

## **PELOPE: LA MADURACION DE UN PAÏS**

**José Angel Fernández Canosa**

*Universidad de Santiago de Compostela*

### *I. El mito*

En la mayoría de las fuentes Pélope es conocido como hijo de Tántalo y Dione<sup>1</sup>. Su padre, Tántalo, es un personaje que mantiene una gran familiaridad con los dioses. Es hijo de Zeus<sup>2</sup>, participa en

---

<sup>1</sup> Escol. ad Apolod. Rhod., Argon. 1, 752; Tzetzes a Licof., Alex. 156; escol. a Eur. Or., 998; Servio, ad Virg. Georg. III, 7; Hig., fab. 82; Pind., Ol. I; Apolod., Epit. 2, 3.

<sup>2</sup> Eur., Or. 5; Paus. 2, 22, 3; Hig., fab. 82, entre otros. Esta filiación de Tántalo como hijo de Zeus desmiente la observación y la consiguiente conclusión de M. Helm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité: l'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, París 1993, 209, donde la autora describe a Tántalo como un titánide, lo que es cierto en cuanto a la filiación materna más frecuente de Tántalo, aunque no en cuanto a la paterna, y de lo que concluye que este banquete tecnofágico se inscribe dentro de un grupo de banquetes míticos que proyectan la rivalidad entre Titanes y Olímpicos y que se caracterizan por ser banquetes dolosos en el que los primeros ponen a prueba a los segundos, como en el caso del titán Prometeo en

los banquetes de los dioses, compartiendo con ellos el néctar y la ambrosía<sup>3</sup>, los alimentos reservados a los dioses y de los que sólo algunos mortales tienen el privilegio de participar, como Demofonte o Ganímedes. Los dioses, a su vez, eran huéspedes habituales de la mesa de Tántalo<sup>4</sup>, comensalidad esta que nos remite a un tiempo lejano en el que todavía era posible la intimidad entre hombres y dioses.

Pues bien, Tántalo ofrece un banquete a los dioses, un *eranos*<sup>5</sup>, para corresponder a los que era invitado por los inmortales y en él mata a su hijo Pélope<sup>6</sup>, lo despedaza<sup>7</sup> y cuece sus miembros en un caldero<sup>8</sup>. Las fuentes difieren a la hora de señalar quiénes son los que comen el plato preparado por Tántalo. Píndaro en la *Primera Olímpica* recoge la versión de que habrían sido todos los dioses, versión a la que no quiere dar crédito, ya que los dioses -arguye Píndaro- no son caníbales y, por lo tanto, esa aseveración sólo puede ser producto de lenguas de doble filo. El escoliasta de Licofrón (al 152) dice que habría sido Deméter. Según el escoliasta de Píndaro (*ad Ol. I, 37 y 40*) habrían sido Tetis o Temis. El miembro devorado de Pélope habría sido la paletilla (*hōmos*)<sup>9</sup>. Pero de este banquete Pélope renació

---

Mecone. Es cierto que tanto en el caso de Tántalo como en el de Prometeo los banquetes son engañosos y pretenden probar la inteligencia de Zeus, pero mientras en el de Prometeo éste juega con la diferenciación de las partes que corresponden a los dioses y a los hombres, provocando la definitiva disyunción entre hombres y dioses expresada en el culto sacrificial, en el de Tántalo se juega con la indiferenciación alimenticia, tal como tendremos ocasión de ver más adelante.

<sup>3</sup> Pind., *Ol. I, 37 ss.*

<sup>4</sup> Pind., *Ol. I, 37 ss.*; Eur., *Or.*, 10 y ss.; Nonno, *Dion. XVIII, 24 y ss.*; Serv., *ad Virg. Æn. 603.*

<sup>5</sup> Vid. L. Gernet, *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid 1980 (París 1968), 47 y ss.

<sup>6</sup> Serv., *ad Virg. Æn. VI, 103 y III, 7*; Lact., *ad Stat. Teb. I, 230 y 224.*

<sup>7</sup> Nonno, *Dion. XVIII, 29*; Luc., *de Salt. 54*; escol. Pind., *Ol. IX 78 a.c*; Pind., *Ol. I, 45 y ss.* con su escolio; Hig., *fab. 8.*

<sup>8</sup> Pind., *Ol. I, 45 y ss.*; Apolod., *Epit. 2, 3: hōti Pélops sphageis en tō tôn theôn eránō kai kathepsētheis.*

<sup>9</sup> Este *hōmos* permitirá posteriormente la victoria a los aqueos en la Guerra de Troya (Paus. V, 13, 5-6).

con mayor hermosura que antes<sup>10</sup>, a lo que Píndaro añade que Cloto lo sacó del caldero purificador con la paletilla de marfil<sup>11</sup>.

Sin embargo, como acabamos de ver, Píndaro en la *Primera Olímpica* no está conforme con la versión del banquete en la que se consume a Pélope. De hecho, apunta que si Pélope desapareció, fue debido a otras razones. No, desde luego, porque hubiera sido muerto y cocinado con ocasión de un banquete ofrecido a los dioses. Según Píndaro, Pélope fue raptado por Posidón con fines eróticos y llevado a "la excelsa morada de Zeus", para servir en el mismo oficio que Ganimedes, el de copero, iniciándose de esta manera una relación *erastēs-eromenos* entre ambos.

Cuál es el final de esta historia es bien conocido. A Pélope volvemos a encontrarlo en una carrera con Enomao para conseguir a Hipodamía, mientras Tántalo, a su vez, es uno de los que sufre un castigo eterno en la mitología griega. Homero<sup>12</sup> en la evocación a los muertos de Odiseo lo describe de pie en un lago cuya agua le llegaba a la barba y con árboles cuyas ramas penden sobre él, mientras sufre hambre y sed eternas. Cuando intenta coger los frutos, las ramas se retiraban arrastrados por los vientos hacia las nubes. Cuando intenta beber, lo mismo sucede con el agua, que desaparece absorbida por la tierra. Aquí no aparece la roca que posteriormente será motivo común entre las diferentes versiones del castigo que se inflige a Tántalo. Píndaro<sup>13</sup>, por ejemplo, sólo menciona como castigo la roca que pende sobre su cabeza y que tiene como efecto el separarlo del placer, mientras que a Pélope se lo excluye de la inmortalidad. Según Eurípides<sup>14</sup>, la suerte que le tocó a Tántalo fue la de revolotear por

---

<sup>10</sup> Apolod., *Epit.* 2, 3.

