

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/314090621>

Deucalión y Pirra: un mito con historia

Chapter · January 2011

CITATIONS

0

READS

1,224

3 authors:



Dulce María González Doreste
Universidad de La Laguna

30 PUBLICATIONS 22 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)



Francisca del Mar Plaza Picón
Universidad de La Laguna

15 PUBLICATIONS 12 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)



Maravillas Aguiar Aguiar
Universidad de La Laguna

35 PUBLICATIONS 19 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



La actividad científica de herencia árabe en España en el siglo XV: el caso del Sexagenarium. PI M. Aguiar Aguiar. Gobierno de Canarias (PI 2002/082) [View project](#)



Entre Canarias y América (Visiones del espacio atlántico a través de la obra de Joaquim José da Costa de Macedo). M. Aguiar Aguiar and J. A. González Marrero. Cabildo de Gran Canaria (2007-2008) [View project](#)

DULCE M.^a GONZÁLEZ-DORESTE
M.^a DEL PILAR MENDOZA-RAMOS
(sous la direction de)

Nouvelles de la Rose
Actualité et perspectives du
Roman de la Rose

Maravillas Aguilar Aguilar

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2011

NOUVELLES de la Rose : actualité et perspectives du Roman de la Rose / sous la direction de Dulce M.^a González Doreste, M.^a del Pilar Mendoza-Ramos. — 1^a ed. — La Laguna : Servicio de Publicaciones, Universidad de La Laguna, 2011. — 518 p. ; 21 cm. — (Publicaciones institucionales. Investigación ; 5)

Bibliografía: p. 513-518

ISBN 978-84-15287-14-8

I. Guillaume de Lorris-Crítica e interpretación 2. Jean de Meun-Crítica e interpretación 3. Poesía medieval francesa-Historia y crítica I. González Doreste, Dulce M.^a, (dir.) II. Mendoza Ramos, M.^a del Pilar, (dir.) III. Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones IV. Serie

840-1 Guillaume de Lorris 7.06

840-1 Jean de Meun 7.06

Colección:

PUBLICACIONES INSTITUCIONALES

Serie:

INVESTIGACIÓN/5

Edita:

Servicio de Publicaciones

UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

Campus Central

38200 La Laguna. Santa Cruz de Tenerife

Teléfono: +34 922 319 198

Diseño Editorial:

Jaime H. Vera.

Javier Torres. Cristóbal Ruiz.

1^a Edición 2011

*Prohibida la reproducción total o parcial
de esta obra sin permiso del editor*

Maquetación y Preimpresión:

SERVICIO DE PUBLICACIONES

Impresión:

LITOGRAFÍA Á. ROMERO, S.L.

ISBN: 978-84-15287-14-8

Depósito Legal: TF: 1.273/2011

TABLE DE MATIÈRES

INTRODUCTION par Dulce M. ^a González Doreste et M. ^a del Pilar Mendoza Ramos	11
--	----

MANUSCRITS ET ICONOGRAPHIE

Heidrun OST (<i>University of Kiel, Institute of Art History</i>) «The Recycling of a Manuscript: The <i>Roman de la Rose</i> in the Ferrell Collection»	15
Krzysztof KOTULA (<i>Université Jagellonne</i>) «Le ms. Czart. 2920 de la Bibliothèque des Princes Czartoryski (Cracovie, Pologne). Une copie mal connue du <i>Roman de la Rose</i> »	43
Lieve DE KESEL (<i>University of Ghent</i>): «None is more splendid [than] the <i>Roman de la Rose</i> of Count Engelbert II of Nassau. Some considerations on the silencing of Male Bouche in Harley 4425 of The British Library in London»	61
M. ^a del Pilar MENDOZA RAMOS (<i>Université de La Laguna. Instituto de Investigación de Estudios Medievales y Renacentistas. IEMYR</i>) «La représentation de Vieillesse dans les manuscrits du xv ^e siècle du <i>Roman de la Rose</i> »	79
Dulce M. ^a GONZÁLEZ DORESTE y M. ^a del Pilar MENDOZA RAMOS (<i>Universidad de La Laguna. Instituto de Investigación de Estudios Medievales y Renacentistas. IEMYR</i>) «Función de las tablas de materia en algunos manuscritos del <i>Roman de la Rose</i> »	97
Elena LLAMAS POMBO (<i>Université de Salamanque</i>) « <i>Variatio delectat</i> . Variation graphique et écriture du nom propre dans le <i>Roman de la Rose</i> (manuscrits des xiv ^e et xv ^e siècles)»	183

- Anne-Marie LEGARÉ (*Université Lille3 - Charles de Gaulle*)
 «L'iconographie de Dame Nature dans *Le Livre des Eschez amoureux moralisés*,
 d'après le ms. BnF, Français 143, enluminé par Robinet Testard» 209

LECTURES DU ROMAN DE LA ROSE

ARTICULATION, DISCOURS LITTÉRAIRE ET RÉTHORIQUE

- Ramón GARCÍA PRADAS (*Universidad de Castilla La Mancha*)
 «La incursión de la feminidad y la evolución de la dinámica espacial en el
Roman de la Rose de Guillaume de Lorris» 227
- M.^a Vicenta HERNANDEZ ÁLVAREZ (*Université de Salamanque*)
 «Le *Roman de la Rose*: regard et spectacle, espaces du désir» 255
- Armand STRUBEL (*Université Paul-Valéry, Montpellier III*)
 «Avatars de la personnification, entre image et discours» 281
- Julián MUELA EZQUERRA (*Universidad de Zaragoza*)
 «*Ordo naturalis* y digresiones en el *Roman de la Rose* desde el punto de vista
 del entrelazamiento» 299

MYTHES ET INTERTEXTES

- Esperanza BERMEJO LARREA (*Universidad de Zaragoza*)
 «Variaciones en torno a la descripción de la casa de Fortuna: del *locus*
horribilis al teatro del mundo» 329
- Dulce M.^a GONZÁLEZ DORESTE, Francisca del Mar PLAZA PICÓN y Maravillas
 AGUIAR AGUILAR (*Universidad de La Laguna. Instituto de Investigación de Estudios*
Medievales y Renacentistas. IEMYR).
 «Deucalión y Pirra: un mito con historia» 353
- Earl Jeffrey RICHARDS (*University of Wuppertal*)
 «*Les contraires choses*: Irony in Jean de Meun's Part of the *Roman de la Rose*
 and the Problem of Truth and Intelligibility in Thomas Aquinas» 383
- Christine McWEBB (*University of Waterloo, Ontario*)
 «Allegories of Courtly Love and Allegories of Alchemy in Jean de Meun's» .. 399
- Jacky LORETTE (*Chercheur. France*)
 «Jean de Paris sous l'inspiration de Jean de Meun» 421
- María Beatriz HERNÁNDEZ PÉREZ (*Universidad de La Laguna. Instituto de In-*
vestigación de Estudios Medievales y Renacentistas. IEMYR)
 «La traducción como transición: la huella del *Roman de la Rose* en la poesía
 chauceriana» 455

ANNEXE BIBLIOGRAPHIQUE par Herman BRAET	479
INDEX	
Index des illustrations	493
Index général.....	495
Manuscrits du <i>Roman de la Rose</i>	511
Autres manuscrits.....	515

DEUCALIÓN Y PIRRA: UN MITO CON HISTORIA

Dulce M.^a González Doreste, Francisca del Mar Plaza Picón
y Maravillas Aguiar Aguilar

*Instituto de Investigación de Estudios Medievales y Renacentistas
Universidad de La Laguna*

El mito ha sido fuente de inspiración en la literatura. Con finalidad diversa los mitos grecolatinos han viajado a través de los siglos con tal fuerza que, en ocasiones, han llegado a confundirse con la historia o bien la historia les ha proporcionado elementos y personajes que se han rodeado de hechos prodigiosos.

Deucalión y Pirra constituyen una pareja mitológica singular y ello es así porque, habiendo sido elegida por su decencia y decoro por la divinidad como única superviviente del diluvio, asumirá el gran designio de reestablecer a la humanidad pérdida. Ambos, representantes de lo masculino y de lo femenino, se convertirán en agentes de la creación de nuevos hombres y mujeres mediante el lanzamiento antropogónico de piedras, pero para conseguir tal fin habrán de entender las enigmáticas palabras del oráculo. Así pues, este mito constituye en la mitología clásica una de las principales leyendas que se refiere al origen de la humanidad, pues tras el diluvio con el que Zeus castiga a los hombres y en que queda destruida la práctica totalidad del género humano, los hombres y las mujeres que van a repoblar la tierra nacen de las piedras que arrojaron a sus espaldas Deucalión y Pirra.

En las fuentes clásicas este mito antropogónico se halla intrínsecamente relacionado con el renacer de la humanidad a partir de las piedras. La primera referencia al hombre nacido de piedra la encontramos en Píndaro (*Olímpica* IX, vv. 43-56), relato en el que hace un juego entre los términos 'piedras' y 'gentes' al decir, como puede leerse en la traducción de Bernabé y Bádenas (2002: 89), que «sin coyunda, fundaron una generación nacida de piedra para formar pueblo con ellos, de ahí el nombre de 'gentes'». Será Apolodoro (*Biblioteca* I, 7, 2-3) quien relate más extensamente este episodio relacionando etimológicamente los términos 'pueblo' y 'piedra' ('lâos', de 'lâas', 'piedra') y quien señale que fue Prometeo el que aconsejó a Deucalión la construcción de un arca para que pudiera salvarse junto con su esposa del diluvio, además de añadir que, entre todas las cosas que pudo elegir cuando Zeus le envió a Hermes por los sacrificios que le habían realizado, Deucalión pidió restablecer a los hombres. Igualmente Higino (*Fabulae* 153) recogerá la creación del hombre a partir de la piedra y ofrecerá la misma explicación para el origen de la palabra 'pueblo', señalando además que fue Zeus quien les concedió el poder de restituir a la

humanidad por medio de las piedras. Higino además en (*Fabulae* 152), como ha señalado Bermejo Barrera (1994: 104), relaciona a Faetón con Deucalión —su hermano de madre, Clímene¹—, pues Faetón, al lanzarse al Eridano, fulminado por el rayo de Zeus, incendió la tierra destruyendo así a la humanidad. Higino en dicha fábula relata que Zeus fingió querer apagar el fuego e hizo que los ríos se desbordasen a causa de lo cual el género humano, a excepción de Deucalión y Pirra, pereció.

Luciano en su diálogo *Sobre la danza* también alude a la regeneración del hombre a través de la piedra, pero en *De dea syria* (12ff) aporta un dato diferente al relatar que Deucalión y Pirra iban acompañados por sus hijos y sus parejas, así como por un par de cada especie animal. En esta versión de la leyenda del diluvio, como ha puesto de manifiesto Fraezer (1994: 94), «las semejanzas con la versión babilónica son bastante estrechas». El origen del hombre a partir de los huesos de la tierra lanzados por Deucalión y Pirra, cuando alcanzan a comprender el enigma, se hallará posteriormente en el *Mitógrafo Vaticano* (I, 189) y, si bien aquí no se menciona que Prometeo avisó a Deucalión, puede leerse que, tras convertirse las piedras en hombres y mujeres, Prometeo les da la vida con una antorcha: «Postea venit Prometheus et vivificabat homines illos, face caelestis adhibita» (ed. Bode, 1834. vol. I: 58). El *Mitógrafo Vaticano* II también relata que la regeneración del hombre tuvo lugar mediante los huesos de la tierra, centrandó su narración en la comprensión de las enigmáticas palabras del oráculo por parte de Deucalión y Pirra (ed. Bode, 1834. vol. I: 99).

