

¿CANÍBALES, DIOSES Y REYES? ACERCA DEL CANIBALISMO Y LOS CONFLICTOS DIVINOS EN LA *TEOGONÍA* (453-473 Y 886-900)*

CANNIBALS, GODS AND KINGS? CONCERNING CANNIBALISM AND DIVINE CONFLICTS IN THE *THEOGONY* (453-473 AND 886-900).

FERNANDO NOTARIO

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

MAIL: fernotar@pdi.ucm.es

RESUMEN

La antropofagia tiene un lugar excepcional en el imaginario griego como *topos* literario desde el que pensar y representar las conductas aberrantes y la alteridad cultural más absoluta. Precisamente por ello resulta interesante encontrar en ciertos relatos mitológicos a las divinidades que velan por la justicia entregarse a prácticas que mantienen un cierto paralelismo con ella como herramienta para conseguir o consolidar el poder del que gozan al frente del universo. En este artículo se van a explorar las implicaciones de la deglución perpetrada por Crono contra sus hijos y, posteriormente, por Zeus contra Metis, en el contexto de la *Teogonía* de Hesíodo.

ABSTRACT

Anthropophagy has a major role in Greek imaginary as a literary trope primarily used for thinking and representing abhorrent behaviours and the most extremes forms of cultural Otherness. It is, then, very interesting to find in some mythological narratives the same gods that take care of justice among the humans practising activities that share some sort of symbolic parallelism with it as a tool for achieving or consolidating their own position in the universe. In this article I will explore the deeper implications of the allelographic acts committed by Kronos against its own progeny and the later one committed by Zeus against Metis in Hesiod's *Theogony*.

* Este artículo ha sido realizado con la ayuda del proyecto de investigación HAR2010-15756.

PALABRAS CLAVE

Canibalismo, *Teogonía*, Crono, Zeus, Metis.

KEY WORDS

Cannibalism, *Theogony*, Kronos, Zeus, Metis.

Fecha de recepción: 29/04/2013

Fecha de aceptación: 08/11/2013

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la literatura hay una serie de temas constantes que se repiten de una manera consciente y que, de alguna manera, se muestran como fuente inagotable de inspiración para los poetas y escritores. Las penalidades del amor, el desasosiego ante la muerte o las inquietudes que produce, en general, la incierta existencia de un destino habituado a jugar con la vida de los mortales son algunos de los problemas cuyo tratamiento literario puede conducir, como argumentaba George Santayana, a la construcción de una perspectiva filosóficamente poética desde la que iluminar los oscuros rincones de las tribulaciones humanas¹. No obstante, junto a estos elevados asuntos, hay otros cuya apariencia más humilde puede llevar a engaño sobre su importancia en la historia de la literatura, como es la comida. La creciente cantidad de estudios académicos y recopilaciones relacionadas con el intenso diálogo entre la literatura y la comida nos recuerda hasta qué punto esta dimensión de la alimentación es no solo interesante desde un punto de vista estrictamente literario, sino, también, histórico². En el ámbito de los estudios clásicos, la preocupación por la relación que se entabla entre la cocina, la cultura gastronómica y la literatura ha sido el motor de una serie de obras de gran calidad, tanto en lo que se refiere a la civilización griega como a la latina³.

La mayoría de estas contribuciones centran su análisis en la manera en que la literatura refleja los hábitos y prácticas sociales relacionados con la preparación y consumo del alimento. No obstante, la comida no es únicamente un elemento que se encuentre en el trasfondo de la literatura, sino que ella misma asume el papel de herramienta mediante la que se vehicula la morfología de la narración. El estudio de la función narrativa del alimento en las historias literarias ha sido abordado de un modo especial por los expertos en la literatura infantil, aunque no de una manera exclusiva⁴. La comida, con su inherente materialidad, se presenta como un instrumento privilegiado para encauzar una narración que, de otra manera, puede presentarse como excesivamente abstracta. Por otro lado, ayuda a integrar al receptor de la historia dentro de unos marcos narrati-

1. SANTAYANA, G.: *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe*, Madrid, 1995 [ed. org. 1910].

2. En general: MONTANARI, M. (ed.): *Convivio. Storia e cultura dei piaceri della tavola dall' antichità al medioevo*, Roma, 1989; KIELL, N.: *Food and drink in literature: a selectively annotated bibliography*, London, 1995; REVEL, J. F.: *Un festín en palabras: historia literaria de la sensibilidad gastronómica desde la Antigüedad hasta nuestros días*, 2ª edición, Barcelona, 1996; GIGANTE, D.: *Taste: a literary history*, New Haven, 2005.

3. Solo por señalar unos pocos estudios: DUPONT, F.: *Le plaisir et la loi: du Banquet de Platon au Satiricon*, Paris, 1977; GOWES, E.: *The loaded table: representations of food in Roman literature*, Oxford, 1993; DOUGLAS OLSON, S.; SENS, A.: *Archestratos of Gela. Greek culture and cuisine in the fourth century BCE*, Oxford, 2000; WILKINS, J.: *The boastful chef: the discourse of food in ancient Greek comedy*, Oxford, 2000; ROMERI, L.: *Philosophes entre mots et mets: Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon*, Grenoble, 2002; LUNDHAL, K.: *Les banquets chez Pindare*, Göteborg, 2008; KONIG, J.: *Saints and symposiasts; the literature of food and the Symposium in Greco-Roman and early Christian culture*, Cambridge, 2012; en general, para una bibliografía más específica: NOTARIO, F.: «Perspectivas historiográficas de la alimentación en el mundo griego antiguo», *Habis*, 42, 2011, 65-82.

4. DANIEL, C.: *Voracious children: who eats whom in children's literature*, New York, 2006.

vos con los que se siente identificado al presentar los actos cotidianos de comer y beber como significantes en la lógica interna del relato. Ya Vladimir Propp, en su estudio clásico sobre la morfología de los cuentos, destacaba el papel del alimento y la bebida en este tipo de historias al encarnar algunos de los aspectos de la prohibición-trasgresión que suele dar inicio a estas narraciones y presentarse como uno de los objetos mágicos que pasan a disposición del héroe para resolver sus problemas⁵. El papel de la comida en las narraciones tradicionales, no obstante, no se encuentra definido únicamente por su importancia como elemento clave en la articulación del discurso. El alimento, al ser un producto cultural que ofrece una imagen de la organización social en sus niveles más amplios e íntimos, se configura como un prisma que absorbe y refleja una gran cantidad de fenómenos sociales y culturales, como ya anotaba Carole Counihan⁶. Los mecanismos de acceso y exclusión de la comida no solo implican espesamientos y aligeramientos de la trama, sino que también remarcan las pautas de la autoridad y las jerarquías sociales tal y como han de ser asumidas tanto parte del narrador como por parte del receptor.

La lógica interna de los cuentos, leyendas y, en general, narraciones tradicionales, hace que en estos relatos tan solo exista un grado de convergencia relativo entre las prácticas alimentarias que se relatan en ellas y las que son más reales o habituales del grupo social que las elabora, transmite y recrea. La fantasía alimentaria desplaza en sus rasgos más excelentes y horribles a la cotidianidad de una dieta monocroma en la que las casitas de chocolate, las tierras de Jauja y los horrosos banquetes infernales quedan limitados a los sueños y fabulaciones que ninguna persona cuerda se tomaría realmente en serio. Dentro de este espectro de comida imaginaria, la carne humana, en general, y la de los parientes consanguíneos, en particular, ocupa un lugar excepcional al ser un tópico recurrente en muchas de las narraciones tradicionales⁷. La manera en la que este acto antropofágico se encuentra inserto en la lógica del relato, no obstante, admite muchas posibilidades. Y aunque sea frecuente adjudicarle una más que notoria pátina de horror con la que se caracteriza al villano o al monstruo que es necesario derrotar, en ocasiones se presenta como uno de los elementos básicos mediante los que el héroe supera los obstáculos que se encuentra en su camino y derrota a sus enemigos. Pese a que no es habitual que en una misma narración convivan ambas caracterizaciones de la alelofagia, hay algunas excepciones que, precisamente por su carácter poco corriente, resultan de un gran interés para comprender cómo se conceptualiza el canibalismo en las culturas y grupos sociales que elaboran, reciben, reproducen y recrean los discursos simbólicos vinculados a este fenómeno⁸.

5. PROPP, V.: *Morfología del cuento*, Madrid, 1981 [ed. org. 1928], 38-39; 54.

6. COUNIHAN, C.: *The anthropology of food and body: gender, meaning and power*, New York, 1999, 6-24.

7. XANTHAKOU, M.: *Cendrillon et les soeurs cannibales. De la Skahtobouta maniote (Grèce) à l'approche comparative de l'anthropophagie interparentale imaginaire*, Paris, 1988; DANIEL, C.: *Voracious children...* 142-143.