<sup>11</sup> *Ol.* I, 27.

<sup>12</sup> *Od.* XI, 982-992. Vid. E. Cantarella, "Per una preistoria del castigo", *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde organisée par l'École française de Rome (Roma 9-11 novembre 1982)*, Roma, École française de Rome 1984, 37-73, para el análisis del suplicio de Tántalo recogido por el escoliasta a *Od.* XI, 582 como un caso de *apotympanismós*.

<sup>13</sup> *Ol.* I, 57-8.

<sup>14</sup> *Or.* 10 y ss.

el aire con una roca suspendida sobre su cabeza. Apolodoro<sup>15</sup> dice que Tántalo está destinado a permanecer para siempre en el Hades en un lago con una roca sobre él, pendiendo en torno a su hombros árboles con frutas que crecen en su ribera. El agua le alcanza la barbilla, pero cuando intenta beberla se va hacia abajo y se seca, y cuando quiere coger las frutas de los árboles, los vientos las llevan hacia las nubes. Higino<sup>16</sup> reitera que está sufriendo hambre y sed eternamente teniendo encima la roca. Esto se explica en otro texto porque el hecho de extender la mano para coger los frutos o el agua traería como consecuencia la precipitación de la roca que pende sobre él<sup>17</sup>.

Píndaro<sup>18</sup> atribuye el castigo al hecho de que Tántalo hubiese robado el néctar y la ambrosía, las bebidas de inmortalidad reservadas a los inmortales, y se los hubiese entregado a los dioses. Eurípides sitúa la falta de Tántalo por la que fue castigado en que tuvo una lengua desenfundada, sin darnos más razón del asunto, aunque se puede presumir que hace referencia a que divulgó los secretos de los dioses. En una línea semejante se desarrolla la explicación que nos brinda Apolodoro<sup>19</sup>, quien hace una síntesis de ambas explicaciones, las cuales, por otra parte, no son contradictorias. La causa a la que él atribuye el castigo es la de divulgar los secretos de los dioses y la de repartir el néctar y la ambrosía a sus compañeros.

## *II. Del chamanismo a un mito agrícola*

Una de las interpretaciones que se ofrecieron de este mito es la que expuso E. A. S. Butterworth en un capítulo sobre el chamanismo de su conocido libro *Some Traces of the Pre-Olympian World in Greek Literature and Myth* (Berlín, 1966). En ese capítulo, claramente

---

<sup>15</sup> *Epit.* 2, 2.

<sup>16</sup> *Fab.* 82.

<sup>17</sup> Suidas, s.v. *Τάνταλος*.

<sup>18</sup> *Ol.* I, 59 y ss.

<sup>19</sup> *Epit.* 2, 2.

influido por M. Eliade, se mantiene la tesis de la existencia en época micénica de un fenómeno chamánico análogo al que se conoce en los pueblos siberianos contemporáneos. Se basa para proponer el fenómeno chamánico en época micénica precisamente en el mito que estamos viendo.

Parte del hecho abundantemente atestiguado de que muchos mitos de iniciación chamánica contienen el motivo del despedazamiento del individuo que sufre los rituales iniciáticos para convertirse en chamán<sup>20</sup>. Butterworth constata que entre estas experiencias iniciáticas de los candidatos a chamán y el mito del banquete de Tántalo hay una gran semejanza, por lo que concluye que este banquete no sería más que un ritual iniciático en el que Pélope es introducido en el chamanismo por Tántalo, que también sería un chamán. Aduce también que Tántalo comía con los dioses -algo que no todo el mundo puede hacer-, como los chamanes actuales<sup>21</sup>. Por otra parte, señala Butterworth que Tántalo es condenado a permanecer eternamente junto a unos árboles llenos de frutas y con agua hasta la cintura, lo que el autor relaciona con el Árbol y el Agua de la Vida típicos del chamanismo<sup>22</sup>; pero interpretar los árboles cargados de frutas y el agua en la que está inmerso Tántalo como el Árbol y el Agua de la Vida constituye un evidente exceso interpretativo, ya que no hay ningún elemento que apunte en esa dirección<sup>23</sup>. Sólo podría ser admisible si pudiese establecer firmemente la naturaleza chamánica de Tántalo y el carácter de iniciación chamánica del banquete que se hace a costa de Pélope, pero esto dista de ser así. Otro de los argumentos que expone es que Pélope sea raptado por Posidón y convertido en su amante, lo que para Butterworth no sería sino una inversión de sexo como las que de vez en cuando aparecen vinculadas

---

<sup>20</sup> M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Madrid 1976 (París 1968); y del mismo autor *Iniciaciones místicas*, Madrid 1984 (*Birth and Rebirth*. Nueva York, 1958), 154 y ss.

<sup>21</sup> E. A. S. Butterworth, *op. cit.*, 42.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, 144.

<sup>23</sup> Véase a este respecto J. A. Fernández Canosa, "Coñecimento, alimentación e orde: o mito de Tántalo", *Gallaecia* 12, 1991, 317-330.

a los chamanes<sup>24</sup>.

Respecto a los argumentos que de manera sintética se han presentado en el párrafo anterior hay que decir, en primer lugar, que el mito del desmembramiento y renacimiento de Pélope recoge indudablemente un tema iniciático<sup>25</sup>, pero su iniciación no tiene nada que ver con el chamanismo. Pélope nunca ejerce de chamán, lo mismo se puede decir de Tántalo. La carrera de Pélope se dirige hacia el matrimonio y la conquista de la realeza, y es dentro de este contexto desde el que hay que ver los acontecimientos anteriores a su unión con Hipodamía y el consiguiente ascenso a la realeza. Toda la teoría de Butterworth se basa en el presupuesto de que todas las iniciaciones en las que hay desmembramientos del cuerpo del iniciando están relacionadas con el fenómeno chamánico, lo que no es cierto. Es más, el tema del descuartizamiento del niño es un motivo muy frecuente de los cuentos populares<sup>26</sup>. En cuanto a la inversión sexual, no es necesario echar mano del chamanismo para explicarlo. Lo que encontramos en el caso del mito que nos ocupa no es una inversión sexual física como la que se da a veces entre los chamanes, sino una relación pederástica asociada a los ritos de paso y a la educación de los jóvenes, abundantemente atestiguada en muchas culturas, incluida la griega<sup>27</sup>, aun cuando en Grecia los rituales iniciáticos de paso de la niñez al estatus adulto estén, salvo casos excepcionales, desvirtuados y carezcan apenas de sentido<sup>28</sup>. Un caso de inversión sexual simbólico lo tenemos atestiguado en Creta, uno de los lugares de mayor reputación en la Antigüedad clásica por la práctica de la pederastia iniciática institucionalizada, en concreto en la fiesta de la

---

<sup>24</sup> E. A. S. Butterworth, *op. cit.*, 145 y ss.