La regeneración del hombre a partir de la piedra quedó también plasmada en la obra de los poetas latinos.

Una breve alusión a las piedras arrojadas por Deucalión se encuentra en las *Geórgicas* de Virgilio, quien encuentra en ellas el origen y la causa de la dureza del género humano: «Deucalion uacuum lapides iactavit in orbem, unde homines nati, durum genus» (I, vv. 62-63). En las *Geórgicas* solo menciona a Deucalión, pero la referencia a esta mítica pareja se completa en sus *Églogas*: «Hinc lapides Pyrrhae iactos, Saturnia regna/ Caucasiasque refert uolucris furtumque Promethei» (VI, v. 41).

Puesto que cronológicamente la repoblación llevada a cabo por Deucalión y Pirra es anterior al reinado de Saturno, podría ser que aquí Virgilio identificase el renacer de la humanidad con la llegada de una nueva edad feliz «saturnia regna». Por otra parte, la conjunción con el robo de Prometeo, anterior al diluvio, podría aludir al aviso que recibió Deucalión de su padre, Prometeo, para que se salvase en el arca junto con su esposa, además de estar también asociado al origen del

¹ Según la versión de Higino, Faetón es hijo de Clímene y de Helios. Ovidio también dice que es hijo de Clímene (*Met.* II, 1-18). Hesiodo y Servio también identifican a Clímene como su madre. Vid. MORCILLO EXPÓSITO (2007: 277).

hombre, como creador de la humanidad. Aunque son evidentes los lazos de unión, la mayoría de los críticos creen, y tomamos el ejemplo de Paschalis (2001: 201-222), que efectivamente existe una falta de orden cronológico deliberada.

En cualquier caso, nos encontramos ante textos que remiten al carácter engendradora de la tierra y de sus componentes, característica que se encuentra presente también en Ovidio. De las fuentes que han transmitido este mito, el relato más detallado lo ofrece Ovidio en sus *Metamorfosis* (I, vv. 313-415), pues si bien en la literatura latina son diversas las referencias al diluvio, únicamente Ovidio se detiene en el origen del hombre nacido de los huesos de la tierra. Esa primera metamorfosis será, como indicó Bauer (1962: 1-21), el origen de todas las transformaciones de piedras en seres vivos y a la inversa. La piedra en Ovidio es el origen y el fin de la vida, de las piedras nacen hombres y los hombres, a su vez, pueden petrificarse. Así los dioses transforman a las Propétides en rocas (x, vv. 238-297), así también la roca cobra vida al ser tocada por Pigmalión e incluso con barro pudo el hombre ser moldeado a semejanza de los dioses por Prometeo. Como afirma Blumenberg: «La metamorfosis del barro de la tierra en esa imagen de los dioses por obra de Prometeo precede a todas las transformaciones de los dioses en determinadas figuras humanas» (2003: 380).

En el libro I de las *Metamorfosis* la fuerza creadora de la tierra queda patente en la plegaria de Deucalión, quien se pregunta «o utinam possim populos reparare paternis/ artibus atque animas formatae infundere terrae!» (vv. 363-364). La aparición de Deucalión y Pirra se enmarca en el relato del diluvio cuya pormenorizada descripción muestra Ovidio en los versos 253 a 318, en los que cuenta que Júpiter a causa de la maldad del hombre, en lugar de lanzar sus rayos por miedo a que las llamas abrasaran el eje del universo, destruye a la humanidad bajo las aguas «poena placet diuersa, genus mortale sub undis/ perdere et ex omni nimbos demittere caelo» (vv. 260-261). El relato de la inundación envuelve a sus protagonistas, quienes como señala Jiménez Zamudio «no aparecen hasta el verso 318, cuando ya se ha producido el diluvio, el cual actúa como marco referencial, adecuado a finalidades de índole literaria y estética» (2002: 411). En los versos 324 a 342 se narra con igual detalle el momento en que Júpiter decide poner fin a tal catástrofe y cómo se van retirando los elementos que lo han provocado. Ovidio indica que cuando solo quedaban un hombre y una mujer a los que se considera inocentes, Júpiter decide finalizar el diluvio: «Iuppiter ut liquidis stagnare paludibus orbem/ et superesse uirum de tot modo milibus unum,/ et superesse uidit de tot modo milibus unam, / innocuos ambo, cultores numinis ambo,/ nubila disiecit [...]» (vv. 324-328). A continuación, Ovidio narra con maestría la llegada de los esposos al santuario de la diosa²: «ut

² No hay unanimidad acerca del lugar al que arribó Deucalión. Según muestra Sanz Morales, Helánico centró la saga de Deucalión en Tesalia oponiéndose a una ver-

templi tetigere gradus, procumbit uterque/ pronus humi gelidoque pauens dedit oscula saxo» (vv. 375-376). E igualmente se detiene en las enigmáticas palabras de la profética Temis cuando Deucalión le ruega que le indique la forma en la que la humanidad podría ser restaurada, siendo el único poeta que relata pormenorizadamente el ritual del lanzamiento de piedras en boca de la conmovida Temis 'discedite templo/ et uelate caput cinctasque resoluite uestes/ ossaque post tergum magnaie iactate parentis' (vv. 381-383). Las misteriosas palabras de Temis producen la confusión de los esposos: «interea repetunt caecis obscura latebris/ uerba datae sortis secum inter seque uolutant» (vv. 388-389), hasta que Deucalión discierne «'aut fallax' ait 'est sollertia nobis,/ aut (pia sunt nullumque nefas oracula suadent!)/ magna parens terra est: lapides in corpore terrea/ ossa reor dici [...]» (vv. 391-394), por lo que comienzan el lanzamiento de las piedras y las que son arrojadas por el hombre se convierten en hombres, mientras que aquellas que proyecta su mujer se transforman en mujeres, llegando a la conclusión de que la materia engendradora es el origen y la causa de la fortaleza de la raza humana, capaz de soportar todo tipo de penalidades y superar penosas pruebas: «[...] saxa/ missa uiri manibus faciem traxere uirorum/ et de femineo reparata est femina iactu./ inde genus durum sumus experiensque laborum/ et documenta damus qua simus origine nati» (vv. 411-415).

Aunque el relato de Ovidio es el más extenso y detallado, sin embargo no hallamos un dato presente en la narración mitológica de Apolodoro. En Ovidio, Deucalión informa de su parentesco con Pirra de quien dice ser hermano, esposo y primo: «'o soror, o coniunx, o femina sola superstes,/ quam commune mihi genus et patruelis origo» (vv. 351-352), pero no menciona el hecho de que fue Prometeo, quien advirtió a Deucalión de que se pusieran a salvo, dato que proporciona, como se ha visto, Apolodoro. Por otra parte, aunque entre las causas del diluvio Faetón no es mencionado, en los versos 262-264 del libro segundo Ovidio describe las consecuencias que supusieron para la humanidad el que éste se precipitase con el carro del Sol a la tierra, hecho que parece corresponderse con la decisión de Júpiter de no castigar a la humanidad con fuego, sino con agua.

El poeta de Sulmona insertó asimismo en otras de sus obras referencias a la creación del hombre a partir de la piedra, en *Amores* (II, v. 14) dirá: «quique iterum iaceret generis primordia nostri/ in vacuo lapides orbe, parandus erat». Y en sus *Fastos* (IV, vv. 793-796) el diluvio de Deucalión tendrá cabida en la rela-

sión creciente que relacionaba a este personaje con el Parnaso, y que lo hizo no sin polémica. En efecto, está claro que la nueva versión del mito, la «versión del Parnaso», se impuso, como lo prueba el hecho de que se halle, aparte de en Píndaro, casi unánimemente en los autores posteriores a Helánico, a saber, Andrón de Halicarnaso, Ovidio, Apolodoro e Higino. Estrabón, sin embargo, parece seguir a Helánico, último reducto de la «versión tesálica». Vid. SANZ MORALES (1998: 145).

ción que fuego y agua presentan en su etiología de las *Parilia*, festival en honor de Pales, divinidad de sexo ambiguo, que se celebraban en Roma el 21 de abril, aniversario de la fundación de Roma. Estas fiestas se encuadran en el conjunto de los festivales asociados a la fecundidad. Interesa aquí resaltar su descripción del agua y el fuego (vv. 787-792) como elementos primeros de todo, opuestos entre sí —divinidades enemigas y unidas por nuestros antepasados— en los que reside el germen de la vida, por cuanto que Ovidio afirma que algunos relacionan esta costumbre con Faetón y las aguas del diluvio de Deucalión, si bien él no participa de esa opinión: «uix equidem credo: sunt qui Phaethonta referri/credant et nimias Deucalionis aquas» (vv. 793-794).

Finalmente en Ovidio (*Heroidas* xv) menciona que Deucalión se lanzó en Léucade desde un lugar elevado, donde los que se arrojan al mar olvidan su amor. Por allí se lanzó Deucalión, abrasado por su amor por Pirra, liberándose así de la pasión que lo consumía: «hinc se Deucalion Pyrrhae succensus amore misit, et inlaeso corpore pressit aquas/ nec mora, uersus amor fugit lentissima mersi pectora» (vv. 169-170). La utilización por parte de Ovidio de los dos personajes podría obedecer tan solo a su deseo de destacar el intenso amor que Deucalión profesaba a su esposa y la necesidad de paliar su dolor por la muerte de ésta. Pero también podría responder a un deseo de resaltar su indisoluble unión, circunstancia que además puede relacionarse con aquellos versos de las *Metamorfosis* en los que Deucalión refiere a su esposa la gran desgracia que habría tenido lugar si el destino le hubiese deparado ser ella la única superviviente del naufragio, habiendo tenido que soportar así su miedo y su dolor, sin nadie que le procurase consuelo. Añade, que si ese hubiese su sino, él no habría dudado en arrojarse al ponto: «namque ego (crede mihi), si te quoque pontus haberet,/ te sequerer, coniunx, et me quoque pontus haberet» (I, vv. 361-362).

En otros poetas pueden encontrarse también referencias a Deucalión y Pirra, así Juvenal en (*Sátira* I vv. 69-89), quien se sirve de Deucalión como referente temporal. Allí dirá: «Ex quo Deucalion nimbis tollentibus aequor/ Nauigio montem ascendit, sortesque poposcit,/ Paulatimque anima caluerunt mollia saxa, / Et maribus nudas ostendit Pyrra Puellas/ quidquid agunt homines, uotum, timor, ira, uoluptas,/gaudia, discursus, nostri farrago libelli est» (I, vv. 81-84). La importancia y fama del diluvio lleva a Lucano (*Bellum civile* I, 653) a calificar las abundantes lluvias como lluvias Deucalioneas³: «Deucalioneos fudisset Aquarius imbres», rememorando a Ovidio en sus *Metamorfosis*: «Deucalioneas effugit inobrutus undas» (VII, v. 356).

Séneca también ofrece una alusión de reminiscencias ovidianas: «Nos duo turba sumus; possedit cetera pontus» (*Met.* I, v. 355) a la leyenda de Deucalión y

³ Adjetivo también presente en Columela, *De re rustica* (10, 67): *Deucalioneae cautes* y en Lactancio, *Carmen de ave Phoenice* (vv. 13-14): «Et cum diluuium mersisset fluctibus orbem/Deucalioneas exsuperauit aquas».

Pirra en las *Troyanas*, de la que nos interesa destacar no solo el que la pareja es considerada como la única superviviente de la raza humana, sino el que sea precisamente esa circunstancia la que le otorga un gran poder: «[...]tenuit querelas/ Et uir et Pyrrha, mare cum uiderent,/Et nihil praeter mare cum uiderent,/Unici terris homines relictis» (vv. 1038-41).