8. Empleo el término «alelofagia», no recogido por la RAE, como el acto de devorar a los semejantes. Este término podría resultar más adecuado para el presente artículo al evitar el empleo de términos más generalizados pero que no corresponderían exactamente con las situaciones que se describen en la Teogonía de Hesíodo, como «antropofagia», o que hacen referencia a realidades socio-religiosas que resultarían inadecuadas, como «teofagia». Para evitar el tedio y sensación de rareza del lector, no obstante,

En el presente artículo se van a estudiar las implicaciones que tienen ciertos actos que, en la *Teogonía*, pueden asimilarse al universo discursivo del canibalismo, y su relación con los conflictos y tensiones que viven las divinidades en esta obra. Para ello, en primer lugar se realizará una revisión general de la manera en que se concibe la antropofagia en el imaginario griego, tanto en lo que se refiere a las narraciones de carácter histórico-etnográfico como a las que se mantienen en el horizonte mítico-legendario. De este modo se señalarán los aspectos elementales del modo en que se percibe, se refleja y se recrea el fenómeno caníbal en la cultura griega como un paso previo a estudiar la coincidencia o divergencia que mantienen Crono y Zeus con respecto a él. En segundo lugar se analizarán los paralelos que existen entre las escenas de deglución que aparecen en la *Teogonía*, la de Crono con respecto a sus hijos (453-473) y la de Zeus con respecto a Metis (886-900). Finalmente, se contemplará cómo más allá de los puntos en común, ambos episodios ofrecen significativas diferencias, en las que reside buena parte del sentido de la deglución divina en el contexto de la teología hesiódica.

2. ENTRE LA *HYBRIS* Y EL SALVAJISMO: IMÁGENES DEL CANIBALISMO EN EL IMAGINARIO GRIEGO.

Pese a que los seres humanos somos, naturalmente, omnívoros, todas las culturas y grupos sociales tienden a la construcción de un inventario alimentario que delimita los alimentos que son considerados como culturalmente apropiados para el consumo y que se distinguen de los que se perciben como aberrantes o incomibles aunque, objetivamente, no sean ni menos nutritivos ni, a su manera, más nocivos que los primeros⁹. El proceso de delimitación del inventario alimentario ha sido estudiado desde varios puntos de vista por parte de diferentes antropólogos, sociólogos, arqueólogos e historiadores, quienes han apuntado una gran diversidad de causas de orden político, social, económico o biológico¹⁰. Independientemente de la explicación por la que se opte para estudiar este fenómeno, una de las constantes más interesantes en la construcción del inventario alimentario es la reticencia a incluir la carne humana en el menú habitual de una gran cantidad de sociedades humanas, lo que no se encuentra reñido con la posible

he reducido al máximo su empleo, y frecuentemente, a sugerencia de uno de los revisores anónimos, utilizo el concepto de “canibalismo” para referirme al fenómeno de la «alelofagia».

9. DE GARINE, I.: «The diet and nutrition of human populations», INGOLD, T. (ed.): *Companion encyclopedia of anthropology. Humanity, culture and social life*, London, 1996, 226-264; 237-238; 246-250; FISCHLER, C.: *L'Homnivore. Le goût, la cuisine et le corps*, Paris, 2001, 48-60.

10. Solo por citar más representativos: DOUGLAS, M.: *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, 2007 [ed. org. 1966]; HARRIS, M.: *Cannibals and kings: the origins of cultures*, New York, 1977; contra SAHLINS, M.: «Cultura, proteínas, beneficios: un comentario al libro de Marvin Harris “Caníbales y reyes”», *Revista española de antropología americana*, 9, 1979, 75-92; MENELL, S.: *All manners of food. Eating and taste in England and France from the Middle Ages to the Present*, Oxford, 1985; HARRIS, M.: *Good to eat. Riddles of food and culture*, Illinois, 1998; en general: BEER, M.: *Taste or taboo. Dietary choices in Antiquity*, Totnes, 2010.

existencia histórica de ciertos grupos que pudieran realizar actos de antropofagia en contextos más o menos ritualizados¹¹.

En la antigüedad griega, como en muchas otras sociedades, el canibalismo, sea como *topos* narrativo, sea como sospechosa actividad nutritiva, ha de contemplarse desde la diversidad de facetas que demuestra la gran complejidad de sus lecturas¹². En primer lugar, se podría diferenciar el discurso antropofágico que se elabora sobre individuos o colectivos sociales que se sienten como coexistentes con respecto a quien produce, asume y recrea las imágenes del canibal de aquel que se refiere a un pasado mítico o legendario, ya que la lógica de ambos discursos responde a principios diferentes. En el primer caso, la práctica de la antropofagia se señala como uno de los elementos más importantes en la construcción de la alteridad cultural más extrema con respecto a las sociedades griegas, como un breve análisis de las imágenes del canibalismo en la obra de Herodoto puede ilustrar. En la obra del historiador jonio el canibalismo está presente de muchas maneras, tanto en la forma de anécdotas más o menos moralizantes con respecto a individuos poderosos como en la de descripciones etnográficas. En el primer caso, la antropofagia aparece asociada a la profunda depravación que existe en los banquetes orientales, cuyo lujo solo es igualado por la degeneración moral y el peligro físico que en ellos incurren los comensales, frente a los austeros pero igualitarios banquetes griegos¹³. La terrible historia del hijo de Hárpago, servido a su padre por el enloquecido Astiages, es, probablemente, la más impresionante de las que narra Herodoto, pero no es la única en las que un individuo comete un acto antropofágico en el contexto de las imágenes culturales sobre el despotismo oriental¹⁴.

Por otro lado, el canibalismo también entra a formar parte del conjunto de mecanismos mediante los que Herodoto construye el discurso de la alteridad cultural al presentarlo como uno de los rasgos definitorios de los pueblos bárbaros que viven en los extremos más alejados del Mediterráneo. Convendría diferenciar en el relato del historiador a los pueblos que practican el canibalismo funerario de aquellos que ejer-

11. REEVES SANDAY, P.: *El canibalismo como sistema cultural*, Barcelona, 1986; PANCORBO, L.: *El banquete humano: una historia cultural del canibalismo*, Madrid, 2008; GUILLE-ESCURET, G.: *Les mangeurs d'autres. Civilisation et cannibalisme*, Paris, 2012; para una visión profundamente escéptica sobre este problema: ARENS, W.: *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*, Madrid, 1981 [ed. org. 1979].

12. PANCORBO, L.: *El banquete humano...* xvi; 139-148; DALBY, A.: *Food in the ancient world, from A to Z*, London, 2003, 72-73; SANZ F. S.: «El fenómeno del canibalismo en las fuentes literarias greco-romanas: su mención en la mitología y la filosofía antigua», *Emerita*, 81, 1, 11-135.

13. BOWIE, A. M.: «Fate may harm me, I have dined today: near-eastern royal banquets and Greek symposia in Herodotus», *Pallas*, 61, 2003, 99-109.

14. Hrd. I, 119; para otros casos de antropofagia en pueblos que no la practican habitualmente, sino como muestra de *hybris*; I, 73, 3-5; III, 11, 2; para un caso especial de antropofagia por inanición extrema: III, 38, 3-4; en general sobre las relaciones entre la cocina y la desmesura oriental: NOTARIO, F.: «Comer como un rey: percepción e ideología del lujo gastronómico entre Grecia y Persia», CORTES COPETE, J. M.; MUÑIZ FRIJALVO, E.; GORDILLO HERVÁS. R. (coords.): *Grecia ante los imperios*, Sevilla, 2011, 93-106.

cen otro de tipo exógeno y carácter bélico¹⁵. Así, mientras que pueblos como los indios padeos o ciertos grupos de las estepas, como los masagetas y los isedones, encuentran en la antropofagia ritual una manera de honrar a sus muertos, asimilándolos a las víctimas sacrificiales que son ofrecidas a las divinidades, otros ofrecen una versión más salvaje del canibalismo¹⁶. El caso más extremo es el de la terrible tribu de los «Comedores» (Ἀνδροφάγοι), que habita más allá de los pueblos escitas, que reúne a los seres humanos más incivilizados, sin ningún tipo de afección por la justicia, quienes devoran carne humana de manera regular, esto es, fuera de los contextos altamente ritualizados de otros pueblos más o menos vecinos¹⁷.

La integración de la antropofagia entre los mecanismos de representación, aceptación y reproducción de la alteridad cultural introduce una compleja dialéctica entre la idea que se tiene de esta práctica y el universo alimentario de los propios griegos, algo que, por otro lado, no se limita solo al canibalismo, sino, en general, a todo el espectro de prácticas sociales en las que se apoya la sensación de identidad y alteridad¹⁸. El desplazamiento de este tipo de prácticas antropofágicas a los extremos del mundo habitable provoca que el canibalismo sea visto como una manera de comer especialmente aberrante, lo que no evita la reiterada aparición de relatos en los que individuos o colectivos del ámbito cultural griego se entregan con mayor o menor fervor a esta actividad. En general, no obstante, la antropofagia es percibida como un ejemplo perfecto de cocina contracultural al atentar contra todo el entramado del inventario alimentario. Devorar a los semejantes supone una vuelta a los principios de comportamiento incivilizado, un estado que, en el imaginario griego, resulta equivalente al de los seres más primitivos, que todavía no han conseguido hacerse con los secretos más elementales de la cocina¹⁹. Pese a que, desde Herodoto, la vinculación entre salvajismo, despotismo y antropofagia se proyecta a muchos otros pueblos, el historiador jonio no es precisamente el primero en unir estos conceptos en el ámbito de la cultura griega.

