombre formó Yahveh-Dios una mujer” (Génesis 2, 22). La hembra se intuye necesaria para llevar a cabo el



acto reproductivo junto al varón, pero también se pretende que su existencia sea “como la realización de un deseo ardiente del corazón de Adán y producto de una necesidad natural del mismo [...] para que el hombre fuera en todo perfecto y feliz” (Arnaldich 1958: 141); en atención a lo cual, y sin haberse cometido todavía pecado alguno para su juicio indefinido, la hembra se debe ya al varón, justificándose de tal manera la indisolubilidad del matrimonio y la sumisión de la esposa al marido. Confróntese lo dicho con el siguiente texto:

Todo parece que es perfecto, pero hay un fallo en su obra, pues Adán, a pesar de morar en una mansión paradisíaca, no puede ser feliz, pues *necesita de una ayuda que le complete* y con la que pueda comunicarse. El hagiógrafo, profundo conocedor de la psicología humana, pone aquí de relieve misteriosas tendencias en la naturaleza humana, la atracción de los sexos, el complemento sexual y la vocación del hombre hacia el “eterno femenino” (Colunga 2010: 79).

Y también con este otro:

El modo como se describe la formación de la mujer en el Génesis está destinado a enseñar que en la institución familiar *el marido y padre es cabeza por naturaleza y por designación divina*, y que a él todos los demás miembros deben estar sometidos, puesto que en cualquier sociedad el buen orden requiere una autoridad central (Arnaldich 1958: 152).

(Gustaría que se recordasen aquí dos ideas de suma importancia: la primera, del fragmento de Alberto Colunga, *vocación del hombre hacia el “eterno femenino”*, que entiendo aquí por equivalente a *deseo*; la segunda, del pasaje de Luis Arnaldich, la noción de *autoridad central*, que considero sinónima de *poder*. Dicho queda para una próxima posterioridad argumental: deseo y poder.)

Además del horizonte terrestre legado por el Creador, de una primitiva legitimidad terrenal y de un mínimo rigor científico para con la fisiología humana, el texto sacerdotal asume del misticismo cristiano una igualdad genérica entre el varón y la hembra; el yahvista, en cambio, reclama un estado de las cosas consustancial al dominante existir masculino. Ahora bien, pese a sus respectivas diferencias, se ha de conseguir adaptar las dos fuentes con el fin de advertir ciertas singularidades existentes entrambas. Obsérvense las siguientes puntualizaciones, cada cual a uno de los capítulos:



Dios dijo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, semejante a nosotros, y domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados de la tierra, y a toda la tierra y sobre todos los reptiles terrestres” (Génesis 1,26; versión sacerdotal).

Entonces Yahveh-Dios formó al hombre del polvo de la tierra, insufló en sus narices aliento de vida y el hombre se convirtió en ser viviente (Génesis 2,7; versión yahvista).

Si se escoge la alternativa que ofrece la vía del escrito sacerdotal, comprenderá el lector que, tras la deliberación divina, el creador aprueba con el dictamen *hagamos al hombre a nuestra imagen, semejante a nosotros la concesión al ser humano del predominio sobre las demás especies animales*⁵. El nuevo sujeto es creado a modo de parecido (*semejanza*) a la representación (*imagen*) de la excelencia suprema, como un supuesto inteligente y, por tanto, como un individuo sexuado poseedor de la facultad de discurrir. Cabe destacar, de nuevo, que la letra sacerdotal expresa con el concepto *hombre* tanto al varón como a la mujer. Igualmente, si se prefiere el testimonio yahvista, donde en principio solo está expreso el varón, se descubrirá, con el concepto *aliento de vida*, la entrega a este de la formación y organización intelectual (*alma racional*) que lo elevará a creación sublime; y la hembra, después realizada a partir del anterior, heredará asimismo la potencia cognoscitiva. Sobre este fondo resulta imprescindible certificar que la labor de la inteligencia –como decía, *alma racional*– es “crear posibilidades deseables” (Marina 2009: 86). Decía más arriba que, para alcanzar la igualdad asexual, no debería ser un impedimento el orden de la producción o la elección de los elementos utilizados. Si en este segundo capítulo el Uno, considerado *poiesis* divina, y la Otra, *mimesis* del primero, se equivalen como seres dentro del marco de la Creación es precisamente porque se asemejan a la imagen espiritual de Dios, esto es, son individuos interiormente colmados de alma: sujetos con el fin primero de completar sus cuerpos naturales y organizados otorgándoles su propia esencia

⁵ Max Scheler, sobre la idea del “hombre”, opina: “El cristianismo, con sus doctrinas del dios hombre y del hombre como hijo de Dios, representa, en conjunto, una nueva exaltación de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo: piense el hombre bien o mal de sí mismo, atribúyese aquí, como hombre, una importancia cósmica y metacósmica, que nunca el griego y el romano clásicos se hubieran atrevido a atribuirse” (Scheler 1969: 13).



como entidad definitoria (cf. Aristóteles 1978: 412 b y ss.). A simple lectura, y tomando el intelecto como base, tanto el hombre como la mujer parecen corresponder a un parecido nivel jerárquico de existencia. Pero incluso ahora la más primordial de las divisiones sigue ejecutándose con pérfida matemática: el efecto acontece a modo de compensación espiritual entre el principio judío macho, *nefesh*, y el principio judío hembra, *chajah*, confrontándose a las tendencias de lo celestial y terrenal, lo superior y lo inferior, el entendimiento, él, y la pasión, ella. Sobre el tema cabe reseñar a Carl G. Jung por la opinión que posee sobre la personificación del inconsciente: en el varón, el “ánima”; en la hembra, el “ánimus” (cf. apartado 5). El porqué de entre los sexos uno deviene superior al otro en determinadas sociedades después de indicar que el *Uno* y la *Otra* son, sino iguales, parecidos, puede ser un interrogante de fácil resolución naturalista, si tenemos en cuenta nuestra porción de animalidad; no así para la rama filosófico-antropológica, que tantea los remedios en la explicación de los mitos, justificaciones para una memoria primigenia que se asume extraviada en la dilatada cronología del ser humano.

Supuestos acontecimientos que cambiaron el curso de la historia necesitan de la invención tradicional para definirse en el ahora de un determinado grupo comunitario: el paradigma del matriarcado establecido antiguamente en el pueblo licio responde al mito de cómo Belerofonte expulsa a las amazonas y el posterior castigo divino infligido sobre los habitantes de Heraclea (Bachofen 1992: 72 y ss.); el patriarcado hebraico, otro ejemplo, y de más interés para el estudio, tiene sus cimientos en las míticas narraciones genesíacas, que dotan de valores negativos a la figura femenina. No pretende el autor del artículo exponer juicios de valor, propios o foráneos; sí, en cambio, mencionar una idea referida por el crítico alemán Walter Benjamin y que servirá de *quid* al presente estudio: “el mito es un instrumento de opresión” (Petit 2000: 46. Citado por Fuentes 2009). Esta concepción del relato tradicional responde al ejercicio autoritario de algunos verbos que la representan: someter, sujetar, humillar. Una vez que se dispone del mito –o sea, la exigencia extrema– se puede llevar a cabo el fragoso emprender del futuro pretendido. En este caso, la sociedad occidental ha canalizado del hontanar bíblico la tradición misógina que la define en su presente. Lo nocivo de estas aguas reside en la posibilidad (efectuada) de su estancamiento, que genera en el pensamiento colectivo de tal sociedad unos valores radicalizados.