El tratamiento literario del mito de Deucalión y Pirra deja entrever su profundo arraigamiento en la cultura grecolatina. Este mito, universalmente conocido como el mito del diluvio, encierra además otros elementos entre los que sobresale la tierra como principio creador, tierra viva y húmeda cuyos huesos permiten, mediante un acto dotado de misterio, el renacer de la humanidad, pero los cuatro elementos básicos fluyen en torno al mito, pues también están presentes el agua, el fuego y el aire. El agua por oposición al fuego se convierte en instrumento de castigo frente a las piedras que infunden vida en un marco ritual. El fuego, en algunas versiones del mito, constituye la causa que origina el diluvio y, finalmente, el aire intervendrá para se dispersar las nubes dando fin a la catástrofe.

En el mito el agua mantiene su doble simbolismo —el de la muerte y el de la vida—, capaz de destruir, pero también de purificar y humedecer la tierra, morada en la que residen las piedras que se convierten en instrumento de regeneración. El poder de la tierra en la Antigüedad se muestra claramente en el lapidario apócrifo griego de Orfeo, en donde, como pone de relieve Liñán, se considera que la tierra es «la madre de todos los males (terremotos, inundaciones, tsunamis, erupciones,...) pero también de los remedios que los curan. De la tierra provienen todas las piedras, y encontramos en ellas un poder mayor que el de las plantas porque la Madre Tierra les ha dado un alma a la cual ni la muerte ni la vejez pueden tocar» (2006: 151).

Por otra parte, la transformación de la piedra en hombre aparece como tradición proverbial ya en Homero y Hesiodo, así lo afirma Ruiz de Elvira (2001: 132-133), quien puntualiza que «hay que añadir importantes progenies en este apartado, ya sin conexión directa con la frase proverbial. En primer lugar, los hombres y mujeres, sin nombres individuales, nacidos de las piedras que arrojaron a sus espaldas Deucalión y Pirra». Comenta además que si bien «la tierra vendría a ser [...] la progenitora de casi todos los seres divinos y humanos [...], no se precisa si [...] se la concibe como divinidad personal o como mero elemento, activo o pasivo; [...]». Señala además que es «mero elemento y además pasivo en el caso de Pandora o en el de los hombres moldeados por Prometeo o en los litógenas de Deucalión y Pirra [...]» (2001: 135).

Entre los protagonistas del diluvio se establece, por tanto, una relación indudable con la tierra, entendida como elemento pasivo, pues Deucalión es hijo de Prometeo — capaz de moldear hombres con barro—, y Pirra, una mortal, nacida de la unión sexual de Epimeteo con Pandora, moldeada con barro por Hefesto. El que los hombres y las mujeres surjan de la piedra por obra de Deucalión y Pirra, hijo él de Prometeo y ella de Epimeteo y de Pandora, subraya

la fuerza creadora de la tierra. Todos estos aspectos responden, en esencia, a un mismo eje, el del hombre que desea dar vida a la manera de un dios, sin unión carnal, como subraya Píndaro (*Olimpica* IX, vv. 43-46). La mítica pareja utilizará únicamente como materia el elemento natural primero, la tierra, uniendo así el origen del hombre a la naturaleza. En cualquier caso el mito de Deucalión y Pirra deja entrever una clara diferenciación entre los dos sexos y por ello, si bien todo el género humano renace de las piedras, los nuevos hombres y mujeres cobrarán vida separadamente: los hombres surgirán de las piedras arrojadas por Deucalión mientras que las mujeres van a brotar de las lanzadas por Pirra, así lo señala N. Loraux: «Les sexes séparés et parallèles se reproduisent, chacun pour soi» (1996: 25). Tal diferenciación aparece documentada, además de en las *Metamorfosis* de Ovidio (I, vv. 411-413), en Apolodoro (*Biblioteca* I, 7, 2) y en Higino (*Fabulae* 153), y posteriormente recogida en los (*Mitógrafo Vaticano* I, 189; II, 73).

La pareja simboliza lo masculino y lo femenino, pero el vínculo que ambos mantienen constituye el símbolo de un amor ajeno a cualquier carga erótica de manera que, sin plantearse una unión sexual, reclaman la ayuda del sagrado oráculo para regenerar el género humano, objetivo que alcanzarán lanzando hacia atrás, según Ovidio, «los huesos de la gran madre», tras cubrirse la cabeza con un velo y aflojarse las vestimentas. El oráculo, por tanto, les impide, al obligarlos a velar su mirada y al hacer que las piedras sean lanzadas a sus espaldas, observar el proceso de la creación, secreto y exclusivo poder de los dioses. En el mito se realiza de tal manera el carácter críptico del mensaje que Pirra, tomando la profecía al pie de la letra, en un primer momento ruega que la perdone porque no está dispuesta a obedecerla, al pensar que cometería una deshonra contra su madre, quien, aunque Ovidio no la menciona, no es otra que Pandora, nacida también de la tierra.

El relato pone de manifiesto que la piedra adquiere su capacidad creadora en el marco de procesos rituales cercanos al terreno de lo mágico. Deucalión y Pirra, únicos supervivientes⁴ del diluvio, reciben el don de la creación del hombre a partir de la piedra, siguiendo las oscuras palabras del oráculo.

Gagé (1954: 148-149) señala la existencia en Dodona de una antigua simbología de las piedras relacionada con el mito de Deucalión y Pirra; y que en Delfos el recuerdo de Neoptólemo, también llamado Pirro, sobrevivió en el culto a una piedra sagrada que, según Pausanias, era objeto de ritos curiosos. Según la leyenda, ésta era la piedra que comió Cronos creyendo que era su hijo

⁴ Aunque no en todas las versiones del mito, por ejemplo Apolodoro señala que unos pocos se refugiaron en unas montañas cercanas. El apoloquista cristiano Justino (2.6) también indica que no fueron los únicos que se salvaron en el diluvio. Luciano, por su parte, indica, como ya vimos, que la pareja no viaja sola en la embarcación.

y que inmediatamente vomitó, situación que para Gagé es indicio de la antigua relación existente entre los símbolos de Deucalión y Pirra y los de Neoptólemo.

En este sentido son interesantes tanto el testimonio de Plutarco (*Pyrrh.* I, 1) al señalar que algunos cuentan que Deucalión y Pirra fundaron el santuario de Dodona, como el de Nono de Panópolis (*Dionisiácas* xv, 298-300), quien cuenta que la pareja se salvó, según algunas fuentes, consultando la encina oracular de Dodona. El oráculo de Dodona, citado por Homero (*Iliada* xvi, vv. 232-235), fue erigido en honor a Zeus, quien estableció su santuario donde había crecido un gran roble, árbol sagrado cuyo ramaje brindaba a los consultantes las respuestas a sus preguntas. Gagé (1955: 4) muestra cómo en el secreto de Dodona subyace un origen común para el agua y para el árbol sagrado, origen que no es otro que la piedra y en este sentido aduce un pasaje del *Fedro* de Platón en el que se menciona la capacidad oracular de la encina y de la piedra. Esta relación entre la encina y la piedra parece tener un origen proverbial documentado en Homero (*Iliada* xxii, vv. 126-127; *Odisea* xix, vv. 162-163), y en Hesiodo (*Teogonía* 35). West (1966: 167-169) hace referencia a los textos de la literatura griega en los que estos términos —encina y piedra— aparecen juntos para mostrar el origen del hombre. Por su parte, Ruiz de Elvira (2001: 132) indica que para estas expresiones proverbiales caben las más divergentes suposiciones y que los escolios a Homero y Eustacio, así como Servio (*in Aen.* viii 315) y Lactancio Plácido (*in Theb.* iv 276) ofrecen explicaciones pueriles con objeto de racionalizar dichas expresiones.

Gagé inserta el mito de Deucalión y Pirra en el marco de una cosmología postdiluviana, concebida por una generación aterrorizada por un cataclismo en el que las aguas arrasan todo y que cuando finaliza tiene lugar una segunda creación del mundo en la que intervienen los elementos primeros. Añade que los mitos postdiluvianos de Deucalión y Pirra se encuentran localizados en Dodona mejor que en otro sitio de Grecia. Relaciona el nombre de Pirra con el de Pirro y el lanzamiento de piedras sobre sus espaldas con el esquema oracular originario de Dodona, si bien centrado únicamente en el elemento piedra. Considera Gagé que en el origen de este símbolo podría estar la conjetura religiosa sobre un cataclismo y la observación en el suelo de restos ‘petrificados’ de origen aparentemente animal, en algún caso humano como los huesos fosilizados cuya importancia religiosa subyace a muchos mitos griegos. Apunta también el vínculo existente entre los mitos como el de Deucalión y Pirra en el que las piedras lanzadas son consideradas los «huesos de la Madre» y los mitos en los que el ser humano es convertido en piedra, como la leyenda utilizada por Nono según la cual Pirro había sido un mortal petrificado —conservando su forma humana— por haber intentado acercarse con amor a Rea, considerando necesario su estudio desde el plano de los antiguos rituales (1955: 6-10).

Una relación con esta extraordinaria recreación de la humanidad que nace de las piedras fue señalada por Kraeling (1947: 182), quien comenta la afinidad de los términos ‘piedras’ y ‘niño’ en hebreo ‘abānī’ y ‘bānīm’ y la existencia de un fragmento de la epopeya de *Atrahasis* donde tras el diluvio tam-

bién la humanidad renace de un modo mágico, poniendo así de manifiesto una posible conexión entre las piedras lanzadas por Deucalión y Pirra y las leyendas hebrea y babilónica del diluvio.

Resulta evidente que el poder de la piedra ha permanecido siempre vivo e incluso ha llevado a relacionar algunos mitos con la alquimia. Así y, a manera de ejemplo, en la Edad Media el filósofo Alberto Magno en su *De mineralibus* menciona el mito de Deucalión y Pirra, si bien, como señala Rodríguez Guerrero (2007: 20), solo se sirve de la narración para justificar la aparición de fósiles minerales en yacimientos mineros.

Volviendo al mito que nos ocupa, hemos de destacar que, a pesar de las variantes vistas en los distintos relatos, en todas las versiones las piedras han de ser arrojadas a sus espaldas, acción que podría guardar concomitancias con el hecho de que los genitales de Urano también fueron lanzados hacia atrás por Cronos tal y como podemos leer en la *Teogonía* de Hesiodo: φίλου δ' ἀπὸ μηδεα πατροῦ/ἔσσυμένως ἤμησε, πάλιν δ' ἔρριψε φέρεσθαι/ἔξοπι'σω. (vv. 181-182). Ruiz de Elvira considera que «ese gesto quizá fue entendido por Hesiodo como ritual o mágico, y en cierto modo semejante al lanzamiento antropogónico de piedras por Deucalión y Pirra, a la prohibición de mirar atrás que se impone a Orfeo como condición para la resurrección de Eurídice, y al lanzamiento por Ulises, también a sus espaldas, del velo de Leucotea [...]» (1975: 48).

El acto de arrojar piedras hacia atrás también parece que tenía lugar con objeto de conjurar todo peligro, así se entendía y procedía, como indica Gómez Fernández (2007: 223-225), en el santuario de Éfira, lugar al que el consultante llegaba para hablar con el espíritu de un familiar o amigo.

Como hemos podido comprobar, son muchos los elementos y símbolos que guardan relación en la leyenda: el tono enigmático del oráculo hasta que descubren que la madre de la humanidad es la «tierra»; el hecho de que, en algunas versiones del mito, quien avisase a Deucalión para que pudiera salvarse del diluvio fuese su padre, Prometeo, titán que, como leemos en las *Metamorfosis* de Ovidio (1, v. 82) posee el arte de crear vida con el barro; que Pirra sea hija de Pandora, mujer hecha de arcilla por Hefesto (Hesiodo, *Teogonía* 571ff.; Higino, *Fabulae*, 142); y finalmente el que Deucalión anhelase poseer el arte paterna para restaurar la humanidad, rememorando de este modo la potestad creadora de su progenitor, como podemos ver en Ovidio (*Met.* 1, 363-364).