Ya en los poemas homéricos nos encontramos una relación directa entre el canibalismo, la *hybris* y el salvajismo, tanto a un nivel inmediato como a otro más simbólico, aunque no por ello menos indirecto. En el último caso, posiblemente la situación más paradigmática se encuentre en la escena en la que el agonizante Héctor le ruega a Aquiles que respete su cadáver, a lo que este le responde que si por él fuera, lo despedazaría

15. MURPHY, E. M.; MALLORY, J. P.: «Herodotus and the cannibals», *Antiquity*, 74, 2, 2000, 388-394.

16. Hdt. I. 216, 2; III, 38, 3-4; III, 99, 1-2; IV, 26. Es significativo que para el caso de los Masagetas, Herodoto indique que “sacrifican” (θύοισι) a sus mayores, asociándolo precisamente al sacrificio ritual de animales.

17. Hrd. IV, 106: πάντων ἀνθρώπων ἔχουσι ἦθεα, οὔτε δίκην νομίζοντες οὔτε νόμῳ οὐδενὶ χρεώμενοι (...) ἀνδροφαγέουσι δὲ μούνοι τούτων.

18. HARTOG, F.: *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980; ROOD, T.: «Herodotus and foreign lands», DEWALS, C.; MARINCOLA, J. (eds.): *The Cambridge companion to Herodotus*, Cambridge, 2006, 290-305.

19. Athenio PCG IV, fr. 1 [Ath. XIV, 660e y sigs.]; D.S. I, 14, 1; I, 90, 1; Pl. *Epin.* 975a-b; Moschio TrGF 97, F 6 [Stob. I, 8, 38]; Porph. *Abst.* II, 27; en general: WILKINS, J.: *The boastful chef...* 410-412.

y se comería él mismo su propia carne²⁰. Como recuerda el comentario a este pasaje de Elisa Avezzù, esta amenaza refleja precisamente hasta qué punto el furor y la ira que se apoderan del Pelida trastornan su comportamiento y lo sumergen en los abismos de la locura más primitiva²¹. La antropofagia, pues, no puede concebirse si no es como el resultado de un trastorno profundo por parte de los héroes homéricos. Por contra, la antropofagia es un rasgo habitual de las criaturas a las que han de enfrentarse los compañeros de Odiseo, cuya afición hacia la carne humana subraya las distancias que mantienen hacia la cultura griega en lo que se refiere a la relación entre los individuos, las divinidades y el alimento²². En cualquier caso, los antropófagos son representados como poblaciones primitivas con un carácter sumamente violento. Así, los gigantes lestrigones, pese a que poseen indicios de civilización, como un ágora, se caracterizan por una economía bárbara en la que la ganadería ha desplazado a la agricultura en su papel de actividad primaria²³. Los cíclopes, por otro lado, representan la imagen más arquetípica del canibal violento y salvaje, que no tiene ningún respeto por las leyes sagradas y que encuentra en la antropofagia una aterradora complacencia²⁴.

La vinculación entre primitivismo, canibalismo y violencia en la esfera humana se encuentra también presente en los poemas hesiódicos, aunque no se haga una mención directa a ella. La imagen que Hesíodo nos ofrece sobre los hombres de la edad de bronce se integra dentro de los parámetros generales en los que se desarrolla la actividad antropofágica. Estos descendientes de los fresnos se caracterizan por entregarse sin descanso a los conflictos y batallas, por estar poseídos por la *hybris* y por un primitivismo cultural que se refleja en sus limitaciones tecnológicas, pues no parecen ser capaces de trabajar el hierro²⁵. En estas circunstancias, y teniendo en cuenta la perspectiva profundamente religiosa que tiene Hesíodo sobre los trabajos agrícolas, no resulta realmente extraño que estos individuos no se alimentaran de pan (οὐδέ τι σίτον ἤσθιον), pues para ello les hubiera hecho falta dominar los misterios de la agricultura²⁶. Aunque el poeta no especifica realmente de qué se alimentan estos primitivos seres humanos, podemos suponer, a través de su peculiar género de vida, que la carne ocuparía un lugar predominante en su dieta, aunque, por otra parte, cabría preguntarse por el tipo exacto de carne que consumen²⁷. Dadas las particularidades de estos seres, la opinión

20. Hom. *Il.* XXII, 346-347: αἱ γὰρ πῶς αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνήη ὦμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι.

21. CIANI, A. G.; AVEZZÙ, E. (eds.): *Omero. La morte di Ettore (Iliade XXII)*, Venezia, 1987, 89.

22. VIDAL-NAQUET, P.: «Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odysée», FINLEY, M.: *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, 1973, 269-292.

23. Hom. *Od.* X, 80-130.

24. Hom. *Od.* IX, 105 y sigs. Sobre la iconografía de Polifemo, con bibliografía anterior: TOUCHEFEU-MEYNIER, O.: «Polyphemos I», *LIMC*, VIII, 1997, 1011-1019.

25. Hes. *Op.* 143-155; VERNANT, J.-P.: *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1971, 25-32.

26. Hes. *Op.* 146-147; DETIENNE, M.: *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelles, 1963.

27. Sobre el consumo de carne en el imaginario griego: VILLARD, P.: «Le régime des athlètes: vivre avec une santé excessive», CORVISIER, J.-N.; DIDIER, C.; VALDHER, M.: *Thérapies, médecine et démographie antiques*, Arras, 2001, 157-170; WILKINS, J.; HILL, S.: *Food in the ancient world*, Oxford, 2006, 142-154; AUBERGER, J.: *Manger en Grèce classique*, Québec, 2010, 59-82; en general, sobre el consumo

del escoliasta que les hacía aficionados tanto a la caza como al canibalismo merece ser tenida especialmente en cuenta²⁸. Del mismo modo, pese a que se ha conservado solo de manera fragmentaria, parece ser que Hesíodo recogía en su *Catálogo de las Mujeres* la historia de Licaón, el rey de Arcadia que ofrecía seres humanos a los dioses en sacrificio y que, en la memoria posterior, quedaría profundamente asociada a prácticas de carácter antropofágico, al menos desde un punto de vista simbólico²⁹.

Así pues, en el imaginario griego, la antropofagia tiende a presentarse como especialmente vinculada a la *hybris*, la barbarie y la violencia, especialmente cuando se refiere a los seres humanos o a criaturas que, como los lestrigones o los cíclopes, adoptan rasgos humanizados. En los relatos míticos, no obstante, el canibalismo admite una mayor variedad de lecturas, de acuerdo con su peculiar naturaleza, no necesariamente coherente ni lógica según los patrones del discurso racionalista o moralizante posterior. Sin poder analizar en profundidad todas las implicaciones que tiene el canibalismo en las narraciones mitológicas, hay una serie de aspectos que merecen ser tenidos en cuenta para comprender el trasfondo preciso en el que se conceptualizan los conflictos divinos narrados por Hesíodo³⁰. El canibalismo, en general, y la tecnofagia, esto es, la deglución de los propios hijos, en particular, se reviste en la mitología griega de significados complejos y que se asocian no solo al salvajismo y a la violencia, como ocurre en el horizonte plenamente humano, sino que mantiene también una marcada relación con los conceptos del rejuvenecimiento y la inmortalidad, aunque también con los de venganza más o menos desproporcionada³¹. Una multitud de mitos, leyendas e historias ponen en relación a héroes y dioses con este acto aberrante, para el que no hay nunca una reacción única y unívoca. En general, no obstante, la repugnancia tiende a ser uno de los sentimientos más habituales con los que los dioses perciben esta actividad entre los humanos, y la práctica del canibalismo es un tópico literario en el tema general de la pérdida del favor de las divinidades hacia un individuo que, a veces, transmite la mácula a su descendencia, como puede verse en las historias referidas a Tideo, Tántalo o la casa de los Atridas³². En estas circunstancias, pues, cabe preguntarse si en la narración hesiódica las divinidades se entregan a prácticas caníbales o si, más bien, nos encontramos con una cuestión de sistemas de representación poéticos que toman del canibalismo humano una red conceptual desde la que retratar las acciones divinas.

específico de carne en la dieta griega: GARCÍA SOLER, M. J.: *El arte de comer en la antigua Grecia*, Madrid, 2001, 217-269.

28. Sch. Hes. *Op.* 146a: ἀλληλοφαγίαν ἴσως ἐνόουν ἢ θηρίων κρέα ἥσθιον ἢ ὅτι τινῶν ἀθέσμων ἐγεύοντο. CLAY, J. S.: *Hesiod's Cosmos*, Cambridge, 2003, 90-93.

29. Hes. *Fr.* 162-164 Merkelebach-West; mayor información sobre Licaón: Apollod. III, 8, 1-2; sobre los sacrificios asociados a la memoria de Licaón: CARDETE DEL OLMO, M. C.: *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcaica: la frontera suroeste arcadia en épocas arcaica y clásica*, Oxford, 2005, 175-189.

30. BUXTON, R.: *Imaginary Greece. The contexts of mythology*, Cambridge, 1994, 200.

31. HALM-TISSERANT, M.: *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris, 1993.

32. Sobre Tideo: Apollod. III, 6, 8; sobre Tántalo: Hyg. *Fab.* 83; Serv. *ad Aen.* VI, 603; *ad Georg.* III, 7; sobre el crimen de Atreo: A. A. 1598; S. *Ai.* 1266.