Sobre estos matices arraigados en la intolerancia del género y aún florecidos en la actualidad se exponen, durante el primer tercio del XX, las siguientes palabras:

“Esa intimidad que vamos a llamar “mujer” se nos presenta desde luego como una forma de humanidad inferior a la varonil. En un tiempo como el nuestro en que, si bien menguante, sufrimos *la tiranía del mito “igualdad”, en que dondequiera encontramos* la manía de creer que las cosas son mejores cuando son iguales, la anterior afirmación irritará a muchas gentes”⁶ (Ortega y Gasset 1957: 179).

Esas *gentes*, multitud a la que atañen Lilith y Constanza, promueven las pasiones que el hombre (humanidad) comparte en contra del impuesto dictamen masculino. “Lo que le falta a nuestra cultura moderna son mitos y rituales con los que dotar de significado a la vida de la mujer, aparte del que ya tiene en relación al hombre, sea su padre, hermano o marido” (May 1992: 268). Si, como bien apunta José Luis López Aranguren, “la cultura occidental es, desde sus raíces mismas, cultura masculina” (López Aranguren 1973: 95), la responsabilidad de Lilith, como mito, será recoger del venero matriarcal agua suficiente para verter en la tierra yerma del patriarcado. Para ello deberá rebelarse, como ritual, ante la figura varonil que la supedita; es decir, promover desde el mismo principio de los tiempos la desobediencia de la mujer hacia el excesivo impuesto por el mandato marital; conseguir que afluyan demás mitos –entiéndase la figura de la *femme fatale*–, inéditos en la inmediatez que presuponga la planificación varonil. Sobre la realidad enfrentada entre lo masculino y lo femenino, Dorothy Leight Sayers declara:

Lo primero con que tropieza el observador superficial es que las mujeres no son como los hombres. Son “el sexo opuesto” (¿por qué “opuesto” lo desconozco?; ¿cuál es el “sexo vecino”?). Pero lo fundamental es que las mujeres se parecen más a los hombres que *nada* en este mundo (Laqueur 1994).

La nada de Sayers mantiene cierta aproximación con la *nada* que propone Vincent Descombes (recuérdese la cita en la parte II del artículo): si el hombre

⁶ En la décima edición de Alianza Editorial (2010) la parte subrayada aparece suprimida. Por su contenido original respecto a la información necesaria para mi trabajo, he creído conveniente citar la edición antigua y no la moderna



es creación *ex nihilo* (de la nada) por “ser diferente a todo lo que ya se había visto”, la mujer, por parecerse “más a los hombres que nada en este mundo”, en consecuencia ha de ser distinta a lo ya existente, en atención a lo cual y teniendo en cuenta el parentesco que guarda con el varón, ¿por qué ha de ser inferior a este, una postura tan defendida todavía?⁷ De la misma manera que lo comprende la humanista británica se podrá decir, anteponiendo y posponiendo conceptos –sin llegar a provocar un cambio trascendente en el significado–, que los hombres son el contrario de las mujeres y que, aun con todo, ellos se parecen más a ellas que cualquier otra entidad existente. A favor del que lee, el autor requiere de palabras ajenas para responder con precisión a tan timorata dificultad de entendimiento colectivo: “no somos idénticos, pero sí podemos ser iguales” (Posadas & Courgeon 2004: 20). En su continua evolución el hombre puede hacerse a imagen y semejanza de la mujer; el *uno* a partir de la *otra*, y viceversa. Recuérdense los versos de Octavio Paz, propicios para a la causa:

El hombre está habitado por silencio y vacío.
 ¿Cómo saciar su hambre,
 cómo poblar su vacío?
 ¿Cómo escapar a mi imagen?
En el otro me niego, me afirmo, me repito,
 sólo su sangre da fe de mi existencia (Paz 1960: 180).

La identidad del *uno* respecto a la *otra*, o de la *una* respecto al *otro*, se define en cuanto *ser* respecto a sí mismo, lo cual quiere decir:

respecto a los impulsos y propiedades que percibe en sí mismo y también con respecto a sus semejantes, los demás hombres [humanidad], ya que el modo de tratarlos dependerá de lo que piensa acerca de ellos y de lo que piensa acerca de sí mismo (Gehlen 1980: 9 y ss.).

La contrariedad abocada a este *ser*, resistente a todo ejercicio de alteridad, radica, como ya se ha visto, en el impedimento ontológico prorrogado desde los orígenes de la creación hasta el binomio espaciotemporal de la narración novelesca, que convierte a uno y otro ser humano en identidades sexuadas no

⁷ Cf. Ortega y Gasset 1957: 179-181. “En la presencia de la Mujer presentimos los varones inmediatamente una criatura que, sobre el nivel perteneciente a la humanidad, es de un rango vital algo inferior al nuestro”.



comparables. En *Deseos*, Consuelo alude inconscientemente a dicho *problema* cuando refiere las siguientes palabras de don Germán: “Y para colmo usted es “de fuera”, y es joven y es mujer; por eso acaban viniendo a verme a mí, que soy viejo y hombre y de pago” (Mayoral 2011: 34). ¿Dónde queda, pues, la igualdad de derechos que otorga, directamente, el texto sacerdotal del *Génesis* o, indirectamente, el texto yahvista? Hasta nuestro presente hubo búsqueda, pero no resultados. Así se fomenta la desobediencia (1), la insubordinación adánica en el Paraíso terrenal, con Lilith, y en la España del veinteno, con Constanza: “Si yo llegase a casarme lo haría con separación de bienes y protegiendo bien mi dinero, faltaría más...” (Mayoral 2011: 206); en oposición al acatamiento conyugal de la primera madre Eva y demás y consecuentes modelos suyos: “Esforzándose en adquirir instrucción para no dejar mal a su marido [...] Por eso a veces te da pena de ella, de su vida que te parece falsa, en cierto modo impuesta por tu padre” (Mayoral 2011: 162 y 164). Y de ahí, también, el abandono (2), respectivamente la huida hacia el litoral endemoniado del mar Rojo y el divorcio consumado tras un fallido desposorio: “Jeremy fue para mí sólo un medio para conseguir la independencia, para situarme socialmente donde quería estar y ser yo la que eligiese. [...] Ahora soy una mujer libre e independiente” (Mayoral 2011: 202 y 204); situación contrapuesta a la pasividad emocional exterior en la mayoría de las mujeres: “Veo, escucho y callo” (Mayoral 2011: 263).

En fin: someter, sujetar, humillar, acciones que establecen la veracidad de un dominio del que se requieren dos personalidades opuestas que mantengan ese vínculo sexualizado entre el poder y la sumisión: el dominante y el dominado.

En el poder se experimenta la realidad como libertad, como apertura de posibilidades, como acontecer real, dinámico y expansivo. ¡Cómo no vamos a deseárselo! La impotencia se vive en cambio como ausencia de posibilidades, como obturación, como angustia (Marina 2010: 18).

Ya patentada la dualidad erigida por el mito, que afluyan ahora sus resistencias: la indignación, la rebeldía; la sublevación como ritual –mito transformado en acción– de las adeptas al *modus operandi* de Lilith. José Lorite Mena lo manifiesta del siguiente modo:

Ahí es instalada la mujer con su desconfianza hacia su sexualidad –una instalación primigenia, instrumental y verbal–: en la ignorancia



de su ser y en la posibilidad de desobediencia que arrastra su diferencia. Un no-ser (ignorancia) y un no-poder (desobediencia) que en sus reversos constituyen el ser y el poder de la mujer, concentrados en su dimensión más íntima y más alterante: su sexualidad (Lorite Mena 2010: 104).