<sup>25</sup> Esto ya lo había dicho, aunque sin pormenorizar en su estudio, H. Jeanmaire, *Couroi et courètes*, Nueva York 1975 (ed. orig. Lille 1939), 417.

<sup>26</sup> Véase a este respecto V. Propp, *Las raíces históricas del cuento*, Madrid 1974 (Leningrado 1946), 132 y ss.

<sup>27</sup> Véase en la mitología griega la abundancia de testimonios que ofrece B. Sergent, *La homosexualidad en la mitología griega*, Barcelona 1986 (París 1984); y más recientemente en *L' homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, París 1986.

<sup>28</sup> B. Sergent, *La homosexualidad en la mitología griega*, 65-77.

*Ekduasia* de la ciudad de Festo y en el mito de Leucipo asociado a esta fiesta<sup>29</sup>, que nada tienen que ver con el chamanismo.

Otra de las aproximaciones a este mito es la ofrecida por G. Piccaluga<sup>30</sup>, para la que este mito formaría parte de un conjunto mítico y cultural con los mitos y ritos de Zeus Liceo. Existiría un tema mítico conformado alrededor de mitos y ritos caníbales cuyo esquema sería<sup>31</sup>:

a. Existencia al principio de la humanidad de una gran comensalidad entre hombres y dioses.

b. Sequía y desconocimiento de la agricultura. No existían los alimentos "humanos".

c. Los dioses serían desafiados por medio de un sacrificio humano.

d. Las consecuencias serían el diluvio universal junto con la aparición de la lluvia benéfica, la instauración de la agricultura y el inicio de la condición humana.

El primer punto, el de la existencia de una gran comensalidad entre hombres y dioses, no tiene apoyo en este mito, ya que el hecho de que Tántalo goce de comensalidad con los dioses se nos presenta como un privilegio. El crimen de Tántalo será precisamente el de traicionar la confianza de los dioses, revelando sus secretos y distribuir entre los hombres, que estaban privados de esa comensalidad, el néctar y la ambrosía<sup>32</sup>. Difícilmente, pues, podía haber una comensalidad entre hombres y dioses. Para establecer el punto b se basa en la explicación que el escoliasta a Licofrón (152) da para dar cuenta de por qué

---

<sup>29</sup> A. Brelich, *Paides e parthenoi*, Roma 1969, 260 y ss.; B. Sergent, *L'homosexualité inititique dans l'Europe ancienne*, 68 y ss.

<sup>30</sup> Lykaon. *Un tema mítico*, Roma 1968.

<sup>31</sup> G. Piccaluga, *op. cit.*, 217-221.

<sup>32</sup> Véase sobre este tema mítico el intento de reconstrucción de un ciclo mítico indoeuropeo, cuyo motivo central sería la ambrosía y las bebidas de inmortalidad, y de un ritual de primavera indoeuropeo hecho por G. Dumézil, *Le festin d'imortalité*, París 1924. El propio Dumézil se ha autocriticado en diferentes ocasiones. Cf. J. C. Bermejo Barrera, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Madrid 1982, 150 y ss., para el caso de Prometeo; también J. A. Fernández Canosa, *op. cit.*, 323 y ss. para el mito de Tántalo.

Deméter ingirió de la comida ofrecida por Tántalo. Deméter estaría perturbada por la pérdida de Coré, y distraída por el gran dolor ocasionado por la pérdida de su hija habría aceptado lo ofrecido por Tántalo. El hecho de que Deméter no hubiese encontrado a su hija nos situaría antes de la agricultura. Dependiendo de este punto está la aparición de la agricultura, ya que esta afirmación descansa sobre una secuencia temporal mítica por la que la agricultura aparece tras encontrar Deméter a su hija Perséfone que sería, según el *Himno Homérico a Deméter*:

1) Deméter pierde a Perséfone tras ser ésta raptada por Hades mientras estaba recogiendo flores en un prado con la oceánides; durante nueve días Deméter vaga desesperada por la tierra hasta el décimo día en el que Hécate le cuenta lo que ha sucedido, y juntas acuden a Helio para que les dé más detalles, revelándoles éste la identidad de los responsables (Hades con la complicidad de Zeus).

2) Deméter, con gran enojo, abandona a los dioses, errando sobre la tierra hasta que llega a Eleusis, donde ejerce como nodriza en la casa del rey; para hacerlo inmortal, nutría a Triptólemo con ambrosía, envolviéndolo con fuego por las noches. La reina madre descubre a Triptólemo en el fuego y grita aterrorizada. Deméter, tras contarle la verdad, se va de Eleusis enojada y manda que se funden los misterios. Ese año la tierra no produjo trigo.

3) Zeus envía a Iris para hacer que Deméter regrese a la sociedad de los dioses. Deméter se niega y entonces Zeus envía a Hermes al Hades para traer de nuevo a Perséfone con la aquiescencia de Hades, ya que si no consiguiese traer a Perséfone, Deméter acabaría con la raza de los hombres, necesaria para mantener a los dioses por medio de la práctica sacrificial.

4) Hades cede, pero primero hace que Perséfone coma de la granada, el alimento del Hades. Cuando Deméter descubre que Perséfone ha comido un grano de granada, se ve obligada a aceptar un compromiso: Perséfone pasará dos tercios del año en el Olimpo con su madre, y un tercio en el Hades, que se corresponde al invierno y a la ausencia de cereal sobre la tierra.

De esta manera se instituye el ciclo estacional del trigo, que deviene alimento humano, temporal y efímero, frente al anterior alimento



humano perpetuo, que es el que Deméter arrebató a la humanidad<sup>33</sup>. Sin embargo, hay que señalar que el que Deméter hubiese perdido a Coré y que todavía no la hubiese encontrado es una explicación secundaria que introduce el escoliasta a Licofrón y no una información primaria, por lo que es altamente improbable que forme parte de la tradición mítica de Tántalo.