Un primer análisis de este tipo de actividades podría derivar de la profunda relación que mantienen los mitos y los relatos o cuentos folklóricos con los motivos del hambre, la comida y la bebida, que actúan con cierta frecuencia como los hilos conductores de la acción. La historia de Crono devorando a sus hijos mantiene una cierta concomitancia, aunque no plena coincidencia, con otros cuentos relativos a gigantes y monstruos caníbales, como las de Barba Azul, Caperucita Roja o la del propio Ogro antropófago en la que se encuentra la semilla de la historia de Polifemo. Pese a los elementos similares, no obstante, no podemos olvidar que, como recuerda Alberto Bernabé, las funciones de estas situaciones son completamente distintas en el mito y en el cuento, y es necesario reflexionar de manera específica sobre su significación en el horizonte mítico³³. Por otro lado, los paralelos que existen entre las historias narradas por Hesíodo y otras tradiciones han hecho suponer a numerosos investigadores que la aparición de estos elementos extraños puede deberse a la persistencia de motivos profundamente anclados en la narración original y que, más o menos descontextualizados, adoptan una nueva identidad en el conjunto de la historia³⁴. La historia relativa a los conflictos por la soberanía celestial, tal y como la relata Hesíodo, presenta, precisamente, una gran cantidad de paralelos con otros mitos y leyendas de origen oriental e indoeuropeo, específicamente con la narración hitita que tiene como protagonista a Kumarbi, donde se encuentran ambas tradiciones³⁵. Teniendo en cuenta el trasfondo de estas investigaciones, proponemos un análisis que profundice en el modo en que Hesíodo articula las escenas de deglución acudiendo a, o alejándose de, las estructuras del imaginario griego en torno canibalismo. Con ello no quiere decirse que las divinidades practiquen estas actividades, pues la deglución divina responde a factores y elementos que divergen completamente de la lógica alimentaria humana, sino que en su representación literaria, el poeta acude al trasfondo cultural de la antropofagia como marco de referencia conceptual. Como ha recordado en varias ocasiones

33. ANDERSON, G.: *Fairytales in the Ancient World*, London, 2000, 92-102; 123-132; BERNABÉ, A.: *Dioses, héroes y orígenes del mundo. Lecturas de mitología*, Madrid, 2008, 351-361.

34. En general: MONDI, R.: «Greek mythic thought in the light of the Near East», EDMUNDS, L. (ed.): *Approaches to Greek myth*, Baltimore, 1991, 142-198; NAGY, J. F.: «Hierarchy, heroes, and heads: Indo-European structures in Greek myth», EDMUNDS, L. (ed.): *Approaches to Greek myth...* 200-238; sobre la influencia oriental: DUCHEMIN, J.: *Mythes grecs et sources orientales*, Paris, 1995; WEST, M. L.: *The East face of Helicon: west Asiatic elements in Greek poetry and myth*, Oxford, 1997; en general, conviene tener en mente las precisiones metodológicas de BERNABÉ, A.: *Dioses, héroes y orígenes del mundo...* 233-245.

35. En general: WOORDARD, R. D.: «Hesiod and Greek myth», WOORDARD, R. D.: *The Cambridge companion to Greek mythology*, Cambridge, 2007, 83-165; RUTHERFORD, I.: «Hesiod and the literary traditions of the Near East», MONTANARI, F.; RENGAKOS, A.; TSALAGIS, C. (eds.): *Brill's companion to Hesiod*, Leiden, 2009, 9-35.; sobre el mito de Kumarbi: HOFFNER, H. A.: *Hittite myths*, Atlanta, 1990 \$ 14, col. ii 43 y 50; cfr. YASUMURA, N.: *Challenges to the power of Zeus in early Greek poetry*, London, 2011, 76-79; de una manera específica, sobre las concomitancias entre estas tradiciones míticas: BERNABÉ, A.: «Generaciones de dioses y sucesión interrumpida: el mito hitita de Kumarbi, la Teogonía de Hesíodo y la del Papiro de Derveni», *Aula Orientalis*, 7, 2, 1989, 159-179, con una revisión posterior incorporando otros elementos en BERNABÉ, A.: *Dioses, héroes y orígenes del mundo...* 259-289.

nes Claude Calame, el mito griego no es una abstracción inmaterial, sino que este siempre se transmite a partir de elaboraciones literarias precisas, estableciendo una compleja red de relaciones e interdependencias entre el material mítico, los mecanismos narrativos y los contextos de elaboración y de enunciación³⁶. Atendiendo, pues, a estos principios de análisis, procederemos a estudiar las implicaciones de la fagocitación en el contexto de los conflictos por el poder divino en la *Teogonía*.

3. PALO, ASTILLA Y LA HISTORIA QUE, SIN REPETIRSE, RIMA: LAS AMBIGUAS SEMEJANZAS ENTRE LAS ESCENAS DE CRONO Y ZEUS.

Si tenemos en cuenta que todo el poema de la *Teogonía* tiene como fin último ensalzar la constitución del orden divino bajo la autoridad de Zeus, se hace necesario contrastar las escenas en las que la teofagia se convierte en un instrumento de poder y control sobre la colectividad para comprender la manera en que los niveles simbólicos interactúan para ofrecer lecturas divergentes de un acto desde el que la autoridad divina se afirma o resquebraja³⁷. No obstante, no cabe duda de que entre el episodio de Crono devorando a sus hijos y el de Zeus tragándose a la que fue su primera mujer, la Oceánide Metis, existen fuertes paralelismos que, por otra parte, son subrayados por el propio Hesíodo mediante sus técnicas de composición poética. Un análisis detallado de la manera en la que el poeta de Ascra establece de manera consciente un paralelo entre ambas situaciones nos permitirá comprender de un modo más adecuado los diferentes niveles sobre los que se establecen sus diferencias.

En primer lugar, es necesario tener en cuenta que, si bien la reiteración de expresiones o epítetos es uno de los mecanismos básicos de composición en un contexto de poesía oral, estos enunciados tienen un significado específico, de modo que responden a una lógica interna no solo a un nivel compositivo, sino también narrativo³⁸. Refiriéndonos al tema de las escenas de deglución por parte de Crono y Zeus, hay dos expresiones que, al repetirse, establecen una relación de intimidad entre ellas y que merecen ser analizadas en detalle. La primera hace referencia a los motivos por los que tanto Crono como su hijo acometen su peculiar banquete. Según Hesíodo, Crono procede a devorar a sus hijos «ἴνα μὴ τις ἀγαυῶν Οὐρανόων ἄλλος ἐν ἀθανάτοισιν ἔχοι βασιληίδα τίμην»³⁹, mientras que Zeus engulle a su mujer «ἴνα μὴ βασιληίδα τίμην ἄλλος ἔχοι Διὸς ἀντὶ θεῶν

36. CALAME, C.: *Le récit en Grèce ancienne*, Paris, 2000, 17-48; CALAME, C.: *Greek mythology. Poetics, pragmatics and fiction*, Cambridge, 2009 [ed. org. Paris, 2000], 53-58; CALAME, C.: «The semiotics and pragmatics of myth», DOWDEN, K.; LIVINGSTONE, N. (eds.): *A companion to Greek mythology*, Oxford, 2011, 507-524.

37. En general: DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P.: *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, Madrid, 1988 [ed. org. 1974], 57-118; CLAY, J. S.: *Hesiod's Cosmos...* 12-30; YASUMURA, N.: *Challenges to the power of Zeus...* 79-96.

38. HOEKSTRA, A. «Esiodo e la tradizione orale. Contributo allo studio dello stile formulare», ARRIGHETTI, G. (ed.): *Esiodo. Letture critiche*, Milano, 1975, 60-88; RENGAKOS, A.: «Hesiod's narrative», MONTANARI, F.; RENGAKOS, A.; TSAGALIS, C. (eds.): *Brill's companion to Hesiod...* 203-218.

39. Hes. *Th.* 461-462.

αίειγενετῶν»⁴⁰. El tema de la conservación de la dignidad real, la βασιληίδα τιμῆν, actúa como hilo conductor para unir dos escenas entre las que median más de cuatrocientos versos, y subraya la importancia de este concepto en el contexto de los conflictos divinos. Como recordaban Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne, frente a la versión más extendida en la actualidad, procedente de la mitografía helenística, Urano no aparece en el poema hesiódico como un rey, de modo que, propiamente dicho, Crono es el primer poseedor de la soberanía⁴¹. La dignidad real aparece en manos del titán, pues es necesaria una cierta forma de astucia, *metis*, para su desarrollo, algo de lo que carece ese ser completamente embriagado por el deseo sexual que es Urano.