4 Madre y Prostituta: Dos Españas en relación con la Mujer

Al comienzo he apuntado que la línea teórica a seguir en el estudio es aquella que se principia desde lo lúbrico, método disuasorio al que se aferra el modelo *femme fatale*. En ese sentido, se antoja necesario definir lo sexual en cuanto a práctica erótica se refiere. Un válido esclarecimiento sobre tal noción está convenientemente determinado, aun con el paso de los años, los estudios y los tópicos, en la obra freudiana *Introducción al psicoanálisis*:

[...] podría calificarse de sexual todo lo referente a la intención de procurarse un goce por medio del cuerpo y, en particular, de los órganos genitales del sexo opuesto, o sea, todo aquello que tiende a conseguir la unión de los genitales y la realización del acto sexual (Freud 1917: 326-327).

No obstante, esta concupiscente efervescencia de deleite físico es, ante todo, un accidente racional en la conciencia del ser humano:

Sólo los hombres han hecho de su actividad sexual una actividad erótica, y lo que diferencia al erotismo y a la actividad sexual simple es una investigación o búsqueda psicológica independiente del fin natural dado en la reproducción (Bataille 1979: 23).

Siendo así, la actividad sexual simple, cuyo único propósito es la propagación de la especie -según los textos sagrados-, perdería parte de su sentido al pasar a entenderse como mera satisfacción carnal, puesto que el erotismo ejerce como manifestación asociada al amor que rehúye de la obscenidad. En otras palabras, instinto versus deseo. El resultado: la puesta en duda de la importancia que supone en sí el amor conyugal en los textos bíblicos: “Por eso, deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y vienen a ser los



dos una sola carne” (Génesis 2, 24). Este doble sentido en torno a lo sexual será recogido más adelante; por ahora, desviaré este tema para, primeramente, concretar el perfil del sujeto -u objeto- que más interesa aquí.

Si bien existen profundas interpretaciones que ahondan en la interioridad de la mujer, por antonomasia la Eva de un ayer contemporáneo, destaca una deducción entre todas las demás, por escueta y concluyente: “es una matriz, un ovario; es una hembra y basta esta palabra para definirla” (Beauvoir 1949: 67). La mujer a fin de propagar la especie, de transmitir la vida. Este es el efecto de la costumbre, la puesta en marcha de un mito. En relación con este último aserto, Carlos García Gual sostiene que “la tradición mítica es un fenómeno social” (García Gual 1997: 12). Dicha *tradición mítica*, manifestación caracterizada en la efigie de un personaje extraordinario, hace de la figura de Eva la encarnación del cometido de su existencia. Ya se ha dicho de ella que representa la forma sustancial de la vida, y lo confirma el acervo hebreo personificándola en la imagen de lo fértil, el comienzo de un todo cuyo propósito divinizado será multiplicar por generación su especie. Pero tan solo es, como personaje, la consumación de un longevo desarrollo mitológico. El fundamento de esta figura se principia en la religión asirio-babilónica:

Inanna is, of course, the most important goddess in the Mesopotamian pantheon and she has the greatest number of myths surviving about her of any of the goddesses. She is most famous as the love goddess, goddess of sexual procreation of humans and animals, but she also features as the great warrior goddess. In Akkadian literature, she is known as Ishtar. In semitic times, Ishtar, the “Great Goddess”, takes over the roles and attributes of a number of other major goddesses, such as the mother-creatix Nintu/Mami, and her name comes to be used generally to mean “goddess”. The process of the exaltation of the goddess seems to be evident already in Sumerian literature (Penglase 1994: 15).

Por su parte, los cananeos rendían culto a una diosa, en esencia, de muy aproximativas cualidades a Inanna:

En Sidón una diosa importante era Astarté, cuyo culto llevaron los fenicios a Occidente. [...] fue la gran diosa de la fertilidad humana, animal y vegetal, del tipo de la Inanna de los sumerios, de la Ishtar babilónica y de la Isis egipcia. También tenía carácter funerario. Se



la menciona en el antiguo testamento bajo el nombre de Ashtoret, abominación de los sidonios (Blázquez et al. 1993: 135 y ss.).

Aunque todas competen a comparados colectivos celestiales, lo cierto es que Inanna, Ishtar y Astarté pueden ser reconocidas, en cuanto representación de lo natural y lo fecundo⁸, con la Eva bíblica, *madre de todos los vivos*. Tal comitiva de personajes análogos sirve para destacar la imagen hacia los que se advierten concitados por el tema tratado: Lilith. A propósito de todas ellas, seguiré con la puntualización mujeril.

La anterior definición que señalaba respecto a la hembra hoy día solo trasciende en lugares donde la voz de la mujer se imposta en el silencio que impone el miedo escénico, físico y moral frente a lo masculino: por ejemplo, en la Francia moderna de los ya citados pensadores Simone de Beauvoir y Georges Bataille; o también en los Estados Unidos del hispanista Waldo Frank. Este último sostiene que “en cada pueblo activo hay en realidad una forma permanente de imperfección espiritual”, y, centrándose en estas dos sociedades que a las que se aludía, prosigue:

El alma del francés es parte de un alma social. [...] De este conocimiento nace el automático fluir de la energía individual en los canales sociales, lo cual se equilibra mediante el carácter impersonal de la nación francesa [...] y esto es lo que hace permanentes las acciones separadas del individuo y de la nación; la necesidad que cada uno tiene del otro y el recíproco fluir de la energía (Frank 1927: 215).

He aquí el caso de Estados Unidos. El emigrante, al perder la tierra madre pierde la integridad que adquirió en la participación de la vida de su patria. Al hacerse americano adopta el estado incompleto de América, a la que inyecta su inestabilidad y el estado incompleto de América, viene a ser el estado incompleto y también su necesidad (Frank 1927: 216).

⁸ Estas diosas no solo representaban el carácter productivo de la naturaleza; también simbolizaban el amor pasional. De entre los dioses mesopotámicos, Ishtar “era la más contradictoria y propicia para ser confundida con otras deidades femeninas secundarias” (Prada 1997: 40-41). De ello se dará cuenta en líneas posteriores.



El principio generador de la sociedad francesa consiste en avivar el fragor de la batalla que libra consigo misma; el de la colectividad estadounidense, en inventarse desde el conjunto, contradictorio muchas veces entre sí, que la conforma como nación. Se trata de procesos que dinamizan el existir de sus respectivos residentes, franceses y estadounidenses en estos casos. Pero, ¿qué ocurre con el pueblo español? ¿Cuál es el carácter íntimo de sus habitantes autóctonos?

No puede negarse la evidencia histórica que hace de España un estado de considerable usanza religiosa, así que no es de extrañar que el poder público esté aún altamente influenciado por el clero: “una ciudad [Brétema] con obispo, seminario y catedral, aquí o te casas por la Iglesia o vas listo” (Mayoral 2011: 184). Consciente del dominio religioso, el pueblo español de la época, y de la novela, obvia tal estamento público en su vida social, “él [Germán] no había pisado una iglesia en su vida y bastante lo habían humillado para tener que someterse a esa nueva humillación” (Mayoral 2011: 44), mas no el encargo espiritual que tal poder profesa: “Se pasa el rosario de una mano a otra, frotando las cuentas, estrujándolas. Se acerca el crucifijo a los labios y lo besa. Se santigua” (Mayoral 2011, 280). La idea occidental de *madre* viene determinada por fundamentos católicos, los cuales ya no expresan sobre tal concepto un símbolo; sí, en cambio, una realidad histórica (Chevalier & Gheerbrant 2007: 674). Entiéndase así: actualmente no se concibe el cristianismo como una convicción religiosa, sino como una moralidad conveniente. Se ha pasado de forjar el mito a escenificar el ritual. Por tal motivo la mujer española todavía se cree una *matriz*, un *ovario* que fecundar, “lo que más desea en la vida es tener un hijo” (Mayoral 2011: 62), y se ve obligada a acarrear debidamente con las consecuencias:

La mujer española es pragmatista en amor, lo cual es para ella solo el medio de criar hijos en la gracia de Cristo. [...] La ciencia sexual de la mujer francesa y de la mujer americana es una perversión desconocida y sin objeto para la mujer española, que lleva sobre su cabeza una corona invisible de poder maternal (Frank 1927: 221).