En cuanto al punto d (el diluvio universal, un *kataklysmós*) sólo aparece asociado a los banquetes de Tántalo y Licaón en dos textos (Escol. *Pind. Ol.* IX 78 a, c y escol. a *Lyc.* 73) tardíos, sin que tengamos noticias anteriores que asocien a Tántalo con el diluvio, aunque sí los hay de Licaón<sup>34</sup>. En ambos textos se mezclan a Tántalo y Licaón asociándolos en un tema de elaboración literaria y erudita a partir de materiales míticos, que, sin embargo, no tiene "entidad mítica" y cuyo valor para el estudio de los mitos es escaso, aunque sí es cierto que se puede establecer una tipología mítica con carácter universal. Estas lecturas temáticas tienen el inconveniente de que apenas reunidos los mitos en los que aparece el tema escogido, éstos se revelan profundamente diferentes unos de otros en su significación<sup>35</sup>. Piénsese, si no, en la diferente significación del mito de Cronos devorando a sus hijos una vez que le inserta dentro de los mitos de soberanía<sup>36</sup> comparado con el mito que nos ocupa.

### III. La maduración por la cocción: una propuesta

Para el estudio de este mito se pueden seguir dos estrategias. La primera de ellas consiste en la inserción de este mito de sacrificio y

---

<sup>33</sup> J. A. Bermejo Barrera, "Deméter: alimentación, ley y matrimonio en la religión griega arcaica", *Actas do Primeiro Congresso Peninsular de Historia Antiga*, Santiago de Compostela 1986, 71-86.

<sup>34</sup> Por ejemplo, Apolodoro (III, 8, 1, 2) en el que se asocia con el diluvio del tiempo de Deucalión.

<sup>35</sup> M. Detienne, *La muerte de Dionisos*, Madrid 1982 (*Dionysos mis à mort*, París 1977), 108 y ss.

<sup>36</sup> Sobre este mito *vid.* J. P. Vernant, "Mètis et les mythes de souveraineté", *R.H.R.* 180, 1970, 29-76.

de antropofagia dentro de la práctica sacrificial griega y el simbolismo de la alimentación, que nos remite a un sistema de valores y categorizaciones sobre las relaciones entre hombres y dioses, en torno a la naturaleza y la cultura<sup>37</sup>. Es en este ámbito donde tendría sentido relacionar el mito del banquete de Tántalo con el rito de Zeus Liceo<sup>38</sup>, que nos llevaría a considerar a la antropofagia como una condena a participar de la naturaleza animal y a la incapacidad para constituir una *polis*, de la misma forma en que su afición a la antropofagia se lo impide a la sociedad de los lobos<sup>39</sup>. Suponen estos banquetes antropofágicos una incursión en el peligroso terreno de lo inhumano. Tanto más cuanto que en el hombre el banquete antropofágico supone la alelofagia, propia de la *theriōdēs bíos*, del régimen de vida animal, donde no existe la *díkē*; pero que desde que el hombre no vive en la Edad de Oro queda excluida de las relaciones humanas<sup>40</sup>, como pone de manifiesto Hesíodo<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> A. D. Lovejoy y G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Nueva York 1965 (Baltimore 1936). Este mito ya lo he estudiado a través de esta perspectiva en mi trabajo ya citado "Coñecimiento, alimentación e orden: o mito de Tántalo", *Gallaecia* 12, 1990, 317-330, por lo que aquí no me detendré demasiado en su exposición.

<sup>38</sup> Vid. Paus. VIII, 2, 3 y ss.; IV, 8, 2.

<sup>39</sup> M. Detienne y J. Svembro, "Les loups au festin ou la cité impossible", en M. Detienne y J. P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París 1979, 215-237.

<sup>40</sup> De hecho, cuando en el mundo griego surgen utopías en las que subyacen la mítica "Edad de Oro", la Edad de Cronos, como paradigma y modelo de una vida humana feliz y buena, o bien cuando se propugna el estado de naturaleza, el Salvajismo, en confrontación con la *polis*, se pondrá en duda el hecho de que la antropofagia, junto con el comer crudo y el incesto, sean contrarios a la naturaleza (A. D. Lovejoy y G. Boas, *op. cit.*, 121). En el otro extremo tenemos toda una serie de movimientos que se opondrán a la *polis*, negándose a la práctica sacrificial y al consumo de carnes. Así para los órficos los caníbales "son aquellos que aceptan el régimen basado en la carne y que no practican el 'género de vida órfica' (*biós orphikós*)" (M. Detienne, *La muerte de Dionisos...*, 118). Los pitagóricos "radicales", por su parte, se alzan en anti-ciudad rechazando la alimentación cárnica, mientras que entre los pitagóricos que pretenden reformar la ciudad la interdicción del consumo de carne será más matizada (M. Detienne, *Los jardines de Adonis*, trad. esp. Madrid 1983, París 1972), 99-133).

Sin embargo, en el mito que nos ocupa, no se opone sólo la alimentación antropofágica a la alimentación humana, sino que entra en escena el néctar y la ambrosía, los alimentos divinos que proporcionan la inmortalidad. Se establece, entonces, un juego de oposiciones entre antropofagia/alimentación humana, antropofagia/néctar y ambrosía y alimentación humana/néctar y ambrosía. Cuando Tántalo procede a la distribución del néctar y de la ambrosía, de los alimentos de los dioses, entre los hombres, procede a borrar la barrera entre hombres y dioses, elevando a los primeros a la categoría de los segundos. En este movimiento de la humanidad hacia lo alto debe ser incluida la revelación de los secretos de los dioses a los hombres, un elemento reduplicativo de refuerzo del mensaje. Pero cuando Tántalo les sirve a los dioses un banquete antropofágico, lo que hace es provocar un movimiento de los dioses hacia abajo, rebajando a los dioses, incitándolos a un encuentro con la bestialidad. Lo que pretende Tántalo constituye, por lo tanto, un intento de subvertir el orden del cosmos: los hombres como dioses, los dioses como bestias. Este intento de confundir a través de una excesiva unión lo alto y lo bajo por medio de la alimentación, lo pagará por medio de una disyunción excesiva de lo alto y lo bajo, expresada también en código alimenticio: agua y frutas (es decir, la alimentación humana), que irán, cuando las necesite, hacia abajo -el agua- y hacia arriba -las frutas-, lo que modificará la situación inicial de unión entre Tántalo y los dioses a través de la alimentación divina y que lo situaba en lo alto.