En general, Crono tiende a ser representado como un ser de una inteligencia excepcional en este poema, como resalta el epíteto con el que se asocia su figura, «ἀγκυλομήτης»⁴². Pese a que, originalmente, esta expresión parece referirse a la hoja curvada de la hoz con la que se produce la castración de Urano y que, inevitablemente, se encuentra asociada a la figura de Crono, con el tiempo se reviste de un significado nuevo, referido a los recovecos casi insondables de su mente⁴³. Como ya indicaba Martin West en su edición anotada de la *Teogonía*, el hecho de que se aplicara este epíteto no solo a Crono, sino también a Prometeo, y las formas análogas que se encuentran en Homero, hacen suponer que en la época de composición de los poemas hesiódicos el segundo significado del epíteto se ha asentado completamente⁴⁴. Esta inteligencia retorcida es, precisamente, el rasgo que le caracteriza frente al resto de hijos de Urano y Gea y que le hace posicionarse ante sus hermanos⁴⁵. No obstante, pese a sus indudables capacidades mentales, el gobierno de Crono no se caracteriza por la inteligencia, y la manera que tiene de asegurar su autoridad frente a la maldición proferida por su padre pone al descubierto sus limitaciones para ejercer el control sobre el mundo⁴⁶. En vez de emplear la retorcida astucia que le permitió derrocar a su padre, Crono hace uso de la fuerza y la violencia física para evitar el desarrollo de sus hijos neonatos y que cumplan oscura profecía de Gea y Urano.

Por contra, mientras que Crono encuentra en la fuerza física el primer recurso para perpetuar su hegemonía, Zeus acude a otras herramientas. Pese a que el soberano de los dioses cuenta con el ejercicio de la violencia para asegurar su posición al frente del universo, como nos recuerda la deferencia con la que mantiene a los hijos de Estigia, Celo, Nike, Cratos y Bía, no tiene en ellos los únicos elementos que legitiman su gobierno⁴⁷. La violencia física es solo una de las bases de su poder, y en perspectiva, no es necesariamen-

40. Hes. *Th.* 892-893.

41. DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P.: *Las artimañas de la inteligencia...* 63-66; *cf.* Apollod. I, 1, 1: Οὐρανὸς πρῶτος τοῦ παντὸς ἐδυνάστευσε κόσμου.

42. Hes. *Th.* 18; 137; 168; 473; 495; *cf.* Hom. *Il.* II, 205; IV, 58.

43. FAULKNER, A.: *The Homeric hymn to Aphrodite*, Oxford, 2008, 105; CHANTRAINE, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Bonchamp-lès-Laval, 2009 (2ª edición), 10 [ἀγκ- nº 3].

44. WEST, M. L.: *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966, 158.

45. Hes. *Th.* 167-172.

46. Hes. *Th.* 207-210.

47. Hes. *Th.* 383-388; WEST, M. L.: *Hesiod. Theogony...* 272-273.

te la más significativa ni la que ofrece una mayor legitimidad. La capacidad de Zeus para ofrecer un justo reparto de los honores divinos, *timai*, es, al contrario, frecuentemente invocada como la principal base de su autoridad, un elemento que demuestra sus amplias capacidades mentales⁴⁸. Al mismo tiempo, las *timai*, entendidas como las atribuciones que le son propias a las divinidades, se conciben como un estado que se asocia a su personalidad. Resulta, pues, significativo, que ni Tifón ni el hijo nonato de Metis se definan por poseer una βασιλῆίδα τιμῆν como la de Crono o la de Zeus, sino por la acción precisa, específica y limitada de regir o gobernar⁴⁹. Solo mediante un gobierno inteligente, identificado con el de Zeus, es posible reconocer una distribución justa de las esferas de influencia de los dioses como contraposición al estado caótico o tiránico que sobrevendría con la victoria de Tifón o el hermano de Atenea, o al reparto parcial e injusto de los honores que efectúa Crono entre los titanes⁵⁰. Así pues, la deglución como estrategia para mantener de la dignidad soberana ha de plantearse en un plano cosmogónico similar al de las disputas entre las generaciones de los dioses, pues mediante ella se define el orden justo o injusto que reinará en el universo⁵¹. Como se verá más adelante, será en su relación con el imaginario griego en torno al canibalismo como estos actos se conceptualicen como una herramienta para el ejercicio de una soberanía justa o como un mecanismo de opresión contrario a la justicia ideal de los dioses.

Un segundo elemento que ayuda a reintegrar las escenas referidas a Crono y Zeus bajo un mismo análisis se encuentra en la expresión mediante la que se indica el acto de deglución de los hijos de uno y la mujer del otro: «ἐὴν ἔσκάτθετο νηδύν», que se refiere al acto de depositar algo en el vientre⁵². El empleo del término νηδύς para referirse al estómago de ambas divinidades no deja de ser interesante, pues permite explorar este episodio bajo una nueva luz. Como indicaba Nicole Loraux, este término puede hacer referencia a los espacios huecos que hay en el interior del cuerpo humano, pero de un modo específico se emplea para referirse a la matriz y al estómago, algo que da lugar a una compleja dialéctica entre el acto de dar a luz y de devorar a los semejantes⁵³. La vinculación que mantienen Crono y Zeus con la idea de la maternidad a través de la comida resulta determinante a la hora de establecer su poderío sobre la colectividad divina, tanto en lo que se refiere a su relación con la figura materna como en lo concerniente a su capacidad para abrazar la propia maternidad. Respecto al primer aspecto se

48. Hes. *Th.* 73-74; 112; 389-396; 885; *cf.* *Op.* 546; DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P.: *Las artimañas de la inteligencia ...* 92-97; VERNANT, J.-P.: «At man's table: Hesiod's foundation myth of sacrifice», DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P.: *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago, 1989 [ed. org. 1979], 21-86 (26-35).

49. Hes. *Th.* 837-838: ὃ γε θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀναξεν, εἰ μὴ ἄρ ὀξὺ νόησε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. Hes. *Th.* 897: ἄρα παῖδα θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν.

50. Hes. *Th.* 395-396: ὅστις ἄτιμος ὑπὸ Κρόνου ἢ δ' ἀγέραςτος, τιμῆς καὶ γεράων ἐπιβησέμεν, ἢ θέμις ἐστί.

51. BLAISE, F.; ROUSSEAU, P.: «La guerre (Théogonie, 617-720)», BLAISE, F.; JUDET DE LA COMBE, P.; ROUSSEAU, P. (eds.): *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Paris, 1996, 213-233.

52. Hes. *Th.* 487; 890.

53. LORAUX, N.: *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Barcelona, 2004 (ed. org. 1990), 29; 274-278.

ha señalado que la principal diferencia que Hesíodo quiere destacar entre el proceder de Crono y el de Zeus es la relación que mantienen con el elemento femenino generador de descendientes que amenazan la estabilidad del gobierno divino. Así, mientras que el Uránida doblaga, pero no elimina, a Rea, concediéndole, involuntariamente, un margen de acción mediante el que urdirá la salvación de Zeus, éste comprende que es necesaria la neutralización de Metis para evitar que su autoridad se vea cuestionada por su propia descendencia⁵⁴. La situación de partida de ambas divinidades es muy similar, aunque no precisamente la misma. En el primer caso, el titán ha escuchado de parte de sus padres una profecía más o menos vaga sobre su deposición a manos de uno de sus hijos (ὕπὸ παιδὶ δαμῆναι), mientras que en el segundo, Zeus es conocedor de mayores detalles al saber que, en primer lugar, Metis daría a luz a una hija excelente, y posteriormente a un ser de corazón violento, destinado a ser rey de dioses y hombres⁵⁵. La manera de enfrentarse al problema es radicalmente diferente. Mientras que Crono se limita a devorar a los hijos que tiene con Rea, Zeus, cuya mente se proyecta hacia el futuro más inabarcable, prevé las consecuencias últimas de la profecía y decide actuar antes de que nada de esto pudiera tener lugar, depositando a Metis en su vientre cuando todavía se encontraba encinta de Atenea⁵⁶. Es precisamente la anticipación al nacimiento lo que aborta cualquier posibilidad de que la malhadada profecía llegue a su cumplimiento, pues al comerse a su mujer antes incluso de que diera a luz a su primogénita, Zeus elimina el riesgo de que, presa de engaños, como su padre, tenga que ceder de mala gana su cetro a su propio descendiente, apoyado, previsiblemente, por su madre⁵⁷.

En cuanto a lo que podríamos denominar las maternidades de Zeus y Crono a través de la deglución de los hijos y la esposa, es necesario tener en cuenta que la integración de aquello que se come con la del comedor es fundamental para comprender los diferentes niveles en los que esta actúa. En general, la incorporación de los alimentos en el individuo comedor actúa a niveles muy diferentes, aunque no suelen ser contradictorios, sino más bien convergentes⁵⁸. La comida se asimila tanto a su cuerpo, a través de los procesos derivados de la digestión, como a su identidad, tanto individual como colectiva, de modo que el conocido dicho de que uno es aquello que come resulta ser apropiado en varias dimensiones simultáneas. En las prácticas antropofágicas de carácter endógeno, esto es, en las que se consume a un familiar o miembro de una comunidad con la que el comedor se siente plenamente identificado, la ingestión del cadáver se plantea como una

54. DETIENNE, M. VERNANT, J.-P.: *Las artimañas de la inteligencia...* 66-70; YASUMURA, N.: *Challenges to the power of Zeus...* 81-83.

55. Hes. *Th.* 464-465; 897-898: ἔπειτ' ἄρα παῖδα θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν ἡμελλεν τέξεσθαι, ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα. En general, sobre este episodio: WEST, M. L.: *Hesiod. Theogony...* 401-403; GANTZ, T.: *Early Greek myth. A guide to literary and artistic sources*, Baltimore, 1993, 51-52.