Por otra parte, como actitudes propias de un ritual de sacrificios pueden juzgarse el hecho de que hubiesen de desceñirse las vestiduras y cubrirse la cabeza. El velo sobre sus cabezas puede interpretarse como símbolo de humildad, pero también como confianza absoluta en el quehacer divino o incluso como una precaución en la celebración del rito. Parece costumbre común que quien realizaba el sacrificio llevara cubierta la cabeza, según el rito romano, y así lo afirman Varrón (*Ling. Lat.* 5, 130) y más tarde Festo (p. 112, 173 L). Costumbre que, como afirma Perea (1998: 3), extraña a Plutarco (*Quaest. rom.* 10) y a Pausanias (vi, 20, 2-3), por ser ellos de origen griego.

En consonancia con el ritual señalado por Ovidio podría estar la tradición del voto del *uer sacrum*. Según Festo, fue una práctica de las poblaciones itálicas asociada a las calamidades, en la que se prometía a los dioses el sacrificio de todo ser viviente que naciera en primavera y, como matar a los jóvenes parecía cruel, a los muchachos y muchachas nacidos en primavera se les expulsaba, tras ponerles un velo, fuera de sus límites. Comenta Cantarella que el hecho de que llevarsen la cabeza cubierta con un velo «no es otra cosa que un residuo de su condición original de víctimas sacrificiales» (1995: 281). En el mismo sentido lo entiende Perea (1998: 3), quien apunta que el velo se entiende como un gesto ritual, «remedo de una *devotio* extrema que entrañaba el sacrificio humano». Parece, por tanto, que con esta costumbre, asociada a ritos iniciáticos relacionados con la vuelta a la naturaleza, podría presentar lazos en común con el relato de Deucalión y Pirra: la desgracia del diluvio, el velo en la cabeza, la llegada a una nueva tierra y la creación de hombres y mujeres. Pero además, también resulta interesante que fuesen los nacidos en primavera los que se revistiesen con el velo, velo que también cubrió la cabeza de Rómulo, según Catón, citado por Servio (*Ad. Aen.* 5, 755), durante la ceremonia de la fundación de Roma cuya fecha mítica tuvo lugar el 21 de abril. Además ello podría corresponderse con el hecho de que en el 21 de abril, aniversario de la fundación de Roma, se celebraran las *Parilia*, fiestas asociadas, como hemos señalado anteriormente, a la fecundidad, y en las que el agua y el fuego tienen una gran función, elementos que, como comenta Ovidio en sus *Fastos* (iv, vv. 793-796), llevaron a relacionar esta tradición con Faetón y las aguas del diluvio de Deucalión.

El vínculo entre fuego y agua parece claro en tanto que el robo del fuego pudiera ser la causa primera del diluvio, así, como señala Bermejo, el fuego en el mito de Faetón es un «fuego cósmico que se relaciona con la destrucción del mundo y con el agua y con el diluvio» (1994: 98). Fuego dotado además, como indicó Delcourt (1965: 105-106) de gran fuerza purificadora y asociado a Clímene, por ser ésta la madre de Faetón, pero no olvidemos que es también la progenitora de Deucalión por lo que la conexión en el mito griego, como también subraya Bermejo, está bien establecida.

Son numerosos los estudios que se han realizado de este mito atendiendo principalmente al diluvio y al agua como instrumento previo a la renovación de la humanidad. Es por ello por lo que nuestra atención se ha centrado especialmente en el elemento que permite el renacimiento de la humanidad, esto es, en la piedra, en la tierra. No obstante, hemos querido mostrar la conexión de la tierra con los otros tres componentes básicos presentes en la naturaleza (agua, aire y fuego) para el hombre antiguo, así como otros aspectos que integran el ritual que permite el inicio de un nuevo ciclo a los hombres.

En cualquier caso, la riqueza simbólica de esta leyenda es tal que no queremos dar por concluido este recorrido por el mito clásico sin mencionar algunas otras particularidades que, aunque evidentemente merecen un análisis más extenso, por razones de espacio, en esta ocasión únicamente esbozaremos. Nos

referimos no solo al simbolismo del arca, sino también a la duración del diluvio y a la aparición de un ave como anunciadora del fin de la catástrofe. Nos indica Apolodoro que la legendaria pareja permaneció en el arca durante nueve días hasta que finalizó la tormenta y añadirá Plutarco (*De Soll. An.* 28, *Moralia* 968F), «único que hace alusión a la suelta de aves desde el barco», como subrayan Luzón Nogué y Coín Cuenca (1986: 71), que fue una paloma la que confirmó a Deucalión el cese del Diluvio. Según Plutarco, Deucalión soltó una paloma y cuando ésta no regresó más, consideró que el diluvio había terminado, detalle que favorece la similitud con la versión babilónica del diluvio, en palabras de Fraezer (1994: 94) «la leyenda griega de la gran inundación se hallaba indudablemente coloreada por la influencia semítica [...] tanto si los tonos y las formas habían sido importados de Israel como si lo habían sido de Babilonia».

Tanto la simbología del arca —vehículo para la vida y para la muerte—, como el carácter alegórico del número nueve y de la paloma —ave portadora de augurios favorables—, merecen un detallado análisis que sobrepasa los límites de este recorrido por las fuentes clásicas del legendario mito, pues aquí hemos querido centrar principalmente nuestra atención en el poder creador de las piedras arrojadas por Deucalión y Pirra, cuyo eco puede oírse en la literatura de la Edad Media.

En todas las culturas y especialmente en la clásica, como acabamos de ver, el relato mítico está, al menos en principio, asociado a las creencias religiosas y, por otro lado, cumplen el papel de explicar de forma simple y comprensible algunos fenómenos de la naturaleza. También ha sido utilizado por los filósofos para hacer comprensibles ideas y conceptos demasiados complejos para el entendimiento del hombre corriente. La Edad Media ha hecho un uso muy especial de los mitos de la antigüedad clásica, convirtiéndolos en instrumentos pedagógicos con alta carga moralizadora, gracias a su lenguaje de «incomparable riqueza semántica y simbólica», en palabras de García Gual (1987: 64). De esta forma, los autores medievales, al actualizarlos, los han modernizado como un medio para explicar el presente. Como señala Panofsky (1982: 34), el mito clásico era percibido en la edad media como fenómeno perteneciente al pasado, pero que podía tomar valor de actualidad adaptándose al mundo contemporáneo y reflejando por tanto situaciones y debates propios de la literatura cortés. En este sentido, las obras de Ovidio, en especial las *Metamorfosis* y el *Ars Amandi*, constituyeron una fuente inagotable de inspiración para los escritores de los siglos XII y XIII, cuyos lectores demandaban relatos en los que las aventuras fantásticas y maravillosas se entremezclaran con historias de amor. De hecho, como señala Noacco, las obras de Ovidio entraron a formar parte de las materias que se enseñaban en las escuelas y algunos de sus relatos míticos dieron lugar a recreaciones literarias que conocieron una fortuna inusual a partir del siglo XII, las que la crítica llama *Ovidiana* y que se encuadran en la literatura cortés. Es el caso del relato anónimo *Pyrame et Tisbé*, del *Lai de Narcisse*, igualmente de autor desconocido, y *Philomena*, novela atribuida a Chrétien de Troyes (2008: 77).

Una lectura del *Roman de la Rose* pone en evidencia que a ninguno de sus dos autores, los grandes personajes de la mitología clásica les eran desconocidos. En especial, Jean de Meun, en su afán enciclopédico, introduce numerosos mitos paganos en los discursos de sus personajes a modo de anécdotas ejemplarizantes de las que se sirve para diversos fines: ya sea para dar un modelo de comportamiento, edificante o reprochable, o para introducir y divulgar una teoría científica o un concepto filosófico. Las *Metamorfosis* de Ovidio fueron sin duda una de sus fuentes de inspiración más importante, especialmente para los que Noacco llama «*récits à métamorphoses*», a saber, las historias de Adonis, Deucalión y Pirra, Cadmos, Proteo, Fortuna y Pigmalión (2008: 84).

El relato de Deucalión y Pirra está dentro de la larga confesión que Naturaleza hace a Genio, en la que se lamenta del poco respeto que el hombre profesa a su obra, al contrario que el resto de los elementos creados por Dios, como el cielo, la luna y los planetas, que siguen el orden y el movimiento prescrito por el creador. El hombre, aun sufriendo la influencia que los cuerpos celestes ejercen sobre su destino y sus costumbres, a diferencia de los animales, conserva el libre arbitrio. La acción de las fuerzas de la naturaleza puede, sin embargo, ser alterada ya sea por el azar o por la voluntad del ser humano que actuará siempre movido por su propio destino, es decir, por la disposición que la predestinación ha impreso en los seres susceptibles de cambio. Por ello, desde su nacimiento, el ser humano lleva en la naturaleza de su carácter su tendencia al bien o al mal, que puede ser modificada por su propia voluntad. Es aquí donde Naturaleza incluye algunos ejemplos para ilustrar el poder de la capacidad humana, como por ejemplo su reacción ante los distintos fenómenos naturales que pueden afectar su vida: etapas de grande sequía, de hambruna, de lluvias torrenciales. Su instinto natural le llevará a protegerse de la mejor manera, guiándose por su conocimiento del comportamiento de los astros o por algún tipo de predicción o visión premonitrice, como en el caso de Deucalión y Pirra (vv. 17568-17620)⁵, historia que ilustra la sabia conducta del hombre que, ante la previsión de un diluvio, huye a lugares altos o construye una poderosa nave para poner su vida a salvo. Jean de Meun, como es natural en él, hace un escueto relato del mito ofreciendo solo sus elementos principales y ajustándose fielmente al relato ovidiano. Deucalión y Pirra escaparon de una pavorosa inundación refugiándose en una nave que les llevó a un lugar seguro, desde donde pudieron contemplar que todas las llanuras y valles habían quedado convertidos en una ciénaga. Cuando las aguas se hubieron retirado, comprobaron que ellos eran los únicos seres vivos que quedaban en el mundo y sin saber qué hacer ante una catástrofe de tamaña magnitud, se dirigieron al templo de la diosa Temis a pedir su consejo para repoblar la tierra. De rodilla ante ella, la

⁵ Seguimos la edición de Félix Lecoy.

diosa, conmovida y benévola, les dijo que debían emprender el camino y tras ellos, por donde pasaran, arrojar «les os de leur grant mere» (v. 17591). La respuesta confundió a Pirra que la rechazó argumentando «qu'el ne devoit pas decepier/ les os sa mere ne blecier» (vv. 17595-6), hasta que Deucalión interpretó los designios de la diosa: «nostre grant mere, c'est la terre;/ les pierres, se nomer les os,/ certainement ce sunt ses os./ Anprés nos les convient giter/ por nos lignages souciter» (vv. 17600-4). Así lo hicieron y de las piedras que Deucalión arrojaba con buena intención, surgieron hombres, mientras que de las que lanzaba Pirra surgían mujeres en cuerpo y alma, como Temis había predicho. Así fueron considerados, desde entonces, los padres de la humanidad, que conserva por su origen la dureza del linaje.