La segunda estrategia de aproximación y estudio es la de ver el por qué de la preparación culinaria en un *país* como Pélope, por qué Pélope sale del caldero, según la expresión de Apolodoro, "aún más hermoso". Una rápida reseña de costumbres ofrecida por C. Lévi-Strauss nos permite observar qué tipo de individuos son los que

---

<sup>41</sup> "Pues esta ley (*nómon*) impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fiera y aves voladoras comerse los unos a los otros, ya que no existe la justicia (*díkē*) entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor". (*Erga* 276-280. Se utiliza la traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez de la Biblioteca Clásica Gredos).

normalmente experimentan una "cocción", quiénes son los que necesitan ser cocinados<sup>42</sup>. Se cuecen aquellas personas que están en un proceso fisiológico especial: púberes, recién nacidos, las que acaban de parir... Ello se debe a que "la conjunción de un miembro del grupo social con la naturaleza debe ser mediada por la intervención del fuego de cocina, al que normalmente toca la tarea de mediar la conjunción del producto crudo y el consumidor humano, y por cuya operación, pues, un ser natural es, a la vez, *cocido y socializado*"<sup>43</sup>, ideas éstas que, como tendremos ocasión de comprobar, tienen pleno sentido en el pensamiento griego. Si enfocamos el mito de Pélope desde las consecuencias que tienen para él, su muerte hay que situarla, utilizando una expresión de M. Eliade<sup>44</sup>, "en el contexto de los ritos iniciáticos, la 'muerte' corresponde a la vuelta provisional al 'caos'; constituye, de esa manera, la expresión ejemplar del término de un modo de ser: el de la ignorancia y la irresponsabilidad infantil". Dicho de otra manera y sin las implicaciones de índole filosófica que conlleva la expresión de M. Eliade, la muerte iniciática supone el fin de una determinada manera de vivir -en nuestro caso la del niño-, para asumir una nueva identidad como adultos a través de un proceso de socialización que aparte de ellos todo rasgo de salvajismo para pasar a ser un individuo cultivado que sea capaz de asumir las acciones que generan culturalmente las expectativas sociales de rol. Por eso, este tipo de muertes las sufren los *païdes*, y frecuentemente a manos de sus padres. Es la expresión por medio de un código culinario del paso de la naturaleza ("lo crudo") a la cultura ("lo cocido"). De la misma manera que se puede establecer una oposición entre el campo agreste y salvaje (propio de la naturaleza) que pertenece a Artemis y el campo cultivado (propio de la cultura), también entre el *païs* y el hombre ya educado se puede establecer esa oposición.

El autor de los *Problemas*, propuso la siguiente pregunta: "¿Por qué los niños, que son cálidos, no beben vino, mientras que los Escitas y

---

<sup>42</sup> C. Lévi-strauss, *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, trad. esp. México D.F. 1968 (París 1964), 328 y ss.

<sup>43</sup> C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, 329.

<sup>44</sup> M. Eliade, *Iniciaciones místicas* Madrid 1973, 14.

los hombres valientes, que también son cálidos, son tan aficionados? ¿Se deberá a que estos últimos son seres cálidos y secos (*thermoí óntes kai xērmoí*) (que es una condición característica de hombre), mientras que los niños son húmedos y cálidos (*hygroi kai thermoí*)? El deseo de beber consiste en querer un líquido. Por eso la propia humedad protege al niño de la sed continua, ya que el deseo es necesariamente deseo de alguna cosa<sup>45</sup>. Esta concepción del ser humano como equilibrio de humores en la que el hombre, el varón adulto, aparece como un ser cálido y seco no es exclusiva del autor de los *Problemas*, sino que parece proceder de una tradición que se remonta a Hesíodo<sup>46</sup> y que es compartida por la tradición hipocrática. Para esta tradición el niño está formado por una combinación de elementos húmedos y cálidos. El joven, a su vez, "es una mezcla de elementos cálidos y secos, cálidos porque la aportación de fuego se impone sobre el agua; y secos porque la humedad de la infancia ya se ha consumido". El proceso de envejecimiento se debe, según Hipócrates, a que el aflujo de agua se va haciendo cada vez mayor, mientras el fuego se va retirando, siendo los viejos húmedos y fríos<sup>47</sup>. No obstante, esta tradición del pensamiento griego convive con otra que ve la vejez como el resultado de un desequilibrio del organismo -en lo que coincide con la anterior-, que lo convierte, por el contrario, en un ser excesivamente seco. Así Hesíodo, cuando habla de la mala mujer, describe lo que hace en el hombre en estos términos: "por muy fuerte que sea su marido, le va *requemando sin antorcha* y le entrega a una *vejez prematura*"<sup>48</sup>.

En ambas tradiciones, por tanto, el envejecimiento del hombre es el resultado de un desequilibrio de lo húmedo y de lo seco. Estas representaciones de las edades de un hombre configuradas sobre las

---

<sup>45</sup> Aristóteles, *Probl.* III, 7.

<sup>46</sup> *Erga* 582 y ss.

<sup>47</sup> Hipócrates, *De victu* 1, 27 (traducción de C. García Gual en la Biblioteca Clásica Gredos).

<sup>48</sup> *Erga* 704-5 [el subrayado es mío]; para otras referencias del pensamiento arcaico vid. G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge University Press 1971, 44 y ss.

categorías opuestas de húmedo/seco y cálido/frío se encuadran en las obras de los botánicos, de los médicos y de las narraciones legendarias griegas dentro de dos series de nociones estudiadas por Marcel Detienne<sup>49</sup>. La primera asocia lo cálido, lo seco, el principio de incorruptibilidad, los olores perfumados y la proximidad al fuego celeste; la segunda, que se opone a la primera, asocia lo frío, lo húmedo, el principio de corrupción, la putrefacción y el alejamiento del fuego solar. Sin embargo, como hemos visto, en el hombre, lo mismo que en las plantas cultivadas, un excesivo calor provoca un desequilibrio catastrófico entre lo seco y lo húmedo, como el que se produce cuando aparece en el cielo el abrasador Sirio y cuyas consecuencias son la esterilidad de los campos, el resecamiento de las plantas (bueno para las aromáticas, pero funesto para las cultivadas), al tiempo que los hombres están sedientos y disecados<sup>50</sup>. Del principio de corrupción y de la putrefacción sólo se puede huir a través de una cocción, proceso que se puede llevar a efecto bien a través del sol, que provoca una cocción interna de las materias acuosas, o bien a través del fuego de la cocina. Así, por ejemplo, Teofrasto, atribuirá el buen olor a una cocción de las materias acuosas que hace que el funesto principio húmedo sea evacuado por efecto del calor<sup>51</sup>.