56. Hes. *Th.* 899-900.

57. DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P.: *Las artimañas de la inteligencia ...* 63-70; BERNABÉ, A.: «Generaciones de dioses y sucesión interrumpida...» 177-178; YASUMURA, N.: *Challenges to the power of Zeus...* 86-96.

58. CONTRERAS, J.; GRACIA, M.: *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*, Barcelona, 2005, 215-221.

manera de reforzar la integración entre el difunto y el vivo en sus facetas de devorado y devorador⁵⁹. En los relatos referidos a Crono y Zeus se puede advertir alguna especie de lógica interna semejante a la del canibalismo endógeno en tanto en cuanto los Titánidas y la propia Metis no se disuelven tras ser consumidos, como ocurriría en la esfera alimentaria mortal, sino que, de acuerdo con la extraordinaria naturaleza divina, trascienden su propio y peculiar banquete y se incorporan a la identidad del ente que los ha devorado.

Cuando Crono devora a sus hijos, estos siguen existiendo en su interior de una manera más o menos diferenciada e individualizada. Del mismo modo que Urano mantenía apresada a su descendencia en el vientre materno, Crono decide emplear una estrategia similar, aunque convirtiendo a su propio cuerpo en la cárcel inexpugnable que daría cobijo a sus hijos sin correr el riesgo de sufrir una traición interna⁶⁰. En este sentido, y volviendo a la compleja dialéctica que se entabla entre el vientre del titán y la matriz materna, Crono se convierte en una figura absolutamente contra-maternal que revierte el estado de su progenie nacida mediante la deglución. En su *νηδύς*, el estómago-vientre, encierra una descendencia que está condenada a no ver jamás la luz y a languidecer en las tinieblas. Por otro lado, aunque los descendientes de Crono desaparecen a todos los efectos de la narración mientras se encuentran en el interior de su padre, éstos no pierden en ningún momento su identidad individual, hasta el punto de que la manera en la que se encuentran dispuestos allí resulta coincidente con su orden de ingestión. En el propio poema hesiódico, la piedra que Crono se traga en lugar de Zeus es el primero de los elementos en ser vomitados por su boca, mientras que, tal y como se cuenta en el *Himno homérico a Afrodita*, Hestia puede ser llamada con toda propiedad la mayor y la menor de los hermanos de Zeus, pues siendo la primera en nacer, es la última en ser vomitada⁶¹. Por contra, el Olímpico presenta una aproximación completamente diferente a las consecuencias de la alelofagia. Cuando el dios deposita en su vientre a Metis, lo hace persiguiendo dos objetivos que se superponen: evitar el nacimiento de su futuro hijo y apropiarse de sus enormes capacidades mentales, ampliando de esta manera la autoridad de la que goza Zeus, cuya sapiencia se proyecta hacia la eternidad⁶². Así, Hesíodo indica que este dios fagocita a su mujer para que le advirtiera sobre lo bueno y lo malo (*ὥς οἱ συμφράσσαιτο θεὰ ἀγαθὸν τε κακὸν τε*)⁶³.

Mientras que Crono entiende la deglución de sus hijos simplemente como un mecanismo para aplazar, aunque fuera de manera indefinida, el conflicto con su progenie, para Zeus es una herramienta para fusionarse con su mujer y, al apropiarse de sus habilidades tanto proféticas como femeninas, proyectar su autoridad hacia nuevas dimensiones. La identificación que se establece, pues, entre Zeus y Metis, es contraria a la enajenación que existe entre Crono y sus hijos, marcando de un modo muy expresivo la superioridad del primero frente al segundo. Incluso en las ocasiones en las que Metis aparece como un ser con una conciencia completamente individualizada, hay entre ella y Zeus una conver-

59. REEVES SANDAY, P.: *El canibalismo como sistema cultural...* 18-27.

60. Hes. *Th.* 154-160.

61. Hes. *Th.* 497; h.Hom. V, 22-23; FAULKNER, A.: *The Homeric hymn to Aphrodite...* 104-106.

62. Hes. *Th.* 561: ἀφθίτα μήδεα εἰδώς. CLAY, J. S.: *Hesiod's cosmos...* 109-111.

63. Hes. *Th.* 900.

gencia que redundan en favor del gobierno del Olímpico, como ocurre en cierto conocido fragmento hesiódico transmitido por Crisipo a través de Galeno. En esta versión, el poeta especifica que en el momento del parto de Atenea, Metis se encontraba en las entrañas de Zeus (ὑπὸ σπλάγχνοις λελαθῦια ἦστο), lo que evoca de un modo particularmente descriptivo la nueva residencia de la Oceánide en el interior de su anterior esposo⁶⁴. La maternidad de Zeus, contraria al horrible confinamiento anti-materno al que somete Crono a su descendencia, indica de una manera directa la profunda integración que tiene Metis con respecto a la personalidad original de Zeus, hasta el punto de que, gracias a ella, el dios trasciende su sexualidad y se apropia de la esfera de lo femenino y lo maternal⁶⁵. También es desde la unidad de las personalidades, aun diferenciadas, concordantes, como ha de entenderse el establecimiento del orden y el justo gobierno de Zeus sobre el universo, encarnado en el matrimonio y posterior descendencia de Zeus con Temis⁶⁶. Solo a través de la *metis* pueden alumbrarse los conceptos como la Eunomía, la Justicia y la Paz. No obstante, es en el caso de las Moiras donde esta relación se hace más clara, cuando el poeta indica que el prudente Zeus, esto es, el que posee la *metis* (μητίετα Ζεύς), y que, por tanto, conoce lo bueno y lo malo, les concede la mayor dignidad (πλείστην τιμῆν), que es la capacidad de concederle a los mortales las cosas buenas y malas (ἔχειν ἀγαθὸν τε κακὸν τε), empleando para ello la misma expresión con la que apenas seis versos atrás representaba la capacidad consejera de Metis⁶⁷.

Así pues, hay importantes puntos en común entre la acción de Crono y la de Zeus que el mismo poeta de Ascra se encarga de subrayar mediante la reiteración de expresiones y conceptos. De esta manera se da lugar a un complejo tapiz de significados simbólicos en el que, como reza el comentario apócrifo atribuido a Mark Twain, la historia no se repite, pero de alguna manera termina por rimar. Sin embargo, junto a estos elementos que permiten vincular ambos episodios, hay otros que ponen de relieve las profundas diferencias que existen entre estos pasajes y las implicaciones de la fagocitación en el contexto del establecimiento del poder de Zeus en concordancia con la sintonía o distancia que mantienen con respecto a las imágenes asociadas con el canibalismo y la antropofagia.

4. EL CANÍBAL ANSIOSO Y EL COMEDOR ASTUTO: LAS COMPLETAS DIFERENCIAS ENTRE LAS ESCENAS “ANTROPOFÁGICAS” DE CRONO Y ZEUS.

Si incluso en los casos en los que hay una semejanza abierta entre la actitud de Crono y Zeus hay una lectura ambigua subyacente, los contrastes directos entre ambas figuras acrecientan todavía más la distancia que se abre entre el padre y su hijo en cuanto a la manera mediante la que se enfrentan al acto de la deglución familiar. Probablemente la diferencia más notable, y la más significativa, que existe entre ambas divinidades sea el grado de violencia que ejercen con respecto al sujeto que devoran. Como se ha comentado

64. Hes. *Fr.* 294 Most [Chrysipp. *SVF* II, fr. 908].

65. DETIENNE, M.: «Zeus. L'autre. Un problème de maïeutique», BONNEFOY, Y. (dir.): *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, 1981, vol. II, 554.

66. Hes. *Th.* 901-906; WEST, M. L.: *Hesiod. Theogony...* 405-408.

67. Hes. *Th.* 904-906; *cfr.* Hes. *Th.* 900.

anteriormente, pese a que Crono posee una inteligencia destacable, el ejercicio de su poder se manifiesta como particularmente injusto o violento, algo que se hace especialmente notable en la relación con su mujer e hijos. Así, el titán mantiene a Rea en un estado de dependencia (δηθηείσα Κρόνω) mediante el que pretende evitar que él mismo se vea sometido ante sus descendientes (ὕπὸ παιδι δαμῆναι, καὶ κρατερῶ περ ἔόντι)⁶⁸. La manera mediante la que el titán devora de un modo casi compulsivo a sus hijos es descrita de una manera peculiarmente gráfica al presentarnos a un ser que mantiene una incansable vigilancia sobre su esposa y a la que le arrebató los niños apenas traspasan sus rodillas⁶⁹. Las referencias a la anatomía femenina de Rea podría hacernos suponer, pues, que mientras que ella da a luz a los niños en posición acuclillada o arrodillada, como Leto en el *Himno homérico a Apolo* o la estatua que se encontraba en el templo de Ilitia en Tegea, su voraz marido espera paciente a que el niño salga de su interior para, sin esperar un instante siquiera, comérselo⁷⁰. Desde cierto punto de vista, resulta interesante que fuera Crono quien tuviera que hacerse con los niños de manera directa e inmediata para evitar cualquier ardid por parte de una madre que sentía cómo el dolor por sus hijos le embargaba⁷¹. Si se argumenta, como hace con muy buenas razones Alberto Bernabé, que las rodillas mencionadas en el poema no son las de Rea, sino las del propio Crono, que devora a sus hijos a medida que son depositados allí para proceder a su legitimación, la situación varía en la forma, pero no tanto en el fondo. La finalidad última de revertir el estado de sus hijos al de no-nacidos en lugar de reconocerlos como agentes autónomos en la dinámica de las generaciones divinas permanece tanto en un caso como en otro⁷².