Cotéjese esta cita con el principal pensamiento que sustenta la jornada de soliloquios en Amalia durante la narración de la obra, aquel que refiere al amor que profesa por Blanquita y a todo aquello que la concierne, sea su estado de ánimo o su carrera académica y profesional. Aunque, a raíz de esto



último, cabe señalar que no todo personaje femenino en *Deseos* acontece experimentador materno; de ser así, solamente Amalia, como personaje de peso, o, en menor medida, Libertad, madre de Inés, resultarían válidas para contraponerse a la protagonista Constanza. El contrario que trate de imposibilitar los logros de la empresa de esta como *femme fatale* no debe corresponder a unos pocos individuos, sino a una desmedida magnitud mitificada: para el caso, la sociedad peninsular, reducida a su historicismo cristiano. Del mismo modo, Lilith no es juzgada únicamente por resistirse a la palabra del varón; se la vitupera por incumplir la palabra de Dios. A esta razón, Jung presenta la madre como “una divinidad del destino” e indica:

Es símbolo del inconsciente colectivo, del lado izquierdo y nocturno de la existencia, la fuente del agua de la vida. La madre es la primera portadora de la imagen del ánima, que el hombre ha de proyectar sobre un ser del sexo contrario, pasando luego a la hermana y de ésta a la mujer amada (Cirlot 2007: 298).

En la novela, los personajes de Amalia o Libertad abanderan el hado de la *mujer-matriz*; en actitud contraria, siempre por boca de los demás, se posiciona Constanza, pues mayormente se ignora su pericia materna. A lo sumo algunos personajes le descubren al lector la confirmación del hecho, “quizá tenía que ver con aquel hijo que vivía en el extranjero y que sólo una vez apareció por Brétema” (Mayoral 2011: 17), hasta que la propia Constanza alude a su vástago en un intento de reconciliación espiritual con su difunto marido, “Hermes no sabía que mi hijo era suyo, ¿para qué iba a decírselo? No quería atarlo a mí por nada que no fuese el cariño. [...] yo no quería que mi hijo fuese un bastardo” (Mayoral 2011: 198). En los márgenes del mar Rojo, a un tiempo que rendida a la perversión endemoniada, Lilith engendra su descendencia mientras Yahvé, a modo de castigo, tras quedar Adán desamparado, acomete en ejercicio inmolador contra todo ser nacido cercano a esas aguas. Desde entonces, la primera mujer del mundo vindica su memoria parturienta estrangulando a los recién nacidos mortales, por lo que se le confiere una total inclinación a la esterilidad. Lilith reniega de la creación, de su productividad connatural, y así mitifica su identidad malvada frente al porvenir de la segunda mujer y de sus herederas. En Brétema, lejos de la ficción localizada en el Antiguo Oriente, se reitera el hecho pasado: a ojos de la sociedad Constanza repudia la interpretación expuesta por Beauvoir; impugna así la palabra de Dios, carácter del pueblo español, y se afirma sucesora



de la diablesa hebrea, enemiga de los partos (3). Una “madre terrible”, según el psicoanalista suizo: el aspecto cruel de la naturaleza, su indiferencia con el dolor humano. Es, en cierta medida, una Lamia moderna, criatura clásica que, enloquecida por la muerte de su retoño a manos de Hera, usurpaba a los niños para luego chuparles la sangre.

Algo más. La exigencia social en pro de la maternidad no exime a la mujer, igual que al hombre, ambos como animales racionales, de abandonarse al deseo sexual antes definido en palabras de Freud. Este dato parece confirmarse en muchos pasajes de *Deseos* donde los dos seres sexuados disfrutan, el uno a través del otro, de la experiencia erótica. Nos interesa destacar el regocijo carnal por parte de la mujer en la novela con dos ejemplos expresados en palabras de Inés, el primero, “Eres tú quien lo abraza y no le dejas ponérselo, y le dices: ¡déjalo, ven, ven ya! [...] a ti te da calor por dentro cuando hablas de él, algo que te sube desde las entrañas, desde el sexo” (Mayoral, 2011: 166-167); y, el segundo, de la misma Constanza, “Yo te miraba y me moría de gusto, y me bastaba con acariciar tu cuerpo desnudo para excitarme hasta el orgasmo” (Mayoral 2011: 274). El deseo sexual es una manifestación específica en el ser humano. La libido actúa en el individuo sexuado de la misma manera que lo hace el instinto en el animal irracional. Acerca del tema, Gonzalo Rodríguez Lafora, neurólogo y psiquiatra español de la primera mitad del siglo XX, indica:

Esta satisfacción [el sexo] es un impulso de placer que eleva el goce de la vida y le da a ésta un contenido y una finalidad de carácter social, esto es, de unión de dos seres independientemente del deseo de reproducirse. Lo que mueve a los novios al matrimonio no es la finalidad consciente de reproducirse, sino el deseo violento de poseerse (Lafora & Comas 1967: 66-67).

Por lo claro: antes que el impulso reproductivo nos es dado el deseo erótico. En este preciso punto del escrito he de recuperar el concepto de “posibilidades deseables” al que aludía Marina, a fin de relacionarlo con el “deseo violento” que presenta Lafora, sin olvidar el intento de argüir esa suerte de entusiasmo bifurcado que es la sexualidad y que prometía reemprender líneas más arriba.

Respecto a lo sexual, es necesario diferenciar entre el instinto y el deseo. Mencíonese el *instinto* como referencia a la causa atribuida a un acto que cede a una razón profunda, sin que se percate de ello quien lo realiza. Se asemeja



a lo que los psicoanalistas entienden por pulsión. El instinto, como reacción animal en el hombre, conduce de llano a la apetencia, movimiento natural que inclina a desear algo, pero, repito, de forma inconsciente. Del *deseo* dígame que entraña la tendencia afectiva hacia cualquier apetencia, eso sí, ahora con conocimiento de lo que se quiere, ya que el ser humano alcanza a raciocinar sus propias pasiones. El deseo procurará desembocar en una sensación agradable producida por la realización de lo que gusta o complace: el *goce de la vida* al que se refería Lafora. En este trabajo no se aludirá al instinto maternal, pues no cree el autor, después de ciertas lecturas, que la mujer esté altamente influenciada por el afán biológico de ser madre:

La vocación maternal es, sin embargo, un modo de ser, un modo de ser-en-el-mundo, una forma de existencia que se desarrolla a partir de una disposición general bajo el influjo del contorno. Por lo tanto, no creemos que la vocación maternal sea innata (Buytendijk 1970: 327).

Más bien, como ya se ha dicho, la experiencia materna parece estar más cerca de ser una *moralidad conveniente* que de un sino prefijado. En cuanto al deseo, otros autores sostienen acertadamente que, “tanto en el recuerdo como en la fantasía, se trata de algo que falta ahora: la falta indica su ausencia y el ahora su presencia” (Ojeda 1998: 10). El placer que se espera es una culminación, y el itinerario hacia ella, una necesidad anhelante; por lo que el inicio a tan impulsivo recorrido ha de intuirse como un vacío presencial. Si el deseo es carencia, se puede llegar a entender que alguien se sienta ávido de algo cuando cree poder colmar con esa motivación un vacío en su existir. En lo sexual, el impulso es una reacción natural; el deseo, una necesidad de poseer, una exigencia de tener en su poder algo, a sabiendas que ese poder “es la capacidad de hacer real lo posible” (Marina 2010: 13).