La enseñanza inmediata que Jean de Meun ofrece de esta fábula es simple y llana⁶: Deucalión y Pirra obraron con sabiduría, si otros hubieran previsto el diluvio y actuado de igual forma, hubieran podido igualmente salvar sus vidas. Es evidente que Jean de Meun prefirió este relato pagano a la narración bíblica del Arca de Noé, como en tantas otras ocasiones, quizá porque el mito pagano deja al lector libre curso a su imaginación y su sentido queda así abierto a interpretaciones diversas. Este proceso reduccionista excluye todo lo que, dentro del contexto narrativo y semántico del relato mítico, pueda ser superfluo o excedentario para que así su recepción sea clara y unívoca, según asegura Jauss: «La réduction allégorique a aussi pour conséquence que la profondeur sémantique originelle de l'archétype —tout comme la polysémie acquise au cours de l'histoire de la réception— apparaît, dans la forme conférée par la personnification ou dans le fait de citer le mythe, réduite de manière caractéristique à une signification univoque» (1974 : 472). Jean de Meun, que conoce bien la tradición de los comentarios exegéticos bíblicos, prefiere, como él mismo declara, no glosar apenas su texto y dejar que sus lectores descubran la verdad que encierran las palabras, mediante los procedimientos de la retórica, gracias a los cuales se podrán entender «une grant partie des secrez de la philosophie» (vv. 7123-7150).

La historia de Deucalión y Pirra, en el marco del *Roman de la Rose*, admite tres niveles de lectura de carácter científico-cosmológico, si seguimos el razonamiento de Noacco. En primer lugar, las relaciones de parentesco que Temis establece entre la pareja y la tierra dan lugar a una asociación de mayor grado pues implican la participación de todos los elementos de la naturaleza en un mismo cuerpo cósmico, el macrocosmo. Por otra parte, la metamorfosis se presenta con un cambio del estado mineral al humano, al contrario de lo que es habitual en las teorías ovidianas. Finalmente, en tanto en cuanto las caracterís-

⁶ Hult señala «un manque presque total de commentaires mythographiques traditionnels dans le *Roman de la Rose*» (2002: 12).

ticas del material arrojado, las piedras, se transmiten al nuevo linaje, ello supone también la concordancia entre las características morales del hombre y las cualidades de la naturaleza (Noacco, 2008: 85).

En una lectura global del papel que cumplen los mitos paganos en el *Roman de la Rose*, Huot entiende que el mito de Cadmo introduce de forma subliminal la idea de la violencia y la discordia masculina, en tanto que el primer acto del héroe fue, por consejo de la diosa Palas, sembrar el campo con dientes de una serpiente de donde nacieron un gran número de caballeros, que se hicieron la guerra entre ellos, salvándose tan solo cinco, que fueron los que ayudaron a Cadmo en su misión fundadora de Tebas. De igual manera, dice, un mensaje similar subyace en la historia de Deucalión y Pirra en tanto que la violencia también se hace presente y necesaria para la generación, ya que el oráculo de Temis implica la idea del desmembramiento corporal, tal y como lo entiende Pirra. La batalla de los sexos, dice Huot, se reafirma, de forma hermenéutica, en estos ejemplos (2000: 56-57). El mito de Deucalión y Pirra tiene también ciertas concomitancias con el de Narciso en el sentido en que en ambos la plegaria a la diosa constituye un elemento fundamental. Sin embargo, en la fábula de Deucalión la plegaria es positiva porque pretende la regeneración de la raza humana y, gracias a los consejos de la diosa, el aterrador paisaje desértico, sembrado de piedras, se convierte en una imagen de la vida renovada. Del mensaje de Temis, Pirra solo capta su valor superficial y será Deucalión quien descubra el significado oculto del oráculo. La lectura de Pirra puede ser también asociada con la lectura falsa y equívoca que Narciso hace de su propia imagen, ya que, además, en la historia de Ovidio los huesos de Eco son petrificados y el Narciso ovidiano comparado con una estatua de mármol, detalles que han sido omitidos en el *Roman de la Rose*. De igual modo, Jean de Meun también ha omitido otro detalle de la fábula ovidiana que hace aún más explícita la función de esta historia como un puente entre la muerte, el Narciso asimilado a una estatua y la estatua de Pigmalión traída a la vida. Y es que Ovidio incluye una vívida descripción del proceso por el cual las piedras se hacen humanas (Huot, 1987: 870). Otra relectura de la función del mito, asociada al pensamiento misógino de la época, es también posible y razonable y la reproducimos con las palabras de su propia autora:

It is the danger of feminine recalcitrance, rather than that of bewitching feminine beauty, that is confronted in the myths of Deucalion and Pygmalion. In the case of Deucalion and Pyrrha, after all, it is Pyrrha who resists the oracular command because of its seeming implications of violence against the feminine: she refuses to dismember her mother. Both Arnulf of Orleans and the Ovide moralise gloss the myth of Deucalion and Pyrrha as an account of conception: just as Deucalion's stone produced men and Pyrrha's women, so a male child is conceived through the domination of the male seed and a female child through that of the female seed. From this perspective, Deucalion's persuasion of Pyrrha can be understood as the male lover's victory over feminine refusal in order that procreation may take place. (Huot, 1987: 875)

La repercusión y el éxito del *Roman de la Rose* fueron notables e inmediatos, éxito que algunos consideran debido, más que a su primera parte, a la genialidad de su continuador. Es por ello que Hult sugiere que, desde el interés que Jean de Meun prestó al texto de Guillaume de Lorris, dándole una continuación con su particular impronta, el *Roman de la Rose* se convirtió en el «texte écrit par excellence pour les générations à suivre», lo que prueba, por tanto, que el germen de ese desarrollo posterior se encuentra ya en el poema inacabado de Lorris, texto de transición que recrea los motivos más tradicionales de la retórica cortés y que al mismo tiempo deja abiertas las posibilidades de la alegoría, que el genio y la erudición de Jean de Meun llevarán por otros derroteros (Hult, 1982: 163-164). Por más que, debido a la polémica generada por la continuación, como Badel señala, para los intelectuales del siglo xiv «l'auteur du *Roman de la Rose* est Jean de Meun» (1980: 68).

Lo cierto es que, poco después de que Jean de Meun hubiera dado fin a su obra, un clérigo picardo elaboró en 1290 (Langlois, 1914: 32) una reescritura del *Roman de la Rose* a la que añadió numerosos comentarios, pero ninguno en torno al mito que nos interesa.

Casi dos siglos más tarde —Langlois da como fecha de finalización, basándose en Barillon, 1483, si bien la primera impresión de la obra data de 1500— Jean Molinet ofrece una versión en prosa y moralizada del *Roman de la Rose*, ampliamente estudiada por la crítica, en la que además del trabajo de prosificación, procede a un detallado comentario edificante de la obra, esforzándose en extraer de la misma una enseñanza moral y religiosa, acorde con el espíritu cristiano y adaptada a las circunstancias de su época. El autor, que presenta su obra con el título *Le Roman de la Rose, moralisé clerc et net, translaté de rime en prose, par vostre humble Molinet*, sigue escrupulosamente su modelo, al mismo tiempo que, como señala en el prólogo, se esfuerza en modernizar la lengua del original y, en la medida de lo posible, mejorar, sin desvirtuarlo, el texto original:

Non content de dévoiler le sentiment d'altérité qu'il éprouve au contact de la langue du xiii siècle, Jean Molinet laisse affleurer l'enthousiasme qui est le sien à constater l'évolution, en tous points positive, que le français a pu connaître durant les siècles antérieurs. L'écrivain a désormais à sa disposition un *langaige* paré des ornements de la rhétorique. Aussi juge-t-il de son devoir de remédier, ça et là, à la rudesse du poème et de l'agrémenter de ce style fluide et délicat [...] fierté linguistique qui constitue l'un des traits spécifiques du mouvement des Rhétoriciens [...] (Devaux, 2006: 381).

Pero es su labor de exégeta la que nos interesa ahora acentuar, como el propio Molinet comenta, al más puro estilo de los 'rhétoriciens' al final de su prólogo:

Et affin que ie ne perde le froment de ma labeur, et que la farine qu'en sera molue puisse avoir fleur salutaire iay intencion se Dieu m'en donne la grace de

tourner et conuertir soubz mes rudes meulles le vicieux au vertueux, le corporel en le spirituel, la mondanité en diuinité et souuerainement de le moraliser. Et par ainsi nous tirerons le miel hors de la dure pierre, et la rose vermeille hors des poignans espines ou nous trouuerons grain et graine, fruit, fleur et fueille, tres souefue, odeur odorant, verdure verdoyant, floriture florissant, nourriture nourrissant, fruit et fructifiant pasture (f. III)⁷.

Y para cumplir su propósito, el autor procede dividiendo la obra en ciento siete capítulos que contienen cada uno de ellos dos partes. En la primera se presenta la prosificación del *Roman* y a continuación la enseñanza moral que se puede extraer del capítulo en cuestión. De esta forma, la obra de Molinet, en palabras de Thibault Schaefer, «est donc d'une part la réécriture d'un discours original en une autre forme, et d'autre part la relecture de ce discours, juxtaposée à sa forme seconde. Ainsi la Moralité entretient avec la version en prose un rapport d'équivalence. Ce qui amène le moralisateur à recourir à l'analogie» (2006: 395).

La historia de Deucalión y Pirra ocupa el capítulo LXXXIII que lleva como título «De predestinacion: ensemble l'hystoire Deucalion et de Pirra moralisée» (f. xcii). Molinet interpreta la predestinación como el camino y la preparación a la gracia que deben seguir los amantes justos y leales que desean alcanzar el gozo supremo del amor. La predestinación es la preparación en la gracia en el tiempo presente, como condición indispensable para alcanzar la gloria en tiempos futuros. Dios evidentemente conoce nuestro destino pero a nosotros nos es desconocido. Sin embargo, al hombre también le ha sido otorgado el libre arbitrio que le permitirá en todo momento elegir entre el bien y el mal. Para explicar ese poder de Dios, pone el ejemplo de alguien que desde lejos observa a un ciego que va a entrar en una ciudad y que, al no ver la puerta de entrada, cae en el foso sin que el que observa la escena desde lejos pueda evitarlo. De este modo, el hombre es como el ciego que encuentra numerosos peligros en su camino que pueden ser evitados siguiendo las enseñanzas de las sagradas escrituras. Y así puede suceder cuando las aguas anegan las ciudades. Las gentes suben a lugares altos e intentan ayudar a sus amigos tirándoles una cuerda. Así es la misericordia de Dios, pero no es culpa suya que la cuerda no pueda ser asida, sino del cobarde y pusilánime que no lucha por agarrarla. Ello da pie al moralizador para contar una anécdota sucedida en tiempos de Carlos VII que ejemplifica que los hechos que acaecen son consecuencia de las acciones de los hombres y no de la voluntad divina. Es por ello que Jean de Meun, argumenta Molinet, relató la historia de Deucalión y Pirra, los cuales pueden ser comparados con los hombres que, viendo que los pecadores van a ser arrastrados al abismo del

⁷ Todas las referencias están tomadas de la edición de Balsarin. Lyon. 1503. [<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k712753.r=.langFR>]

infierno por sus abominables pecados, se refugian en una nave llamada penitencia, construida con austeridad, abstinencia y perseverancia, y así fueron los únicos que lograron salvarse. Cuando después piden consejo a la sabia diosa Temis para repoblar el mundo y ésta les dice que deben arrojar, sin mirar hacia atrás, los huesos de sus antepasados, éstos deben entenderse como los pecados de la carne y significan también los fabulosos tesoros amasados con avaricia. De esta forma el mundo será repoblado por hombres justos y virtuosos y se salvarán aquellos que, según la tradición de los teólogos, sirvan, teman, honren y glorifiquen a su creador; los que le den gracias sinceramente, los que mediten con frecuencia en su dolorosa pasión, los que perdonen las injurias, los humildes y pacíficos de corazón y los que soportan pacientemente las adversidades y las enfermedades.