Tiene que haber una manera de producir la transformación de niño -cálido y húmedo- a hombre -cálido y seco-. Este procedimiento por el que se establece el equilibrio adecuado en el hombre de lo seco y lo húmedo es, en el mito que estudiamos, la maduración por la cocción. La cocción por ebullición despoja a las carnes de su crudeza, hace que las partes duras se vuelvan más tiernas y al resto lo deja en su punto de cocción, produciendo un equilibrio de lo seco y lo húmedo. En este sentido puede decirse que hay entre la cocción por ebullición y de la maduración de los frutos de los cultivos bajo la protección de las *Hōrai* una homología perfecta, ya que estas diosas propician el alejamiento de los excesivos calores y las sequías, al tiempo que hacen

---

<sup>49</sup> *Los jardines de Adonis, passim.*

<sup>50</sup> Hesíodo, *Erga* 582-7.

<sup>51</sup> Plut., *Sympos.* I, 6, 623 E-F.

que los frutos maduren y estén en su punto<sup>52</sup>. De hecho, según la tradición griega sistematizada por la escuela aristotélica, en la producción de las plantas alimenticias tiene una gran importancia el hecho de la cocción por el sol de los jugos de las plantas y frutos, favorecida por la actividad agrícola, proceso que también se da en los hombres, y la cocción por el fuego propio de la cocina. Por el contrario, en las plantas salvajes que crecen al margen de los espacios de la cultura no es posible la cocción que ocasiona y favorece la agricultura, por lo que estas plantas son húmedas y frías y se sitúan muy cerca de lo podrido. La relación entre el *païs* en el caldero y el cultivo de las plantas, como proceso por el que un ser (planta o humano) pasa del estado de la naturaleza al de la cultura, no es arbitrario. Cultivar las plantas es cocerlas, cultivar las plantas es el arte de educarlas (*paideúein*)<sup>53</sup>. Favorecer el paso de un niño a hombre es educarlo, favorecer el paso de un niño a hombre es, en el mito del que nos ocupamos, cocerlo. A tenor de lo visto, no extraña que Pélope sea cocido ni que del caldero salga "aún más hermoso" y preparado para la carrera por el matrimonio y la realeza. Pues ésta, en definitiva, es una historia de maduración de un *païs* por la cocción.

#### *IV. El amor a los jóvenes al servicio de la educación*

Como hemos tenido ocasión de ver, junto a la muerte y resurrección de Pélope, Píndaro ofrece otra versión que daría cuenta de la desaparición del hijo de Tántalo: Pélope habría sido raptado por Posidón y llevado a "la excelsa morada de Zeus" convirtiéndose en amantes, sirviendo Pélope, al igual que Ganimedes, como copero. Ambas versiones no son contradictorias, como a simple vista pudiera parecer, sino que mantienen una misma lógica. Reflejan en la secuencia mítica de raptó/muerte, retorno al mundo de los mortales/resurrección, las etapas por las que pasa un iniciado con la segregación social (la etapa "liminar" de A. van Gennep) que tiene

---

<sup>52</sup> M. Detienne, *Los jardines de Adonis*, Madrid 1983, 204-208.

<sup>53</sup> Arist., *Probl.* XX, 12; M. Detienne, *Los jardines de Adonis...*, 66-68.

lugar frecuentemente en el *andreion* o "casa de los hombres", para ser posteriormente agregado socialmente, pero ya dentro de otro estatus, tras haber pasado por los ritos y pruebas iniciáticas pertinentes. Evidentemente estamos ante la pederastia de tipo iniciático<sup>54</sup>, ante una de las modalidades de eso que no hace tantos años se llamaba "el execrable vicio de los griegos", vicio compartido, no obstante, por otros pueblos y civilizaciones, ya sea formando parte de una institución iniciática o no<sup>55</sup>. En cuanto a su origen, hoy por hoy hay un cierto acuerdo en no vincularla a los dorios, tal como hizo E. Bethe en su trabajo pionero<sup>56</sup>, y considerarla, por el contrario, una tradición helénica<sup>57</sup>. Debido que los jonios no tenían ritos de iniciación de los adolescentes varones propios, por lo menos desde la Época Arcaica, no se puede demostrar que en su caso la pederastia correspondiese a ritos de iniciación. No obstante, la evidencia de la práctica de la pederastia en Atenas sólo puede entenderse como desarrollo y transformación de una forma de pederastia más antigua como la que

---

<sup>54</sup> Además de las que ya se han citado, *vid.* E. Cantarella, *Según Natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, trad. esp. Madrid 1991 (Milán 1988); F. Buffière, *Eros adolescent. La péderastie dans la Grèce antique*, París 1980; K. Dover, *Greek Homosexuality*, Londres 1978; M. Decourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, París 1958.

<sup>55</sup> Como ejemplo etnográfico y como estudio del papel que cumple la pederastia como vehículo educativo y como instrumento de ordenación de la sociedad baruya donde se forja la dominación masculina *vid.* M. Godelier, *La producción de Grandes Hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, trad. esp. Madrid 1986 (París 1982).

<sup>56</sup> "Die dorische Knabenliebe. Ihre Eitic, ihre Idee", *Rhein. Mus.* 62, 1907, 438-475 (reeditado en A. K. Siems ed., *Sexualität und Erotik in der Antike*. Darmstadt, Wiss. Buchges 1988, 17-57).