La obsesión que siente el titán por devorar a sus hijos se transforma en una violenta ansiedad en presencia de la piedra que le presentan en lugar de a Zeus, el único de sus descendientes a los que no ha podido comerse de manera inmediata y directa. Así, tan pronto como la tiene en su poder, tomándola con sus manos, la devora sin ningún tipo de contemplaciones⁷³. Resulta interesante la referencia a las manos en este pasaje del poema, pues redundo en el contexto general de violencia y conflicto que tiene lugar entre las generaciones divinas. Los significados de χεῖρ, mano, son mucho más complejos de lo que a primera vista pudiera parecer, y mediante ellos se recorre toda una serie de metáforas que tienen en las extremidades humanas su punto de partida,

68. Hes. *Th.* 453-465.

69. Hes. *Th.* 459-467. En este sentido, seguimos las indicaciones propuestas por Martin West, Glenn W. Most y Cesare Cassanmagnago: WEST, M. L.: *Hesiod. Theogony...* 294; MOST, G. W.: *Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia*, Cambridge, 2006, 41; CASSANMAGNAGO, C.: *Esiodo. Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scoli*, Milano, 2009, 143.

70. h.Ap. 117-118; Paus. VIII, 48, 7; sobre la relación entre Artemis, Ilitia y el parto: DEMAND, N.: *Birth, death and motherhood in Classical Greece*, Baltimore, 1994, 88-91; sobre las posturas acuclillada y cuadrúpeda en el momento de dar a luz: BENITO GONZÁLEZ, A.; ROCHA ORTIZ, M.: «Posiciones maternas durante el parto. Alternativas a la posición ginecológica», *Biociencias*, 3, 2005, 3-14; 8-9.

71. Hes. *Th.* 467.

72. BERNABÉ, A.: *Dioses, héroes y orígenes del mundo...* 239. Agradezco al revisor anónimo que me indicara en sus comentarios esta interpretación del pasaje hesiódico.

73. Hes. *Th.* 487: τὸν τὸθ' ἔλων χεῖρεσσιν ἔην ἐσκάτθετο νηδύν.

entre las que las ideas de “transmisión” y “conflicto” tienen una llamativa presencia⁷⁴. En el relato hesiódico es significativa la concentración de “manos” que aparecen en este punto, en relación con la aparición de Zeus como un elemento que cataliza el conflicto dinámico entre las generaciones de los dioses. Así, en primer lugar, Rea deposita con sus manos (ἐ χειρὶ λαβοῦσα) a su hijo en una gruta, para que este quede al cuidado de Gea, mientras que, a continuación, deja la piedra en la palma de la mano de Crono (ἐγγυάλιξεν)⁷⁵, quien, como ya hemos visto, la devorará con sus propias manos sin ser consciente de que, precisamente, el hijo que cree haberse comido, le depondrá por la vía de la fuerza, esto es, de nuevo, con sus propias manos (βίη καὶ χειρὶ)⁷⁶. La reiteración de los términos derivados y relacionados con χεῖρ no parece ser casual, sino que apuntan a un contexto narrativo en el que se pretende remarcar la fluidez del poder y la necesidad de la violencia y el conflicto para mantenerlo, en el caso de Crono frente a su prole, o para conquistarlo, en el de Zeus.

No obstante, la aplicación de estos conceptos asociados a la violencia en el contexto de la tecnofagia de Crono acerca peligrosamente al titán a la imagen de los horriblos antropófagos que, acometidos por una violencia insensata, se devoran mutuamente⁷⁷. Esta impresión se encuentra reforzada por el empleo del verbo καταπίνω para referirse al acto de devorar, cuya reiteración en un espacio relativamente breve no es, como la de χεῖρ, completamente inocente⁷⁸. Pese a que, en general, suele emplearse en el sentido de “comer” o “tragar” (líquidos o sólidos), en numerosas ocasiones se refiere de manera específica a una ansiosa y desmesurada forma de relacionarse con el alimento, como la que es propia de los animales y los seres sin civilizar o que, en cualquier caso, no asumen como propios los modales en la mesa⁷⁹. La violencia y el ansia, pues, conforman las características principales de la teofagia de Crono. En realidad, estos dos rasgos no son sino caras diferentes de la misma moneda tal y se concibe la propiedad del consumo de alimentos. En el imaginario griego se supone una amplia relación entre la manera con la que un individuo se enfrenta al alimento y sus cualidades personales, pues el acto de comer pone al descubierto los deseos y pasiones más ocultas⁸⁰. Pese a que estas reflexiones se desarrollan de manera privilegiada en la Atenas democrática, no faltan referencias correspondientes a otros periodos y lugares que nos permiten suponer que se trata de una

74. *LSJ*: Χεῖρ. Recordemos que los gigantes de cien manos, los Hecatónquiros, representan, precisamente, con su multiplicidad de extremidades, la violencia extrema: Hes. *Th.* 617-620.

75. En este sentido, ἐγγυαλίζω acentúa el sentido de transferencia, no solo física, sino también conceptual: *LSJ*: ἐγγυαλίζω: Hom. *Il.* I, 353; IX, 98; XI, 192; CHANTRAINE, P.: *Dictionnaire étymologique...* 295 [ἐγγύς].

76. Hes. *Th.* 482-490.

77. Los hombres de la edad de bronce, que, cuanto menos, se encuentran peligrosamente cercanos a la antropofagia, se caracterizan por su gran fuerza y sus invencibles manos: Hes. *Op.* 148: βίη καὶ χεῖρες ἄπτοι.

78. Hes. *Th.* 459; 467; 473; 501.

79. *LDS*: καταπίνω; Hrd. *Il.* 68; E. *Cyc.* 219; Pherecr. *PCG* VII, fr. 113 [Ath. VI, 268d]; Pl. *Euthphr.* 5d: ὁμολογοῦσι τὸν αὐτοῦ πατέρα δῆσαι ὅτι τοὺς ὑεῖς κατέπινεν οὐκ ἐν δικῇ.

80. NADEAU, R.: *Les manières de table dans le monde gréco-romain*, Tours, 2010, 99-109.

constante más o menos persistente en la cultura griega desde los poemas homéricos⁸¹. La relación, pues, entre violencia, las pasiones desatadas y el canibalismo, que será mantenida en *Trabajos y Días* a propósito de los hombres de la edad de bronce, se asocia a la figura de Crono devorando a sus hijos, aunque de manera exacta no pueda hablarse de una acción antropofágica por razones más que obvias⁸².

Por contra, la alelofagia que practica Zeus con su primera mujer y que termina de asegurar su predominio ante el resto de las divinidades se presenta con unos rasgos marcadamente diferentes a la violenta ansiedad de Crono con la que se acerca peligrosamente a los salvajes caníbales. En primer lugar, el Olímpico gestiona de una manera completamente diferente la necesidad de devorar como forma de mantener su soberanía. En vez de someter por la fuerza a Metis, como hacía Crono con Rea, Zeus despliega una gran capacidad mental, reflejada en las ladinas palabras (αἰμυλιόισι λόγοισιν) con las que, dando vueltos y requiebros, engaña arteramente el espíritu de la diosa que más conocimiento tenía de todos los dioses y hombres mortales⁸³. El empleo de la persuasión por parte de Zeus señala la dimensión plenamente política que posee esta divinidad, pues en Hesíodo la seducción a través de la palabra se encuentra integrada en el cambiante mundo de las relaciones jerárquicas del emergente sistema poliádico⁸⁴. Los reyes mortales, quienes expresan su vinculación con la realeza de Zeus a través de un parentesco ficticio, encuentran en la elocuencia inspirada por las Musas el vehículo para sus rectas sentencias, con las que se perpetúa su autoridad y la deferencia que siente la colectividad hacia ellos⁸⁵. Por otra parte, la persuasión y la elocuencia que emplea Zeus para engañar a su mujer no se sitúan en un horizonte estrictamente irónico, pues tanto los Discursos como las Mentiras y las Ambigüedades nos remiten a la progenie de Eris, el conflicto y la discordia⁸⁶. Zeus no es, en modo alguno, un pacifista, pero al contrario que su padre, las dimensiones de su violencia rebasan el ámbito de lo meramente físico y se extienden hacia la violencia simbólica o dialéctica.