Hombre y mujer se descubren redituados en *posibilidades deseables*, el uno para la otra y al contrario, pero no con el mismo beneplácito entre sí. La causa nuclear de la presente contrariedad viene siendo comentada desde las primeras páginas de este trabajo. La correlación entre el varón y la hembra, la dependencia afín que se establece en ellos imprescindible, está condicionada por los aspectos mitológicos por los que creen estar punteados en el eje de coordenadas que supone la tangible realidad. Cuando se declara la expresión *aspectos mitológicos* se alude, eufemísticamente, a los aspectos de poder, a una miscelánea de posibilidades tomadas por el varón, el *Uno* de la producción divina, sujeto activo en la realidad. Su compañera femenina, la *Otra* en la



concepción cristiana, reproducción del varón, se ve pospuesta. El hombre, que tiene poder para ejercer tal ensayo, en una prueba de alteridad negada delimita a la mujer a partir de la distinción, la condiciona después y acaba por convertirla en un ser impuesto, en un objeto de naturaleza pasiva. Respondiendo a dicha interpretación, la incumbencia usual de la mujer-objeto consistirá en la dependencia ordinaria en torno al hombre-sujeto. “La mujer tradicional no se concibe si no es en función del varón”, concluye Octavio Fullat. Resumiendo: la travesía emocional hacia el goce da comienzo con una involuntaria apetencia a la deriva de una suave corriente, más torrenciosa a medida que crece el caudal inexorable del deseo, y que afluye en la vastedad del poder, con el que se intuyen posibilidades que acaban por reafirmarse en hechos consumados, placenteros. Un trayecto emprendido exclusivamente por el varón; repito, sujeto activo de la realidad social y alienador de otro sujeto distinto a él, la mujer, cosificada esta para la incumbencia del anterior.

¡Que no descuide el que lee que toda la explicación expuesta hasta ahora gira alrededor de lo sexual! En consecuencia, si la mujer es reducida a simple cosa, uno de sus usos finales como objeto en propiedad de la personificada masculinidad será el de producir un efecto deleitoso en ese mismo carácter sexuado.

En principio, un hombre puede tanto ser el objeto del deseo de una mujer, como una mujer puede ser el objeto del deseo de un hombre. Sin embargo, la manera de proceder en el inicio de la vida sexual es, la más de las veces, la búsqueda de una mujer por un hombre (Bataille 1979: 183).

El hombre se sabe dominador ante la mujer una vez comenzada la reciprocidad erótica, pero esta singularidad suya esconde una contrapartida. He aquí la paradoja: la mujer depende del hombre, por imposición; pero el hombre, para su sorpresa, se descubre auxiliar de la mujer al precisarla como vía hacia la propia complacencia. “Mientras que los hombres toman la iniciativa, las mujeres tienen el poder de provocar el deseo de los hombres” (Bataille 1979: 183). Porque las aguas del deseo y las del poder no son limítrofes; son corrientes que convergen en mutua confluencia hasta desembocar en un mar de gratas emociones. El hombre es el sujeto que surca esa plétora de caudal anhelante, pero es la mujer, aun cosificada, quien conoce la sinuosidad impredecible de los meandros.



La relación entre poder y sexo constituye una de las narrativas básicas de la humanidad, mucho más sutil que lo que algunos discursos feministas dicen. Es innegable la situación de dependencia y servidumbre que ha sufrido secularmente la mujer y sigue sufriendo en algunas culturas. [...] Esta dominación se basaba en dos prejuicios: la mujer es peligrosa y la mujer es incapaz de controlarse. ¿Por qué es peligrosa? Porque tiene mucho poder. Lo recibe de su relación con fuerzas naturales y telúricas. La vida y la muerte (Marina 2009: 164).

No obstante, cabe cuestionarse: ¿es toda mujer, en la novela *Deseos*, consciente de este aspecto, sabedora de la contingencia encarnada en su ser femenino capaz de controlar al supuesto sujeto activo? La respuesta viene siendo afirmativa desde sus orígenes, pero por miedo o por cometido moral —que viene a ser lo mismo— la mayoría de ellas no pretende consumir dicha aspiración. En la vida real, son unas pocas las que exceptúan lo general; aquellas que, competentes ante la gran empresa que supone desmitificar al varón, reconocen en sí su índole implantada de objeto sexual.

Arrebatarle el poder al hombre significa, como apuntaba a comienzos del artículo, someterlo *de manera erótica* para así *desviarlo moralmente*; llevar a cabo el mito de la *femme fatale*, ritualizar las instrucciones de uso. “La “liberación femenina” va a consistir en buena parte, según parece, en la promoción de la mujer a sujeto sexual” (López Aranguren 1973: 81). Dada la teoría y efectuada la práctica, los efectos colaterales se suceden de inmediato: la sociedad, esa desmedida magnitud mitificada en la venerada cristiandad peninsular que ve en lo erótico y en lo sexual sinónimos de la pornografía y la obscenidad, intentará importunar a las intrépidas con el maltrato; lo más habitual en ello, la difamación bajo el concepto de *puta* (4): “A la familia le jodió que el viejo se casase y echaron a rodar esa bola de que era una puta de lujo” (Mayoral 2011: 67). El pueblo de Brétema, reflejo ficcionado de la realidad, tampoco anda falto de motivos para increpar al personaje de Constanza por su probable pasado turbulento:

[...] lo que nos contó fue que su madre era una madame y que cuando Constanza tenía diecisiete años la empujó a la cama de un capitoste del régimen para evitar la purga por sus simpatías hacia la República. Y que, a partir de ahí, la chica se las bandeó sola para sobrevivir entre tiburones (Mayoral 2011: 134).



Una vida pretérita que, de nuevo, la misma Constanza se encarga de reafirmar: “Nunca le perdonaré a mi madre que me empujara a su cama para salvarse ella” (Mayoral 2011: 201).

La sociedad española reclama por la figura materna, pieza indiscutible en el arquetípico matrimonio sagrado. Este clamor insistente será escuchado por la mayoría de las mujeres que, en su conjunto, como subgrupo en la jerarquización impuesta de la raza humana, verá con malos ojos a las pocas que incumplan su “cometido” innato y moral para con lo ideal de su persona feminizada; o sea, las prostitutas. En cuanto al celibato femenino, se explica en parte en la superabundancia de mujeres y en ningún caso se entiende como motivo de insulto. En cambio, entre todas ellas, la que escoja el camino de la prostitución será juzgada por las demás con violencia marginal: “la viuda alegre, menuda zorra” (Mayoral 2011: 44). A Lilith se la reconoce como “la enemiga de Eva, la instigadora de los amores ilegítimos, la perturbadora del lecho conyugal” (Chevalier & Gheerbrant 2007: 647), contando además que “tipifica las mujeres cananeas adoradoras de Anat [la Inanna sumeria], a quienes se permitía la promiscuidad prenupcial” (Graves & Patai 2012: 80). Astarté, también Inanna o Ishtar, era idolatrada en ciudades como Tiro y Sidón, actual Líbano, como si de la Afrodita griega se tratase, y su culto iba unido con la prostitución sagrada (Blázquez et al. 1993: 137). La liturgia que practica Constanza no se debe a ningún dios, sino a ella misma como sujeto, como individuo que se propone sobrevivir en un ámbito desfavorable. Nada tiene que ver la prostitución sagrada, ejercida por sacerdotisas que ritualizaban esta práctica a favor de la fecundidad anual, con la prostitución profana, fundada en la Antigua Grecia.