<sup>57</sup> H. I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires 1965 (3ª ed. correg. y aumentada París 1955; 1ª ed. 1948. Actualmente hay edición castellana en la Ed. Akal.) 32: "Aunque la pederastia parezca ausente en Homero, no creo que deba vacilarse en hacerla remontar a una época muy antigua. Está ligada a toda la tradición propiamente helénica. Sin razón alguna la erudición alemana ha hecho de ella con frecuencia un rasgo original de la raza doria". También se muestra de acuerdo con este punto de vista E. Cantarella, *op. cit.*, 18 y ss.; J. Bremmer, "An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty", *Arethusa* 13, 1980, 279-298.



se podía encontrar entre los dorios<sup>58</sup>. La transformación de la pederastia ateniense está parcialmente presente en las representaciones figuradas de la cerámica ática, cuya iconografía presenta dos fases bien diferenciadas, una del siglo VI a. de C. y otra del siglo V d. de C. En la primera de ellas los motivos homoeróticos se representan en un marco iconográfico cinegético de claras resonancias iniciáticas - pero ya no estamos ante una homosexualidad iniciática propiamente dicha-, con tipos masculinos vigorosos, junto con símbolos de violencia y de fuerza; mientras que en la segunda la representación se sitúa en un marco decididamente urbano con un tratamiento intimista de la sexualidad homoerótica, que se muestra discreta, púdica, intravertida, donde la retórica del deseo sustituye al erotismo de la época anterior que se manifiesta física y abiertamente de la anterior<sup>59</sup>. La primera de estas fases se correspondería al período de transición entre la homosexualidad del siglo V en adelante y la de la homosexualidad iniciática, que no se llega a representar<sup>60</sup>. Si entre los dorios se conservó de una manera más nítida en el dominio institucional, ello se debe a la mayor pervivencia de sus instituciones arcaicas, pervivencia a veces fruto de sus propias dinámicas internas y a veces fruto de un voluntarismo arcaizante<sup>61</sup>. Los orígenes de la

---

<sup>58</sup> J. Bremmer, *op. cit.*, 279.

<sup>59</sup> B. Sergent, *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, París 1986, 97 y ss. Vid. P. Schmitt-Pantel y A. Schnapp, "Image et société en Grèce ancienne: Les représentations de la chasse et du banquet", *Revue Archéologique* 1982, 57-73; A. Schnapp, "Pratiche e immagini di caccia nella Grecia antica", *Dialogi di Archeologia*, n. s. 1, 1979, 36-59; Id., "Eros en chasse", *La cité des images*, Laussane-París 1984, 67-83.

<sup>60</sup> B. Sergent, *op. cit.*, 101 y ss.

<sup>61</sup> El caso cretense es bastante conocido y no da lugar a la duda. Sin embargo, el espartano dista de ser claro. Tanto Jenofonte (*Rep. Lac.* 2, 7) como Plutarco (*Lic.* 17) hablan de que los muchachos espartanos eran elegidos como amados por ciertos adultos para mantener relaciones amorosas, si bien ponen mucho énfasis en asegurarnos que no había relaciones de tipo físico entre ellos, lo que no es aceptado por autores antiguos (p. ej., Platón, *Legg.* I, 636 b-c; Cicerón, *Rep.* IV,4) y por muchos modernos, E. Cantarella, *op. cit.*, 22, n. 1, parece inclinarse por pensar que no era así; P. Cartledge, "The Politics of Spartan Pederasty", *P.C.Ph.S.* 27, 1981, 17-36 [reed. en A. K. Siems ed., *Sexualität und Erotik in der Antike*. Darmstadt 1988,

pederastia habría que buscarlos en un pasado más remoto, en un pasado en el que la comunidad se basaba en la división por clases de edad<sup>62</sup>, en la que el paso de un individuo de una clase a otra está acompañada de una serie de ritos, los ritos de paso, entre los que se encuentran la muerte simbólica y la estancia fuera o al margen de la comunidad tanto en el sentido espacial como en el sentido de la no conformación a las normas que rigen en ella. A riesgo de hacer de M. Jourdain, recordaré la existencia de abundantes estudios (muchos de ellos citados aquí) que muestran la profusión de ritos de paso, o sus pervivencias más o menos modificadas, en la Grecia antigua y los vínculos que con ellos tiene la pederastia griega.

Este episodio, cuya fuente más antigua de las que conocemos es Píndaro, ha sido considerado por K. Dover<sup>63</sup> como el mero producto de una elaboración literaria. Estaríamos, entonces, ante un ejemplo más de la moda de introducir amores pederásticos en la literatura griega con temática mitológica del s. V a. de C. De ello, lógicamente, se seguiría que desde el punto de vista estrictamente mitológico carecería de interés alguno el estudio de este episodio, que ya no sería mítico sino que constituiría un simple lugar común de la literatura de la época. Sin embargo, hay razones de índole histórica, de antigüedad de las fuentes y del propio relato mítico que hacen aconsejable, cuando menos, no desechar la autenticidad desde el punto de vista mitológico de este episodio. Desde un punto de vista histórico, presenta consistencia y resulta verosímil por estar ubicada la pederastia en un contexto iniciático como el que se nos presenta en este caso. De hecho, es la característica de estar vinculada a las iniciaciones la que

---

385-415, que es la edición usada] señala (p. 406) que "*there is no positive evidence, literary or otherwise, for pederasty of any kind in Sparta before the late fifth century. However, consideration of the social conditions potentially favouring the incidence of male homosexuality there may suggest that pederasty could have been institutionalised within the developed agoge sooner rather than later*"; B. Sergent, *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, 74-95. A. Brelich, *Paides e parthenoi*, Roma 1969, 120 y ss., 198 y ss., que mantiene un claro escepticismo sobre lo ideal de ese amor, aunque no se pronuncia.

<sup>62</sup> E. Cantarella, *op. cit.*, 20.

<sup>63</sup> *Greek Homosexuality*, Londres 1978, 178 y ss.

la hace homologable con otras prácticas pederásticas ampliamente conocidas por los antropólogos y socialmente admitidas por sus culturas, e históricamente atestiguadas en Grecia. Por otra parte, no se justificaría la aparición posterior de Posidón regalándole a Pélope los caballos con los que habría de ganar a Enomao, con lo que le quedarían abiertas las puertas hacia el matrimonio y la realeza. Es decir, el final del proceso iniciático, su plenitud como hombre en el matrimonio y la culminación de su posición social como rey.

El episodio del rapto de Pélope por Posidón y la relación erótica que se establece entre ellos tiene, por lo tanto, el mismo origen que una costumbre cretense descrita por Éforo y recogida por Estrabón<sup>64</sup>. Esta costumbre es semejante a las que se conocen en otros pueblos "primitivos" en los que los rituales iniciáticos tienen plena vigencia. El texto de Estrabón describe una institución iniciática que, a grandes rasgos, consiste en el rapto de un adolescente por un adulto, que se convierte en su educador y amante. Cuando acaba el período en el que el adolescente está bajo la tutela de su *erastēs*, recibe de éste tres regalos que consisten en un buey para sacrificar a Zeus, en un equipo militar y en un *poterion*, término griego con el que se designa a un objeto que sirve para beber, una copa, que está dotado de valor como objeto precioso.