El conflicto de inteligencias entre Zeus y Metis queda, cuanto menos, oscurecido en el relato de Hesíodo, de modo que para reconstruirlo con precisión es necesario acudir a otras fuentes complementarias. En primer lugar se tendría que recordar que Metis, al ser una Oceánide, hereda la identidad líquida que suele asociarse a las divinidades marinas, como las Nereidas, lo que le confiere el poder de adoptar la forma que desee siempre y cuando se encuentre libre de un abrazo persistente⁸⁷. En algunas de las versiones del peculiar combate de ingenios divinos, esta habilidad tiene una gran importancia, pues es

81. DAVIDSON, J.: *Courtesans and fishcakes: the consuming passions of Classical Athens*, London, 1997.

82. CLAY, J. S.: *Hesiod's cosmos...* 90-91.

83. Hes. *Th.* 886-890.

84. EDWARDS, A. T.: *Hesiod's Ascra*, Berkeley, 2004, 102-126.

85. Hes. *Th.* 80-93.

86. Hes. *Th.* 229: ψευδέας τε Λόγους Ἀμφιλλογίας τε.

87. DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P.: *Las artimañas de la inteligencia...* 99-102; sobre los poderes metamórficos de los seres vinculados al mar: FRONTISI-DUCROUX, F.: *El hombre-ciervo y la mujer-araña. Figuras griegas de la metamorfosis*, Madrid, 2006 [ed. org. 2003], 21-57.

la que le permite a Zeus volver contra su mujer sus propias armas, aunque no todas las narraciones sean precisas en cuanto a cuándo y en qué circunstancias se produce el duelo. Según la *Biblioteca* del Pseudo-Apolodoro la habilidad de Metis se pone de manifiesto en los primeros momentos de su relación con Zeus, pues ya entonces adoptó muchas formas para evitar unirse con el dios, aparentemente sin éxito⁸⁸. La versión de las relaciones que mantiene Zeus con Metis en la obra del pseudo-Apolodoro tiene varias particularidades, como el hecho de que en ella sea la propia Oceánide quien le indique a Zeus el destino que sufriría a manos de su hijo no nato o el desplazamiento del combate de ingenio entre las dos divinidades. Mientras que en el relato hesiódico el duelo se produce justo en el momento previo a la deglución por parte de Zeus, en el del pseudo-Apolodoro, profundizando en la íntima relación que mantienen las figuras de Metis y Tetis, este es el paso previo a la concepción de Atenea⁸⁹.

En la tradición encauzada por Hesíodo, por contra, el choque de ingenios, más allá de ser la prueba de las capacidades mentales del Olímpico, sitúa a Zeus en una esfera discursiva ajena a la violencia ansiosa asociada al canibalismo, encarnada en la significativa ausencia del verbo καταπίνω en esta sección del poema. Pese a que desconocemos con precisión las seductoras palabras con las que vence el espíritu de Metis, parece ser que, a juzgar por el escoliasta de la *Teogonía*, Zeus, aprovechándose de la capacidad de su esposa para transformarse en aquello que deseara, la engañó para que se volviera minúscula, lo que aprovechó para tragársela⁹⁰. En otras versiones, no obstante, las transformaciones de Metis le llevan más allá del horizonte de la figura humana, de tal manera que cuando Zeus se apropia de ella, conjura completamente la imagen antropofágica que despierta su padre. De acuerdo con la interpretación de A. B. Cook, el escoliasta no quería decir que Metis se convirtiera en un ser diminuto, μικρὰν, sino en πικρὰ, asociando el término a un líquido amargo que le sería de fácil absorción a Zeus. De esta manera, tal y como explican Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, Metis se conceptualiza como una especie de líquido milagroso con el que Zeus será capaz de retenerla en su interior eternamente y que se contrapone al bebedizo mediante el que Crono regurgita a su progenie⁹¹. En otras tradiciones posteriores, no obstante, la forma que adopta Metis permite una mayor distancia con respecto a la imagen antropófaga, como es aquella en la que Zeus se come a su mujer cuando esta se encuentra transformada en un pequeño insecto⁹². En cualquier caso, sea por su tamaño diminuto, su forma líquida o su nueva naturaleza de insecto, la

88. Apollod. I, III, 6: Μίγνυται δὲ Ζεὺς Μῆτιδι, μεταβαλλούση εἰς πολλὰς ἰδέας ὑπὲρ τοῦ μὴ συνελθεῖν.

89. VERNANT, J.-P.: «Thétis et le poème cosmogonique d'Alcman», VV.AA.: *Hommages à Marie Delcourt*, Bruxelles, 1970, 38-69; SLATKIN, L. M.: *The power of Thetis. Allusion and interpretation in the Iliad*, Berkeley, 1991, 81-83 (nota 32).

90. Sch.Hes. Th. 886: λέγεται ὅτι ἡ Μῆτις τοιαύτην εἶχε δύναμιν ὥστε μεταβάλλειν εἰς ὅποιον ἂν ἐβούλετο. πλανήσας οὖν αὐτὴν ὁ Ζεὺς καὶ μικρὰν ποιήσας κατέπιεν. (nótese el empleo del verbo por parte del escoliasta, pero no por la de Hesíodo).

91. VERNANT, J.-P.: *L'Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines*, Paris, 1999 [en VERNANT, J.-P.: *Ouvres. Religions, rationalités, politique*, Paris, 2007, 35-36]; DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P.: *Las artimañas de la inteligencia...* 102, nota 7.

92. FARNELL, L. R.: *The cults of the Greek states*, New York, 1977, vol. I, 283.

victoria de Zeus mediante su propia inteligencia indica de una manera precisa su distancia con respecto a las imágenes del canibalismo salvaje a las que puede asociarse su padre.

5. CONCLUSIONES

A modo de conclusión, pueden señalarse varios aspectos que merecen ser tenidos en cuenta a la hora de aproximarnos al problema de la deglución como en los conflictos divinos de la *Teogonía* y su relación con el imaginario del canibalismo y la antropofagia.

En primer lugar, entendemos que no es posible comprender todas las dimensiones hacia las que se proyecta la importancia de la comida en una obra literaria sin tener en cuenta la integración del fenómeno alimentario en el imaginario colectivo. Las imágenes que se elaboran a partir de lo que los personajes de un relato comen o beben encuentran su máximo sentido al analizarlas a la luz de los constructos culturales con los que se conceptualizan la corrección o incorrección de estos hábitos en la ética alimentaria. Por ello, a la hora de reflexionar sobre las implicaciones de los actos de Crono y Zeus es necesario tener en cuenta el trasfondo cultural de la antropofagia en el mundo griego, no tanto porque estos pertenezcan o no al ámbito del canibalismo como por las concomitancias que presentan respecto al él. Como se ha visto en el apartado correspondiente, en el imaginario griego la antropofagia se encuentra revestida de una serie de elementos que le alejan de la experiencia cotidiana griega y la sitúan en la esfera de lo ajeno en un sentido doble, pues se refiere tanto a la cultura alimentaria como a la ética del consumo. El canibalismo se perfila como uno de los rasgos elementales en la caracterización de las poblaciones bárbaras que mantienen un menor contacto con el ámbito cultural griego, y al mismo tiempo se asocia a una actitud entre obsesiva y compulsiva hacia la comida. Así, la barbarie, en el sentido de alejamiento de los usos griegos, y la disposición irregular hacia la comida constituyen los fundamentos de la imagen del antropófago en el imaginario griego.

Si bien es evidente que la antropofagia es una realidad aplicable únicamente a la esfera humana, en las imágenes contrapuestas de Crono y Zeus no se pueden obviar los puntos coincidentes y divergentes que mantienen tanto entre sí como con respecto a los conceptos que, en el imaginario alimentario griego, se vinculan al canibalismo. De una manera más tácita que evidente, la asociación entre Crono y los caníbales ha estado presente en la cultura griega, y de ahí se ha trasladado a otros periodos posteriores⁹³. Sin embargo, pese a que Zeus también se entrega a la deglución de un familiar, muy rara vez se pone en relación la figura del padre de dioses y hombres con la de los antropófagos. De acuerdo con la línea argumental defendida en este artículo, esto se debe a que los mecanismos mediante los que Hesíodo, la fuente principal del relato, nos retrata la acción de Crono, lo sitúan en un plano conceptual muy cercano al de las imágenes mediante las que se representa la antropofagia en el imaginario alimentario griego. Violencia, descontrol y la ausencia de una *metis* que, en el ámbito humano, se asocia a un atraso tecnológico, son los márgenes desde los que se define el canibalismo en el imaginario griego desde Home-

93. Resulta significativo que la primera representación figurada de Crono, datable en la segunda mitad del siglo VI a.C., se refiera, precisamente, a la escena de la deglución de sus hijos: *FGrH* 532 F 27.

ro, y es en ellos precisamente donde se integra la figura de Crono. La alelofagia de Zeus, por otro lado, se caracteriza precisamente por alejarse del universo conceptual referido a la antropofagia. La victoria de Zeus se plantea como una proyección de su inteligencia, no de su fuerza física, y su éxito se materializa en el despojamiento de las cualidades que acercarían a Metis al ámbito de lo semejante, por lo que su consumo no integra al padre de dioses y hombres en la esfera del canibalismo humano.

El acto devorador se presenta, pues, como una herramienta ambigua de control y dominio en el contexto de la *Teogonía*. En el caso de Crono, este acto permite que se despierten sus instintos más violentos y primitivos, lo que da paso a la alienación de su esposa y a la justificación de la victoria final de Zeus contra su padre. La tecnofagia cuasi-caníbal se instituye como el punto de no retorno desde el que solo puede derivar la caída del soberano. Por contra, la figura del Crónida, mediante su inteligencia y astucia, conjura el riesgo de asimilación con la imagen de los antropófagos, y hace de la deglución de Metis un elemento desde el que ampliar y afirmar las facetas de su justa autoridad sobre el universo.