La glosa de Molinet cristianiza el mito pagano y en general el texto del *Roman de la Rose* hasta el punto de asimilarlo con la Santa Biblia, como pone de manifiesto Devaux (2006: 391). El texto de Molinet se inscribe en una larga tradición exegética moralizadora, uno de cuyos mayores exponentes es el *Ovide moralisé*, traducción de las *Metamorfosis* de Ovidio, escrita a principios del siglo XIV por un autor anónimo. Esta traducción, realizada con la finalidad de vulgarizar la mitología ovidiana, constituye una verdadera enciclopedia en la cual numerosos poetas, como Machaut, Deschamps o Christine de Pisan, se inspiraron para tomar los ejemplos mitológicos que incorporan a sus propios textos, generalmente con una utilidad didáctica. En opinión de Ribémont:

l'Ovide moralisé, comme les textes encyclopédiques, fonctionne comme réservoir d'informations pour deux démarches distinctes. D'une part, des écrivains, des poètes, soucieux d'autorité et de didactisme, vont chercher une information «positive», à partir de laquelle ils pourront pratiquer une insertion savante ou mythologique. D'autre part, des clercs lisent ces textes à la recherche d'*exempla* et/ou de codes pour une lecture et une exégèse des Écritures. Quant à sa réception, *l'Ovide moralisé* peut donc apparaître en quelque sorte comme la mémoire encyclopédique ovidienne de la fin du Moyen Âge, dans une tentative qui, en ces temps de pré-humanisme, demeure très médiévale, par le fait même de la moralisation (2002: 20).

Dentro de esta tradición de la exégesis aplicada a los mitos de la antigüedad pagana, uno de los textos fundadores es las *Mitologías* de Fulgencio (siglo VI) en las que se basan otras colecciones mitográficas medievales como las dos conocidas como *Mitographos Vaticanos*, que datan en general de la primera parte del siglo X. Otro importante proyecto, síntesis de la obra de Fulgencio y sus continuadores, pero también con algunas aportaciones originales de la mano del autor, es el *Libellus* de Albéric de Londres.

A partir de esta época, la glosa de los mitos clásicos se convierte en un ejercicio continuo, especialmente en la literatura alegórica que se inspira en las obras ovidianas, como ya hemos señalado, y concretamente en lo que se refiere

al corpus mitológico, en las *Metamorfosis*, que en el siglo XIV eran ya consideradas una especie de manual de mitología y fuente de interpretaciones y comentarios, como la obra del anónimo autor del *Ovide moralisé*. En opinión de Hult, esta obra, de carácter didáctico, se dirige a dos tipos de públicos: el religioso, clérigos que se servían de ella para adornar sus sermones y que justificaban su lectura por el mensaje cristiano que subyace en ella, y el laico que encuentran en ella una guía moral (2002: 6). El libro sigue la secuencia organizativa de las *Metamorfosis*, a las que añade una o varias glosas interpretativas que pueden tener varios niveles de lectura: histórico, científico, moral o cristiano. El gran mérito de este anónimo autor es el de considerar y hacer estimar a su público, que estas fábulas paganas son en realidad un vehículo de transmisión de la doctrina y la moral cristiana. Las traducciones de las *Metamorfosis* ovidianas proliferan desde el siglo XII, al principio traducciones parciales, pero más tarde íntegras, bien en prosa o bien rimadas. Una de estas versiones interpretativas la encontramos impresa en 1484 por Colard Mansion, impresor de Brujas, que traduce el texto ovidiano con el título de *La Bible des poètes*, añadiendo a cada uno de los capítulos traducidos un desarrollo que contextualiza el mito y una segunda parte en la que le confiere un sentido moral. Así para la historia de Deucalión y Pirra, resumida con un epígrafe introductorio que dice: «Comment Deuchalion et Pirra sa femme restaurerent le monde, et de la responce que Themis la deesse leur fist» (1484: f. VII), después de narrar el mito siguiendo la versión ovidiana, añade una primera parte, «Sens historial a la fable predente», en la que explica que la historia sucede cuando Júpiter, encontrándose rodeado en lo alto de una montaña, inunda los prósperos valles aledaños para ahogar a los enemigos que lo cercaban, pereciendo todos. Sin más, el poeta explica que Deucalión y Pirra arrojaron piedras que se convirtieron en criaturas humanas. Ello significa, continúa, que en aquel tiempo la gente era ruda y dura como las piedras por el hecho de que fueron engendrados con este material. La razón de que las piedras lanzadas por Deucalión se convirtieran en hombres pretende hacer comprender que cuando el hombre supera a la mujer «en conception naturelle» engendra varones, al contrario que las mujeres. Alude también al poder generador del fuego y el agua, elementos en principio opuestos y discordantes, pero que, sabiamente combinados, son el origen de la abundancia y de la multiplicación de los bienes. En cuanto al sentido moral, explica que, según dice Ovidio, el linaje humano se ha restaurado por medio de las piedras y por ello los corazones y los pensamientos de los hombres son por naturaleza duros y desprovistos de caridad, habiéndose encaminado, según dice Virgilio, progresivamente hacia el mal. En ese sentido, se puede alegar que Dios, por una maravillosa obra, ha hecho de algunos pecadores hombres justos y virtuosos. Pero como en ese momento el mundo quedó desprovisto de hombres justos por sus pecados y por la violencia del diluvio, perdiendo así su inocencia, fue necesario que Deucalión y Pirra, es decir, Jesucristo, hicieran de aquellas piedras hombres duros y virtuosos por medio de la penitencia y la paciencia. Proviene de

las piedras en tanto que son apegados a los bienes terrestres y avariciosos por ello se les debe someter a tribulaciones y a pobreza, pues a menudo sucede que cuando el hombre así sufre, se arrepiente y se convierte en un ser dulce y cortés. Dios demuestra así su poder sosteniendo a los hijos de Israel con esas duras piedras.

Otra monumental obra, compuesta también a mediados del siglo XIV, y que constituye uno de los más extensos compendios de exégesis simbólica de la edad media es el *Reductorium morale*, de Pierre Bersuire, cuyo tomo XV, el *Ovidius moralizatus*, está dedicado igualmente a la moralización de las *Metamorfosis* de Ovidio. Nos interesa especialmente porque el autor de *Le Livre des échecs amoureux moralisés*, Évrart de Conty, se sirve en parte de él para la interpretación de los numerosos mitos que incluye en su obra. Esta obra debe su título a un texto alegórico en verso, de autor anónimo, redactado hacia 1370, *Les Échecs amoureux* (vid. Badel, 1980: 263-290). Ciertamente, *Le Livre des Échecs amoureux moralisés* debe a su precedente algo más que el título, ya que, en realidad se trata de un larga reflexión sobre el primero, por lo que también se le conoce como *Glose des Échecs amoureux*. El poema primitivo está directamente inspirado del *Roman de la Rose* y, como en éste, la acción se desarrolla en el Jardín de Déduit y con los mismos personajes y siguiendo en lo esencial sus esquemas narrativos. El primer capítulo del *Ovidius moralizatus*, titulado *De formis figurisque deorum*, está dedicado a la descripción de las imágenes de los dioses antiguos, de sus rasgos y atributos y de ahí se inspirará Conty para la presentación de los dioses paganos que encabeza también la primera parte de su obra y que introduce pretextando la necesidad de una explicación acerca del mundo de las divinidades clásicas: «Et pour ce, il m'a semblé, pour la declaration de ce present chapitre et pour aucunes choses aussi dites ailleurs ou livre rimé dessusdit, qu'il est expedient de fere aucune mencion des ymages des dieux et des figures que les poetes anciens leur bailloient» (26v1-5).

De esta forma, comienza con una larga digresión donde pasa revista a gran parte de las deidades mitológicas, dando muestras de su erudición y de su talento pedagógico. Bersuire no es su única fuente de inspiración; sus referencias son muy variadas debido a su extensa cultura que lo convierte en un precursor de los humanistas. Su obra tiene una finalidad esencialmente didáctica, lo que hace de ella no solo un tratado de educación sentimental, moral y religiosa para los jóvenes lectores a quien va destinado, sino que también, mediante la utilización de la mitografía clásica y la interpretación de sus atributos, la obra de Conty —«un esprit positif» como le califica Badel— sintetiza de manera admirable los conocimientos científicos de su época. Esta intención la pone de manifiesto desde el comienzo del libro donde declara:

Ce present livre fut fait et ordené principalment a l'instance d'un autre, fait en rime nagueres, et de nouvel venu a congnoissance, qui est intitulé *Des Eschez amoureux* ou *Des Eschez d'amours*, aussi come pour declairier aucunes choses que la rime contient

qui semblent estre obscures et estranges de prime face. Et pour ce fut il fait et orde-
né en prose pour ce que prose est plus clere a entendre que n'est rime. L'auteur
donc qui le fit commence ainsi son livre par un tel prologue (1993: 2).

A diferencia de Jean de Meun, Évrart de Conty, en un primer momento, se preocupa de ofrecer todos los elementos que identifican al mito, recupera el tiempo y el espacio mítico y los personajes adquieren su grandeza trágica y legendaria. En definitiva, el mito recobra toda su amplitud para que el exegeta, en un segundo movimiento, desvele ingeniosamente su sentido oculto y ponga de manifiesto, como declara el mismo autor, todo aquello que podría parecer oscuro a primera vista en su fuente. Llevado por su misión pedagógica, Conty pone el mito al servicio de los valores morales que quiere inculcar y a través de él se ejemplifican actitudes reprobatorias, se transmite a los jóvenes los valores de la medida y la razón o incluso se utiliza para explicar algunas nociones científicas. Los autores de la edición crítica de *Le livre des eschez amoureux moralisés* resumen la intriga narrativa en cinco partes:

Preámbulo: Fortuna y sus dos toneles

I. La aparición de Naturaleza

II. El encuentro de las tres diosas con Mercurio

III. El encuentro con Diana en el bosque

IV. El jardín de Solaz y la partida de ajedrez

V. El discurso de Palas

1. El amor es incompatible con la razón

2. Los treinta y cinco remedios contra el amor

3. Consejos para la vida activa

La primera mención a la historia de Deucalión y Pirra se encuentra en medio de la descripción y la interpretación de los atributos de la diosa Diana, que representa a la luna y que por su «complexion froide et la propriete de sa nature s'acorde a chasteté ou de virginité. Secondement, nous povons par Dyane entendre la vertu de chasteté mesmez ou de virginité qui nous encline a chastement et honestement vivre. Et tiercement, encore povons entendre la vie et honeste et chaste dessusdite» (141v2-141v8). Es fácil deducir que la diosa Diana se opone a Venus, que es el símbolo de la vida voluptuosa. Prosigue Conty con la exégesis de todos los atributos que rodean a la diosa: el bosque —en medio de la cual introduce la historia de Atlas—, el significado del hecho de que Diana esté sentada bajo un ébano, su belleza, su vestido, su corona, el arco y la flecha de marfil, etc. El árbol bajo el que se sienta la diosa, que crece en la India y en Etiopía, se explica porque el ébano representa, por sus numerosas cualidades y características, la virginidad y la castidad, distinguiéndose ambas porque la primera supone la integridad del cuerpo y una voluntad firme de conservarla absteniéndose de todo acto carnal, mientras que la castidad no su-

pone abstinencia, especialmente dentro del matrimonio. Ambas virtudes deben llevarse con mesura, pues aplicadas con desmesura pueden convertirse en vicios detestables. La virginidad llevada a extremo no es razonable, dice Conty, porque al hombre se le concedió la virtud de la generación para mantener la especie humana. Y es aquí donde entra la mención a Deucalión y Pirra, y es que, en efecto, a diferencia de otros mitos en los que el exégeta se detiene ampliamente (como por ejemplo, las historias de Fílida, la reina Dido, Jasón, Dédalo, Tántalo y tantos otros), la historia de la pareja solo se evoca para explicar que ciertas catástrofes naturales ayudan a equilibrar el número de seres humanos que deben poblar la tierra, como el diluvio que tuvo lugar, según dicen los poetas, en Tesalia en los tiempos de Deucalión y Pirra. Y eso es todo. Prosigue Conty insistiendo en la necesidad de llevar con mesura tanto la abstinencia como la sexualidad y termina este apartado con las siguientes palabras:

Et se l'intégrité virginal dessusdite est condicion noble et elle aorne moult et embelist le corps, ilz diroient aussi que celle intégrité, selon la verité, est une condicion noble et bele et bien seans ou temps de jonesce premerainne, ouquel droite raison defendroit le fait de generacion et coulple charnele; maiz quant la fame en l'aage parafaitte, selon les circonstances de raison, a pris marie et que on la voit enchainte, la fraction et le ouverture adonc de celle intégrité est trop meilleur condicion et trop plus noble que celle intégrité ne ly seroit d'assez, pour ce que elle est plus de la fin prochaine pour laquelle nature vould ordener le sexe feminin. Et c'est aussi ce que on pourroit dire que l'arbre n'est mie plus nobles ne sy noble d'assez quant il flourit que quand le fruit se commence a moustrer et les fleurs sont cheues. Et briefment, celle intégrité ne embelist pas tant le humain corps d'assés come fait le ouverture dessusdite, quant elle est raisonnable. Finablement, ceste matiere soit laissie du tout as theologiens qui a leur vouldonté en determineront (143r34-143v1).