Los valores a los que remite la copa y el oficio de copero se inscriben dentro del ámbito de la política y de la categorización de lo civilizado y de lo bárbaro. La copa y el copero son elementos vinculados a un acto, el de beber vino, en el que su utilización correcta e incorrecta, es decir, mezclado con agua o puro, define al varón griego, y por tanto civilizado, frente al no griego, al bárbaro poco o mal civilizado. Beben vino puro los tracios y los escitas, quienes lo comparten con sus mujeres, dejándoselo chorrear por los vestidos abajo<sup>65</sup>, como bárbaros que son. Al mismo tiempo, el beber vino sirve para proceder a una discriminación de las categorías políticas y antropológicas del ciudadano frente a las del esclavo y a las

---

<sup>64</sup> *Geogr.* X, 4, 21 = 483; *vid.* B. Sergent, *La homosexualidad en la mitología griega*, 72.

<sup>65</sup> Platón, *Leg.* 638d:

categorías intermedias que se sitúan entre ambos<sup>66</sup>. De hecho, ambas categorizaciones -varón griego/bárbaro, ciudadano/esclavo- en cierta medida se yuxtaponen, como se puede observar cuando en la literatura griega se ubica "la ciudad de los esclavos", pues ninguna de estas "ciudades de esclavos" está en Grecia. Cuando los griegos pretenden presentar una "ciudad de esclavos", como pone de manifiesto P. Vidal-Naquet<sup>67</sup> "no pueden sino elegir entre la exteriorización absoluta en los países bárbaros y la localización en un país en el que un esclavo no era precisamente y por completo un 'esclavo'".

La copa y la ingestión de vino alcanza una significación cívica relevante al introducirse como elementos entorno a los que coinciden los varones y ciudadanos que se juntan en el *symposion*, convirtiéndose en objeto de diferenciación entre los distintos componentes que forman el conjunto de los "griegos", separando a los hombres, que beben vino en los *symposia*, de las mujeres (salvo las de los bárbaros) y de los niños, para los que totalmente desaconsejable<sup>68</sup>. La copa de vino de la institución cretense simbolizaba la admisión del joven como miembro del mundo de los hombres adultos, y, por lo tanto, el abandono de su anterior condición. El hecho de servir el vino y no poder beberlo como forma de enfatizar la diferencia entre los jóvenes y los adultos probablemente explique el que entre los romanos los coperos fuesen jóvenes aristócratas y que en los *symposia* griegos el papel de coperos también lo ejerciesen los jóvenes<sup>69</sup>. Esta diferencia entre jóvenes y adultos a la hora de beber vino dará lugar al problema aristotélico y a la respuesta que vimos antes. Por lo tanto, el hecho de que Pélope en el mito sirva de copero de Posidón no hace sino indicar el estatus y condición del hijo de Tántalo como iniciando

---

<sup>66</sup> Vid. la utilización de la ingestión del vino que hace Estrabón dentro de su discurso etnográfico en el caso de los Pueblos del Norte de Hispania en J. C. Bermejo Barrera, "La geopolitique de l'ivresse dans Strabon", *D.H.A.* 13, 1987, 115-145.

<sup>67</sup> P. Vidal-Naquet, "Esclavitud y ginecocracia en la tradición, el mito, y la utopía", *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, trad. esp. Barcelona 1983 (París 1981) 241-261.

<sup>68</sup> Platón, *Leg.* 666a.

<sup>69</sup> J. Bremmer, *op. cit.*, 286.

que aún no está integrado en la sociedad como adulto.

SOCIOLOGICAMENTE	MITICAMENTE	
Segregación del mundo de los <i>païdes</i> : Copero	Rapto y vida con Posidón-Copero.	Muerte en el caldero
Integración en el mundo adulto	Regreso al mundo de los mortales	Resurrección

En conclusión, a lo largo de las páginas precedentes hemos tenido ocasión de ver como el mito de la cocción de Pélope para su maduración se muestra solidaria y homóloga del episodio del rapto de Pélope llevado a cabo por Posidón para convertirlo en su amante. Ambas comparten la secuencia tradicional de los ritos de paso expuesta por A. Van Gennep: segregación/margen/agregación. Pero esta homología se realiza a través de la articulación de cada uno de los dos episodios por medio de códigos diferentes. De esta manera, mientras en un caso se atiene al dominio de lo culinario, en el otro se expresa en el dominio de lo sociológico al hacer alusión a una institución, la pederastia en el ámbito de las iniciaciones masculinas, de la que en época histórica -si exceptuamos el caso cretense- sólo percibimos un débil eco de su existencia en anteriores períodos de la historia de Grecia.

Por otra parte, la perfecta adecuación que el mito de la cocción de Pélope muestra con la estructura de los ritos de paso no es obstáculo para que, al examinar este episodio dando un rodeo por otros ámbitos del pensamiento griego, se ponga de manifiesto una profunda correspondencia entre el niño y las plantas en lo que atañe al proceso de maduración y de transformación de sus composiciones humorales que les permitirá remontar el estado de la naturaleza, de lo salvaje, de "lo crudo", para, al final y gracias a esa transformación, pasar a la categoría de lo cultivado, de lo "cocido".

## ***Resumen / Abstract***

En el mito de Pélope, el episodio de inequívocas resonancias iniciáticas en el que se narra la cocción a que éste es sometido para "renacer aún más hermoso" y abrirle el acceso al matrimonio y a la realeza expresa en el dominio de lo culinario el paso de la naturaleza a la cultura. Si la cocción se revela como un método útil de para hacer pasar a un *país* a su estatus de adulto, se debe a que en el pensamiento griego existe a través de la teoría de la composición humoral, una analogía entre el niño que debe ser educado y, por tanto, cultivado, y las plantas que, en el proceso de maduración, se deben cocer y educar. La versión que ofrece Píndaro del rapto de Pélope por Posidón se manifiesta solidaria y homóloga del episodio de la cocción, expresando en el dominio de lo sociológico lo que en aquél se presenta en el de las técnicas culinarias.

The author deals with the episode of the Pelop's myth, in which he boils himself to attain a revival of beauty, to get married and to become a king. In this way boiling is a useful way for a boy to become an adult. This idea is based in Greek anthropological thinking: a child must be educated like the plants are grown.