La prostitución, partiendo de un hecho biológico, es transformada en un fenómeno social en virtud de determinados condicionamientos económicos, culturales, religiosos y políticos. Y sobre todos ellos un denominador común, la prostitución como una forma simple y primitiva de la lucha de la mujer por su subsistencia (Santamaría et al. 1988: 11).

Un problema se supera adquiriendo conciencia de él, y la subsistencia de Constanza, forzada por las recientes circunstancias de la situación nacional, consistirá en explotar eróticamente sus atributos femeniles hasta llegar a convertirse en lo que José Antonio Pérez-Rioja entiende por la personificación de la mujer-máquina, artificial, mecánica y mortífera: “Si no lo es [puta], lo



ha sido, y no seré yo quien se lo reproche, cada uno se arregla la vida como puede” (Mayoral 2011: 134); para finalmente alcanzar sus objetivos: “Era ella la que abandonaba a un amante para irse con otro más rico o más poderoso, cosa que me parece un rasgo de inteligencia” (Mayoral 2011: 134). Se puede admitir, finalmente, que en la España del siglo XX conviven “dos clases de mujeres: la madre y la prostituta”, la Eva y la Lilith modernas, en un intento de contentar la existencia del hombre (como asegura Arnaldich) con los pertinentes medios, que, como en toda dualidad, difieren:

En su mujer [el esposo] busca el refugio del espíritu y en la prostituta el alivio del deseo. La prostituta española, con la cruz sobre el pecho, es la menos mercenaria y la más femenina. Es dulce y maternal; tiene conciencia de su pecado, y el que besa sus labios, besa misericordia. [...] La esposa española sabe que existe la prostituta y la tolera, porque proporciona al marido una huída de los castos rigores de la familia y de la iglesia, hacia la anarquía del afecto desordenado y de la piedad cristiana. La prostituta hace menos ardua la misión de la esposa (Frank 1927: 222–223).

Ambas mujeres se saben necesarias en el existir del varón hispánico; de ahí que el artesano carpintero del pueblo, esposo de Amalia y amante por un día de Constanza, como interpretando las palabras del ensayista norteamericano, explote de júbilo en horas de trabajo y exclame: “Eres un hombre con suerte, Dictino. ¡Qué mujer doña Constanza! ¡Y qué mujer la tuya, tu Amalia!” (Mayoral 2011: 156).

5 Conclusión: La Erotización Patológica

No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él; porque todo lo que hay en el mundo -los deseos de la carne, los deseos de los ojos y la jactancia de la opulencia- no proviene del Padre, sino que procede del mundo (Juan 2, 15-16).

Del orbe pecaminoso al que refiere San Juan en la primera de sus cartas ya se ha declarado en este artículo: de las ansias carnales, la exaltación de la libido; de la desmesura en la vanagloria de bienes, el poder sobre *el otro*. Es



el deseo de los ojos lo que queda por investigar, la mirada afanosa de alguien en alguno. De igual forma que la acción deseosa o la dirigente, el mirar se entiende como un efecto relacional entre dos elementos. Uno desea mientras que otro es deseado, y hay quien domina cuando un segundo obedece. “La mirada aparece como el símbolo y el instrumento de una revelación. Pero, más aún, es un reactivo y un revelador recíproco del que mira y del mirado. La mirada del otro es un espejo que refleja dos almas” (Chevalier & Gheerbrant 2007: 714). El que mira, como el que lee, extiende su curiosidad, su yo interiorizado, en una búsqueda de entendimiento que va más allá del que se pueda tener propiamente: es tantear un yo exteriorizado en aquello que le rodea, en el otro, en el texto. Mirar significa abarcar todo cuanto se pueda y se quiera conocer para después reconocerlo en uno mismo; como si se tratara de un acto comunicativo particularizado. A la vez, lo mirado se puede ver reconocido en la observación del que mira; se da entonces un intercambio de correspondencia absoluto. La necesidad de poseer viene determinada por el deseo, que ha de percibirse a través de los sentidos más básicos del ser humano; y el ojo, física representación de la mirada y universalmente considerado símbolo de la percepción intelectual, incitado por las órdenes del yo interior, filtrará su luz deseosa en un blanco atrayente con tal de poseerlo. Una actividad, esta, del todo combinatoria con la propiamente erótica. Si la unión entre ambas fuera factible el sentido de la visión no obstaría, sin embargo, que los demás sentidos ejercieran también una fuerza magnética sobre la posible consecuencia posterior deseada. Aparece un ejemplo en la novela, cuando una de sus protagonistas confiesa que “sólo aquella vez olía a sudor, pero era un sudor de persona limpia. A ti te gusta ese olor cada vez más, y con frecuencia le dices que no se lave, que está bien así” (Mayoral 2011: 64). Se trata de una declaración que toma consistencia al compararla con estas otras palabras del ya citado Bataille:

El olfato, el oído, la vista, incluso el gusto perciben signos objetivos, distintos de la actividad que determinarán. Son los signos anunciadores de la crisis. En los límites humanos, esos signos anunciadores tienen un valor erótico intenso (Bataille 1979: 180).

De todos modos, entre los diferentes estímulos sensoriales ninguno de ellos ha sido elevado a percepción divina como se le ha reconocido a la actividad ocular. Generalmente, con esta sensoria mecánica juega su papel la hembra, cosificada en un cuerpo sexuado que el varón se encarga de encumbrar en su



contexto anhelante a través de la mirada. Así, pues, la complexión corporal de la mujer y su ornato es, en ella y por ella misma, una preocupación a la que atender constantemente. En la novela puede atisbarse tal hecho cuando Blanquita se contempla en el espejo y el narrador detalla la exactitud en la abstracción visual femenina, “Se pone de perfil y mete la tripa, comprueba la firmeza de los pechos, grandes y redondos” (Mayoral 2011: 53); o cuando Constanza aspiraba a verse requebrada por la perspicacia del amado, “Era en ti en quien yo pensaba cuando me miraba al espejo antes de salir de casa; tenía que estar guapa por si tú me veías” (Mayoral 2011: 273).

Para desentrañar el cómo de la *femme fatale* se ha de conseguir interiorizar la sexualidad asimétrica entre los varones y las mujeres de nuestro pasado más reciente. Para dar arranque a este reto, el sociólogo Enrique Gil Calvo nos descubre la existencia de una sexualidad biplanar:

[...] de una parte, la sexualidad masculina, incansable devoradora de imaginarias presas sexuales que poder acumular con ostentación fetichista; y del otro lado la sexualidad femenina, ofrecida como forma física y figura visual que se exhibe a la mirada (Gil Calvo 1992: 107).

La recepción visual es admitida por la propia Constanza cuando se revela advertida por la rigurosidad atenta del atisbo ajeno:

Tú eres una experta en interpretar miradas, tú notas la envidia aunque quien mire se esfuerce en disimular, notas el deseo, el odio, la curiosidad malsana, la mirada que busca arrugas, algo que criticar, la mirada que dice “no es para tanto” (Mayoral 2011: 193).

Poco importa cuál de los individuos sexuados, hombre o mujer, recoja la proyección visual de lo que a la vista está; se dirá más, la diferencia entre sexos enriquece los variados puntos de mira, y la protagonista da cuenta de ello: “En la mayoría de las miradas femeninas había envidia, antipatía, desdén. En las de los hombres había deseo, pero también lascivia, desafío o miedo. Eran miradas turbias, sucias” (Mayoral 2011: 202). En el trámite visual son partícipes tanto el que mira como el que es mirado, y si este último repara en la preponderancia que atesora como entidad representante de la curiosidad externa, dada la observación del primero, podrá experimentar íntimamente con este. Lo comprende Constanza, y también los veedores: “Ella es aún muy guapa y ha demostrado que sabe tratar a los hombres” (Mayoral 2011: 133).