Conty vuelve a retomar el mito insertándolo dentro de la historia de los amores de la reina de Cartago y Eneas (162r-162v9). Hablando de las conquistas del héroe troyano, el comentarista siente la necesidad de explicar la razón por la cual la tierra es llamada 'madre' y explica que esa denominación es muy razonable porque todas las cosas que existen en el mundo viven y se nutren de la tierra y a la tierra, por su propia naturaleza, retornan. Y por eso se dice que la diosa Temis, después del gran diluvio que tuvo lugar antaño en Tesalia, respondió a Deucalión y a su esposa que cogiesen los huesos de su «grant mere», es decir, las piedras de la tierra. A continuación para apoyar aún más su argumento, pone el ejemplo de Apolo, que en medio de un gran debate para elegir un rey, respondió al pueblo del reino de Persia, que aquel que besara primero a su madre sería el rey. Y el más sabio de todos los pretendientes al trono, se arrodilló y besó la tierra. Entonces fue nombrado soberano. Por la misma razón, continúa, Platón llamaba a la tierra «tres ancienne et tres digne deesse» y Virgilio «noble et saincte deesse».

En la quinta parte de la obra, Conty se refiere al palacio donde habita Júpiter, según la descripción que Ovidio hace del mismo. Y cuenta, citando siempre a Ovidio, que Júpiter convocó en él a todos los dioses para pedirles consejo sobre cómo oponer resistencia a los gigantes de la tierra que se querían sublevar contra él y contra todos los dioses celestiales. Y cuenta Ovidio, cita Conty, que «ilz vindrent au palaiz dessusdit par une voye haute qui manifestement se moustre au ciel, de nuit, quant le temps est seris et l'air pur et net, laquelle voye est blanche come lait, et pour ce est appellee Lactee, c'est a dire voye semblable a lait'» (192r46-192v1). Los dioses allí reunidos deliberaron y concluyeron que para reformar el mundo había que destruir a la raza humana para acabar con los vicios y las iniquidades, y así los otros que vinieran tras ellos serían hombres virtuosos. Por esta razón ordenó Júpiter un diluvio sobre Tesalia, de tal intensidad que todo el pueblo se ahogó y pereció, a excepción de Deucalión y su esposa Pirra que por orden de los dioses se salvaron para continuar la raza humana. Esta fábula, dice Conty, contiene un gran significado y comprende varias enseñanzas secretas e importantes, entre ellas que Dios gobierna el mundo con un orden y con una prudencia maravillosa, tanto a los astros, como a los hombres y a todas las especies. Ovidio ha querido decir con esta fábula, explica el comentarista, que Júpiter es el soberano de la naturaleza e hizo reunir ante él para reparar el mundo a todos los elementos, astros del cielo, estrellas, planetas sobre los que gobierna con orden y con su gran virtud. Júpiter, sentado en su trono y con su cetro, representa a Dios sentado en el trono de Salomón y el palacio real de Júpiter es la décima esfera, es decir, el paraíso. La llamada vía Láctea es lo que los filósofos llaman «Galacia», también llamada por el pueblo «Chemin de Saint Jaques» porque se mueve de oriente a occidente, como los planetas del cielo y las estrellas y ahí concluye su glosa porque como el propio Conty considera: «et ce souffit assez quant a nostre propos quant a present» (193r8-193r9).

De esta forma, hemos visto cómo el mito clásico de Deucalión y Pirra se ha ido conformando a lo largo de los siglos por los poetas, quienes han ido añadiendo de su cosecha algunos elementos y detalles pero sin desvirtuar lo esencial de la primitiva fábula. La Edad Media acoge el mito pagano, especialmente la versión ovidiana, con entusiasmo, lo incorpora a sus creaciones, lo recrea, lo adapta a su pensamiento, lo sintetiza, lo reinterpreta a su conveniencia y lo utiliza con diferentes fines. Jean de Meun lo despoja de todo aquello que no es esencial —hace desaparecer el velo que cubre las cabezas de la pareja y olvida el detalle de éstos deben aflojar sus vestimentas, como ordenó la diosa— y otorga libertad a su lector para que saque de la fábula sus propias conclusiones y extraiga las enseñanzas morales que crea conveniente. Sus continuadores, como Molinet, glosan el texto que Jean de Meun les ha ofrecido como modelo para sus creaciones e interpretan desde un sentido cristiano y edificante la fábula pagana, haciendo de ella un relato para sus lectores por medio del cual se les explica y desvela algunos misterios de la doctrina cristiana. Évart de Conty —el

único que ubica geográficamente el lugar del diluvio en Tesalia—, por el contrario, fragmenta el mito, y en tres ocasiones se sirve de él, o mejor, de algunos de sus elementos, para hablar de la importancia y los beneficios de la sexualidad (al contrario que Píndaro, que resaltaba la ausencia de coyunda en el hecho de la regeneración de la humanidad); para inculcar el respeto por la madre tierra de la que todos provenimos y a la que retornaremos; y, finalmente, para aleccionar sobre el poder que ejerce Dios sobre el mundo y, oportunamente, dar un repaso a algunas teorías de la astronomía de la época.

Todos coinciden en que la piedra ha transmitido a la raza humana su natural rudeza por lo que es tan resistente a las adversidades de todo tipo y que la conjunción proporcionada del agua y del fuego es fuente de creación, de generación, de abundancia y de fecundidad.

El culto a las piedras estaba también generalizado en otras culturas no occidentales, como por ejemplo entre los árabes de la época preislámica. La piedra era adorada en la creencia de que en ella habitaba un dios. Así, la piedra era considerada un ídolo, una representación física de un cúmulo de tradiciones y credos. Este estado previo de paganismo llegó a penetrar en época ya islámica en la civilización árabe islámica. Tanto es así que uno de los más fuertes talismanes para los musulmanes es precisamente una piedra, la piedra negra que está emplazada en el edificio de la Ka'aba, una habitación de forma cúbica construida en el centro de la gran mezquita de La Meca. Este santuario es quizás el referente más claro de la simbología del culto a la piedra en la cultura árabe islámica. Entre el mito y la historia se cuenta que Adán construyó este santuario con piedras preciosas (zafiros y rubíes). Tras su reconstrucción después del diluvio, Abraham ordenó levantarlo en piedra para acoger a toda la humanidad y como símbolo del culto a un único dios, de modo que aquella estructura pétreo ubicara el corazón del hombre⁸. Es decir, primero el agua aparece como elemento regenerador y a continuación la piedra como elemento que funda un nuevo estadio de la humanidad.

Por otro lado y en relación con el mito del diluvio, vemos que la obligada peregrinación a la Meca⁹ reúne toda una serie de leyendas y de historias que entremezclan cultos babilónicos y elementos de las dos religiones más antiguas.

⁸ «Y cuando hicimos de la Casa lugar de reunión y de refugio para los hombres. Y: '¡Haced del lugar de Abraham un oratorio!' Y concertamos una alianza con Abraham e Ismael: que purificaran Mi Casa para los que dieran las vueltas, para los que acudieran a hacer un retiro, a inclinarse y a prosternarse.» (Corán 2: 125). «Y cuando Abraham e Ismael levantaban los cimientos de la Casa: 'Señor, acéptanoslo! ¡Tú eres Quien todo lo oye, Quien todo lo sabe!'» (Corán 2: 127).

⁹ El rito de la peregrinación (*al-hajj*) en la religión islámica consiste en que todo musulmán o musulmana, con medios económicos y condiciones de salud que se lo permita, viaje al menos una vez en su vida a La Meca.

Todo ello pone de relieve varios elementos simbólicos relacionados, no sólo con las sagradas escrituras, sino con el culto a la piedra y a las reminiscencias del diluvio en la antigüedad.

Esta simbología se hace especialmente evidente en los ritos asociados a la peregrinación a La Meca. El primer día de los tres que dura el ritual de la peregrinación se dedica a este rito fundamental del Islam, se escenifica el recuerdo del diluvio y el Arca de Noé dando siete vueltas a la Ka'aba. La circunvolución (*al-tawāf*) se considera el comienzo, un punto cero, inicial, por tanto el rito ocupa el primer lugar en la secuencia del ceremonial de la peregrinación. La embarcación superviviente del diluvio dio, creen, siete vueltas alrededor de la Ka'aba, punto físico considerado como antiguo lugar de enterramiento de Adán. Es decir, los supervivientes del diluvio aparecen en el momento crucial intermedio entre el desastre y la salvación, entre el mundo antes y después de la catástrofe, entre la purificación por medio del agua y la regeneración mediante la piedra, ligados físicamente al lugar donde el cuerpo (y por tanto los huesos) de Adán fuera enterrado. No hallamos aquí el mismo referente femenino que mencionábamos más arriba, sin duda porque la religión islámica tiene sus raíces en lo puramente patriarcal.

A continuación, en el rito de la peregrinación se recuerda a Abraham y la expulsión de su concubina Agar y su hijo Ismael, a los que abandona en el desierto con algo de agua y dátiles. El peregrino recorre siete veces la distancia que hay entre dos montes. El origen del rito está en la vivencia de Agar quien, habiendo alimentado con su pecho a Ismael y bebido toda el agua, viendo que sus vidas estaban en peligro ante la falta de alimento y bebida, recorrió corriendo desesperada la distancia existente entre los montes de Safā y Marwa, haciendo el trayecto siete veces, hasta el momento en el cual se le apareció el arcángel Gabriel el cual extendió una de sus alas. De ellas surgió un pozo de agua, el pozo de Zamzam. De este pozo han de beber los peregrinos, siendo una de las etapas principales de la peregrinación a La Meca.

Después se recuerda la vida de Agar en La Meca. Cuando Abraham regresó a La Meca, tuvo noticia de que Agar había fallecido. Dios ordenó a Abraham demoler la casa de Agar y construir en su lugar un templo donde las gentes pudieran rezar. Siguiendo sus instrucciones Abraham reconstruyó la Ka'aba, desaparecida desde los tiempos del diluvio. La localización exacta del lugar le fue indicada a Abraham por el arcángel Gabriel. También se dice que se levantó un gran viento formándose una nube en forma de dragón que reveló el lugar donde se encontraba el antiguo templo. Recibieron la orden de construir la edificación exactamente en el área que señalaba la sombra de la nube, sin que se excedieran o disminuyeran sus dimensiones.

Este santuario fue construido con piedras procedentes de cinco montañas sagradas: el Monte Sinaí, el Monte de los Olivos, el Monte del Líbano, Al-Yudi y el Monte Hira. Una vez que el templo terminó de construirse, Gabriel entregó una piedra mágica. Esta piedra se dice que es un meteorito o un gran

zafiro blanco que se encontraba en el Jardín del Edén. La piedra preciosa habría sido custodiada cerca de la montaña de Abū Qubays durante el diluvio y posteriormente entregada a Abraham para que la colocara en el nuevo templo de la Ka'aba. Sea como fuere, la piedra negra es con toda probabilidad un objeto sagrado en manos de nómadas de la Arabia pre-islámica que frecuentaban la zona del pozo de Zamzam, en el centro de la antigua Meca.

El tercer día de la peregrinación, fecha del *'īd al-kabīr* (la gran fiesta del cordero), está consagrado al recuerdo del sacrificio de Abraham. Se recogen piedras durante la víspera que serán utilizadas en el rito de la lapidación del demonio. El lanzamiento de estas piedras se refiere a la acción de Abraham, donde el diablo se le apareció tres veces en ese lugar. Por consejo del Arcángel Gabriel, Abraham lapida tres veces. De regreso a la mezquita sagrada de La Meca se repiten las circunvoluciones y los recorridos entre Safā y Marwa. Finalmente, se hace una última circunvolución, la del adiós.

Ibn Hišām al-Kalbī¹⁰, historiador árabe del siglo IX, explica en su *Libro de los ídolos* que La Meca fue repoblada por los descendientes de Ismael, hijo de Abraham. Su número creció y en un momento determinado comenzaron a desplazarse a otros lugares. Adoraban imágenes y piedras debido a que todos, cuenta al-Kalbī, se llevaron consigo una piedra de las piedras de la Casa Sagrada, lugar reverenciado en La Meca. Allí donde se establecieron construyeron santuarios en los que realizaban un mismo rito, la circunvalación de la piedra, como signo de devoción, tal y como habían hecho en La Meca. Esta costumbre heredada de Abraham y de su hijo Ismael perduraría en el rito de la peregrinación.

Las constantes de este conjunto de ritos tienen que ver con parejas fundadoras (Adán y Eva, Abraham y Agar) en las que interacciona lo masculino y lo femenino como origen de la humanidad pero también como arranque de una nueva etapa. También tienen relación con el diluvio (una catástrofe que acaba con un mundo y da paso a otro diferente) y con el lugar geográfico exacto donde todo ocurrió (donde se enterró a Adán, donde estuvo el Arca de Noé, donde está la actual Ka'aba en La Meca). Finalmente, intervienen también las piedras como símbolo de un mundo que comienza, como base de un templo, como nuevo referente para la humanidad.

Son muchas las leyendas e historias (Fraezer, 1994) asociadas a diluvios, pero de ellas para finalizar hemos elegido una interesante leyenda tradicional de los macusi de la Guayana británica, relacionada con Macunaima, por el paralelo que ofrece con la leyenda de Deucalión. Macunaima, ser supremo de la tierra y el cielo, envió un gran diluvio para castigar a la humanidad. Solo un hombre consiguió salvarse en una canoa. Envío una rata para averiguar si las aguas habían

¹⁰ Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-aṣṅām* (*El libro de los ídolos*). Traducción, introducción y notas de Nabih Amin Faris [<http://answering-islam.org/Books/Al-Kalbi/>]

bajado y el roedor regresó con una mazorca. El hombre lanzó piedras tras de sí y nacieron los arekunas. Historia que, como comenta Fraezer (1994: 136), parece que recibió la influencia de la historia griega de Deucalión y Pirra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BADEL, P.-Y. (1980). *Le Roman de la Rose au XIV^{me} siècle. Étude de la réception de l'œuvre*. Ginebra, Droz.
- BAUER, D.F. (1962). «The Function of Pygmalion in the *Metamorphoses* of Ovid», *TAPA*, vol. 93, pp. 1-21.
- BARRERA, J. C. (1994). *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana*. Madrid, Akal.
- BERNABÉ, A. y BÁDENAS, P. (1984). *Píndaro. Epinicios*. Madrid, Akal.
- BODE, G.H. (1834). *Scriptores rerum mythicarum Latini tres Romae nuper reperti*. Cellis, E.H. C. Schulze.
- BLUMENBERG, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Trad. P. Madrigal. Barcelona, Paidós.
- CANTARELLA, E. (1995). *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*. Madrid, Akal.
- DELCOURT, M. (1965). *Pyrrhos et Pyrrha*, Paris, Les Belles Lettres, pp. 105-106.
- DEVAUX, J. (2006). «Tradition textuelle et technique de réécriture: le *Roman de la Rose moralisé* de Jean Molinet». *De la Rose. Texte, Image*, Editado por Catherine BEL et Herman BRAET, Louvain-Paris-Dudley MA, Peeters, Collection Synthema, pp. 377-391.
- EVRAERT DE CONTY. (1993). *Le livre des eschez amoureux moralisés*, Édition critique par Françoise Guichard-Tesson et Bruno Roy, Montréal, Éd. Ceres (Bibliothèque du Moyen Français, 2).
- FRAEZER, J.G. (1994). *El folklore en el Antiguo Testamento*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GAGÉ, J. (1954). «Pyrrhus et l'influence religieuse de Dodone dans l'Italie primitive», *Revue d'Histoire des Religions*, vol. CXLV, num. 2, pp. 137-167.
- (1955): «Pyrrhus et l'influence religieuse de Dodone dans l'Italie primitive», *Revue d'Histoire des Religions*, vol. CXLVII, num. 1, pp. 1-31.
- GARCÍA GUAL, C. (1987). *La Mitología: interpretaciones del pensamiento mítico*. Barcelona. Montesinos.
- GÓMEZ FERNÁNDEZ, F.J. (2007). *Dioses, templos y oráculos*. Madrid, Ediciones Nowtilus.
- GUILLAUME DE LORRIS, JEAN DE MEUN (1966-1970): *Le Roman de la Rose*, publié par F. Lecoy. París. Honoré Champion, 3 volúmenes.

- HAWTING, G.R. (1999). *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HITTI, P.K. (1963). *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*. New York, Macmillan.
- HULT, D.F. (1982). «Vers la société de l'écriture. Le *Roman de la Rose*». En *Poétique*, n° 50, pp. 155-172.
- (2002). «Allégories de la sexualité dans l'*Ovide moralisé*». *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, vol. 9. [<http://crm.revues.org/index50.html>.]
- HUOT, S. (1987). «The Medusa Interpolation in the Romance of the Rose: Mythographic Program and Ovidian Intertext». *Speculum*, vol. 62, num. 4, pp. 865-877.
- (2000). «Bodily Peril: Sexuality and the Subversion of Order in Jean de Meun's *Roman de la Rose*». *The Modern Language Review*, vol. 95, núm. 1, pp. 41-61.
- JAUSS, H.-R. (1974). «Allégorie, 'remythisation' et nouveau mythe: réflexions sur la captivité chrétienne». *Mélanges d'histoire littéraire, de linguistique... offerts à Charles Rostaing par ses collègues...*, Tr. Janine Delcourt-Angélique, Lieja, Association des Romanistes de l'Université de Liège, pp. 469-499.
- JIMÉNEZ ZAMUDIO, R. (2002). «El tema del diluvio en Ovidio y sus precedentes en las literaturas orientales». *Cuad. Filol. Clás. Estudios Latinos*, vol. 22, num. 2, pp. 399-428.
- KRAELING, E.G. (1947). «Xisouthros, Deucalion, and the Flood Traditions». *Journal of the American Oriental Society*, vol. 67, num. 3, pp. 177-183.
- La Bible des poètes, Métamorphose d'Ovide moralisée traduite par Colard Mansion 1484*. Paris, Antoine Vérard. [<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k709675>]
- LANE, E.W. (1863). *An Arabic-English Lexicon*. New York, Frederick Ungar Publishing, reimpression 1955.
- LANGLOIS, E. (1914-1924). *Le Roman de la Rose par Guillaume de Lorris et Jean de Meun, publié d'après les manuscrits*. Société des Anciens Textes Français. 5 vols. Paris, Firmin Didot (vols. 1-2) y Honoré Champion (vols. 3-5).
- LIÑÁN GUIJARRO, E. (2006). «Criptopaleontología y terapéutica contenida en el lapidario del rey Alfonso X «El Sabio» (1279). El primer tratado de literatura paleontológica en lengua castellana». *Rev. Real Academia de Ciencias. Zaragoza*, vol. 61, pp. 147-179.
- LORAUX, N. (1996). *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*. Paris, Éditions du Seuil.
- LUZÓN NOGUÉ, J.M.^a y COÍN CUENCA, L.M. (1986). «La navegación pre-astronómica en la antigüedad: Utilización de pájaros en la orientación náutica». *Lucentum*, vol. v, pp. 65-85.
- MONTGOMERY, J. (1934). *Arabia and the Bible*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- MORCILLO EXPÓSITO, G. (2007). «Faetón: antes y después de Ovidio». *Anuario de estudios filológicos*, vol. 30, pp. 269-280.

- NOACCO, C. (2008). *La métamorphose dans la littérature française des XII^{ème} et XIII^{ème} siècles*. Presses Universitaires de Rennes. Coll. Interférences.
- PANOFSKY, E. (1982), *Estudios sobre iconología*. Madrid, Alianza Editorial, (5^a edición española).
- PASCHALIS, M. (2001). «*Semina Ignis*: The Interplay of Science and Myth in the Song of Silenus». *The American Journal of Philology*, vol. 122, num. 2, pp. 201-222.
- PEREA, S. (1998). «El rito romano de la *velatio capitis* y la agonía de Pompeyo y de César». *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, vol. 10, pp. 3-9.
- RIBÉMONT, B. (2002). «L'*Ovide moralisé* et la tradition encyclopédique médiévale». *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, vol. 9, pp. 13-24. [<http://crm.revues.org/index907.html>.]
- RINGGREN, H. (1973). *Religions of the Ancient Near East*. John Sturdy, trans. Londres.
- RODRÍGUEZ GUERRERO, J. (2007). «Algunos datos desconocidos sobre las relaciones entre Alquimia y Mitología». *Azogue*, vol. 5, pp. 9-29.
- RUIZ DE ELVIRA PRIETO, A. (2001). «Prometeo, Pandora y los orígenes del hombre». *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, núm. extraordinario, pp. 131-157. (1^a edición del texto en (1971). *CFC*, vol. 1, pp. 79-108).
- SANZ MORALES, M. (1998). «Las fuentes del opúsculo mitográfico *De incredibilibus* y un posible testimonio desconocido de Helánico de Lesbos». *Myrtia*, vol. 13, pp. 137-50.
- THIBAUT SCHAEFER, J. (2006). «Jean Molinet rhétoricien et le recyclage du *Roman de la Rose*». *De la Rose. Texte, Image*, Editado por Catherine Bel y Herman Braet, Lovaina-París-Dudley MA, Peeters, Collection Synthema, pp. 393-410.
- WEST, M.L. (1966). *Hesiod, Theogony*. Oxford, Clarendon Press.
- WINNETT, F.V. - REED, W.L. (1970). *Ancient Records from North Arabia*. Near and Middle East Series 6. Toronto, University of Toronto Press.