Esto no quiere decir que el individuo que se percibe observado haya de experimentar a la fuerza dicha situación; habría que aclarar sus posibles intenciones. En caso de que las albergue, sería correcto hablar de una vanidad palpable que supondría el intento de agradar al observador con medios estudiados. Respecto a la coquetería física de la mujer, Gil Calvo añade:

Las mujeres se arreglan para parecer agradables a la vista y resultar, así, dignas de respeto y estima; nunca, desde luego, salvo obvias situaciones excepcionales, para provocar la excitación sexual masculina. Pero los varones, por completo ignorantes y despreocupados ante la forma en que las mujeres se arreglan, las consumen sin embargo como objetos sexuales visualmente explotables (Gil Calvo 1992: 107).

Son las *situaciones excepcionales* las que configuran la esencia de Constanza y la redefinen como *objeto sexual* a ojos de cualquiera, en hombres y en mujeres, desde su pasado adolescente hasta su presente en *Deseos*. Como mujer fatal aprovecha sus virtudes físicas para lograr determinados intereses que se muestran al alcance: “Era ella la que abandonaba a un amante para irse con otro más rico o más poderoso, cosa que me parece un rasgo de inteligencia” (Mayoral 2011: 134). Esto es: bienes personales a cambio de la explotación visual que incentive el deseo. Por lógica, había de parecer provocativa, seductora; necesitaba resultar atractiva para poder ocupar con competencia la posición que socialmente tenía designada. El producto final es una mujer fetichizada⁹, un sujeto constituido como objeto y ofrecido a todas las miradas: “Me miró con provocación” (Mayoral 2011: 275). Si Lilith representa la ira de las parejas, Constanza, como viene dándose, debe alcanzar el mismo nivel de analogía.

No está de más recordar que el centro de las miradas corresponde a una mujer de extremada belleza pese a su edad, hecho reconocido por sus semejantes: “Es tan guapa, hay mujeres que nunca pierden la belleza” (Mayoral 2011: 60). Estas perciben en Constanza el peligro extraconyugal, desconfianza que se agudiza durante la lectura por su encelada belleza: “Con los hombres,

⁹ Puede resultar de gran interés el estudio que aquí se ha seguido, *La mujer cuarteada. Útero, Deseo y Safo*, en el que Enrique Gil Calvo explica cómo, en un proceso que consta de tres fases -objetivación, significación y reestructuración, el objeto erótico (la mujer) se compone a partir del abuso visual de los curiosos.



en estos asuntos, nunca se sabe. . . Por eso no puede descartarse que Dictino y Constanza. . .” (Mayoral 2011: 74); o por lo sucedido a la denostada protagonista durante su juventud, un notable matiz en la imagen que de ella se obtiene:

Quizá Constanza no fuese puta, pero cambiaba de pareja por dinero, eso es lo que la gente comenta, que desde jovencita tuvo amantes ricos, y que siempre fue ella la que los dejó por otro con más dinero o más poder (Mayoral 2011: 67-68).

Los otros personajes femeninos que se recogen en la novela y que no claudican con el riesgo matrimonial que supone la convivencia con la *femme* erotizada sugieren su figura, desde una distancia terciaria, como viva descripción de la legendaria mujer primera. Por ejemplo, en el discutido desayuno que mantienen las viejas de Silva, una de ellas, Benilde, comenta a las compañeras:

Constanza os parece incapaz de enamorarse. O bien porque la vida la zarandó muy duro y la blindó contra debilidades amorosas, o bien porque es una mujer interesada, que ha utilizado a los hombres para medrar (Mayoral 2011: 135).

cuando, más tarde, añade Ana Luz:

No sabemos casi nada de la vida de Constanza [. . .] pero no encaja esa imagen romántica con lo que sabemos de su carácter: una mujer que se sobrepone al sambenito de entretenida de postín y se convierte en marquesa consorte y respetable viuda (Mayoral 2011: 139).

Sin querer, el conjunto de todas las miradas puntualiza los rasgos que concretan la figura histórica del mito de la *femme fatale*: la seductora diabólica de atractivo irresistible y de carácter mágico-demoníaco, gracias a los cuales puede vincular al hombre de manera erótica y desviarlo moralmente y hundirlo en la desgracia. A fin de cuentas, este es el modelo que define a Constanza, que persevera durante toda la narración novelística; un modelo, ya mentado anteriormente, basado en la erotización del sujeto-objeto.

Véase, seguidamente, una acepción más que ayudará a descifrar la concepción que de la mujer demoníaca se estima, y que confirmará toda notificación anterior expuesta:



[Lilith] no puede integrarse a los marcos de la existencia humana, de las relaciones interpersonales y comunitarias; es rechazada al abismo, al fondo del océano, donde no cesa de recibir tormento por la perversión del deseo que la aleja de la participación en las normas. Lilith es “la faunesa nocturna que trata de seducir a Adán [...]” (Chevalier & Gheerbrant 2007: 648).

Es la personificación carnal de Lilith el peligro constante en la realidad física del hombre, pero tal amenaza parece hallarse instalada también en el mundo de la ensoñación, páramo de interpretaciones simbólicas para Jung. Según él, la interiorización del ser está representada por el opuesto sexual de cada sujeto. A los varones les corresponde el “ánima”, la mujer interior, que aparenta ser “un irreal sueño de amor, felicidad, y calor maternal, un sueño que atrae a los hombres alejándoles de la realidad” (Jung 1969: 178-179). En la historia del pensamiento humano, la importancia de la figura maternal es un hecho ya documentado superficialmente en la parte del trabajo previa a la actual, tan decisiva que, dependiendo de la influencia que ejerza sobre su retoño, adquirirá en el ánimo que posea este un carácter determinado. Si la *imago* materna es un cúmulo de recuerdos agradables, el ánimo se comprenderá henchida de aspectos positivos resueltos en la cuadruplicidad desarrollada por la etapas que conforman el arquetipo de la mujer (Eva, como relación impulsiva; Helena, como relación afectiva; Sofía, como relación intelectual; y María, como relación moral). Si, por el contrario, la idea de *madre* evoca la presencia de lo negativo, el ánimo se verá envuelta en un embrollo de inquietudes y desasosiegos. Puesto que Adán, hombre primero, fue concebido a partir del Verbo, se ha de suponer que tomó a la que debiera haberse convertido en progenitora de sus ascendientes como personificación carnal del inconsciente masculino, al ser el primer amor sensual en aparecer ante él; por lo tanto, Lilith fue entendida a manera de exteriorización espiritual de lo femenino en la condición esencial del varón. Por sus actos de desobediencia, abandono e infanticidio, el perfil de la primera mujer se instaló en el reverso del hombre con la idiosincrasia propia de lo malévolo:

Estos “humores del ánimo” producen una especie de embotamiento, miedo a la enfermedad, a la impotencia, o a los accidentes. La totalidad de su vida toma un aspecto triste y opresivo. Tales estados de humor sombrío pueden, incluso, inducir a un hombre al suicidio y, en tal caso, el ánimo se convierte en un demonio de la muerte. El francés llama a esa figura del ánimo una *femme fatale* (Jung 1969: 178).



El peligro que entraña un ánima de voluntad nociva no se alerta solamente en el yo interiorizado del hombre: este puede proyectar su ánima hacia el exterior y reconocer en una mujer real la encarnación de su naturaleza femenina, lo que lo convertirá en víctima de sus fantasías eróticas y en un ser que, forzosamente, se verá expuesto a la dependencia de esa mujer concreta. Este tipo de hombre, el atormentado por la preocupación a la que se encuentra suscitado a la vez que por la necesidad de fantasear con el deseo irremplazable que supone la mujer fatal, está representado en la novela por Héctor, el último descendiente de una tríada generacional que tuvo en la deseada protagonista cierta compartición emocional en diferentes momentos de la historia novelesca. La locura amorosa que dicho personaje masculino proyecta en Constanza puede cotejarse con la descripción que la épica versada de un aedo clásico dedica a la figura de Ate:

La hija mayor de Zeus es la Ofuscación y a todos confunde la maldita. Sus pies son delicados, pues sobre el suelo no se posa, sino que sobre las cabezas de los hombres camina dañando a las gentes y a uno tras otro apresada en sus grilletes (Homero 2010: XIX, vv. 91-94).

La autora acomoda en la mirada del enamorado el encantamiento de esta diosa, la que “inspira en los hombres la locura y malas decisiones que le llevan a su ruina” (Platón: 233 (nota 82)), para que el lector descubra con este examen la vehemencia en el afecto perturbado de la manifestación interior del sujeto. De Héctor, el que padece más profundamente ese hechizo seductor, pueden extraerse algunas conclusiones para hacer acopio de la adjetivación que se resuelve en Constanza y que evidenciará los principales rasgos de la *femme fatale* lilitiana: ambigua, por su conjunción erótico-materna:

De la pasión a la actitud amistosa, fraterna, casi maternal. Te excitan sus risas cuando, cansado de sus consejos, la cubres de besos, hasta que ella cierra los ojos y entonces sí, entonces se transforma en la mujer que tú deseas sobre todas las cosas. Pero también amas la Constanza tierna que acaricia tu cara y se preocupa por tu salud (Mayoral 2011: 113).

Segura, por la firmeza activa que muestra en presencia del amante, “Constanza va por la vida de triunfadora, por más que ella diga lo contrario” (Mayoral 2011: 116); apática, por el sentimiento de desapego con el que afronta su día a



día, “Te desespera su indiferencia. Indiferencia no es la palabra adecuada para Constanza, quizá lejanía, distancia, serían más apropiadas. Sólo en la cama, sólo en tus brazos la sientes cercana, palpitante y tuya” (Mayoral 2011: 112); indolente, por la impasibilidad hacia los pretendientes, “Los otros hombres que no son más que aventuras efímeras, superficiales, en las que puede entregar su cuerpo, pero en las que su corazón apenas se implica” (Mayoral 2011: 118); y un extenso etcétera de apuntes descriptivos que, junto con los dos pasados amores sepultados, Pedro y Hermes Monterroso, confirman la imagen de mantis religiosa antropomorfa en Constanza.

Bibliografía

1. Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1978.
2. Arnaldich, L. (1958). *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*. Madrid: Rialp.
3. Ausejo, S. de (1970). *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder.
4. Ausejo, S. de (dir.) (2005). *La Biblia*. Barcelona: Herder.
5. Bachofen, J.J. (1992). *El matriarcado*. Madrid: Akal.
6. Bataille, G. (1979). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
7. Beauvoir, S. de (1949). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra, 2005.
8. Blázquez, J.M., Martínez-Pinna, J. & Montero, S. (1993). *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*. Madrid: Cátedra.
9. Bornay, E. (2010). *Las hijas de Lilith*. Madrid: Cátedra.
10. Castilla del Pino, C. (1974). La alienación de la mujer. In Castilla del Pino, C., *Cuatro ensayos sobre la mujer* (pp. 9–51). Madrid: Alianza.
11. Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (2007). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
12. Cirlot, J.E. (2007). *Diccionario de símbolos*. Madrid: Siruela.
13. Colunga, A. & García Cordero, M. (2010). *Biblia comentada. Tomo I. Pentateuco*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
14. Descombes, V. (1979). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra.
15. Frank, W. (1927). *España virgen*, Madrid: Revista de Occidente.
16. Freud, S. (1917). *Introducción al psicoanálisis*. Madrid: Alianza, 1967.
17. Fuentes, M. (2009). El estatuto del personaje *Francisco del Puerto* en dos novelas argentinas. *Salina*, 23: 171–175.
18. García Gual, C. (1997). *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*. Barcelona: Montesinos.
19. Gehlen, A. (1980). *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme.



20. González Miguel, Á. (2000). La visión de la mujer en E.T.A. Hoffmann. In Moral Padrones, E. & de la Villa Lallana, A. (coords.), *La mujer. Alma de la literatura, Valladolid* (p. 106). Valladolid: Universidad de Valladolid.
21. Graves, R. & Patai, R. (2012). *Los mitos hebreos*. Madrid: Gredos.
22. Hesíodo. *Obras y fragmentos (Trabajos y días)*. Madrid: Gredos, 1978.
23. Jung, C.G. (1969). *El hombre y sus símbolos*. Madrid: Aguilar.
24. Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo*. Madrid: Cátedra.
25. Lara Peinado, F. (1992). *Poema de Gilgamesh*. Madrid: Tecnos.
26. Lawrence, D.H. & Miller, H. (1967). *Pornografía y obscenidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
27. López Aranguren, J.L. (1972). *Erotismo y liberación de la mujer*. Barcelona: Ariel.
28. Lorite Mena, J. (2010). *El orden femenino. Origen de un simulacro cultural*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones.
29. Marina, J.A. (2009). *Las arquitecturas del deseo. Una investigación sobre los placeres del espíritu*. Barcelona: Anagrama.
30. Marina, J.A. (2010). *La pasión del poder. Teoría y práctica de la dominación*. Barcelona: Anagrama.
31. May, R. (1992). *La necesidad del mito*. Barcelona: Paidós.
32. Mayoral, M. (2011). *Deseos*. Madrid: Alfaguara.
33. Ortega y Gasset, J. (1922). *España invertebrada*. Madrid: Alianza, Revista de Occidente, 1996.
34. Ortega y Gasset, J. (1957). *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza, Revista de Occidente, 2010.
35. Paz, O. (1960). *Libertad bajo palabra*. Madrid: Cátedra, 2009.
36. Penglase, Ch. (1994). *Greek myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. London: Routledge.
37. Pérez-Rioja, J.A. (2008). *Diccionario de símbolos y mitos. Las ciencias y las artes en su expresión figurada*. Madrid: Tecnos.
38. Petit, M. (2000). *Elogio de la ficción*. Madrid: Espasa Calpe.
39. Platón. *Diálogos. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos, 1986.
40. Posadas, C. & Courgeon, S. (2004). *A la sombra de Lilith. En busca de la igualdad perdida*. Barcelona: Planeta.
41. Prada, J.M. de la (1997). *Mitos y leyendas de Mesopotamia*. Barcelona: MRA.
42. Rodríguez Lafora, G. & Comas, M. (1967). *La educación sexual y la coeducación de los sexos*. Buenos Aires: Losada.
43. Scheler, M. (1969). *La idea del hombre y la historia*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
44. VV.AA. (2011). *Manifiestos vanguardistas latinoamericanos*. La Puebla de Cazalla: Barataria (Humo hacia el sur).



Author's Biodata

Abel Moreno Archilla es graduado en Lengua y Literatura Hispánicas por la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona. Su interés académico está centrado en la literatura del siglo XIX en adelante, sobre todo en lo que a la simbólica y la mitocrítica de los textos se refiere.

