



## COSMOPOLÍTICA DA HOSPITALIDADE EM HOMERO<sup>1</sup>

### *Cosmopolitics of hospitality in Homer*

Carlos Enrique Ruiz Ferreira  
UEPB

**Resumo:** O artigo destaca uma cosmopolítica da hospitalidade a partir das obras de Homero, a *Iliada* e a *Odisseia*. Partimos da compreensão de um cosmopolitismo pautado na igualdade entre os seres humanos para encontrar uma cosmopolítica da hospitalidade, onde a ética ganha relevo nas experiências vividas entre Menelau e Páris, na *Iliada*, e com Odisseu e diversas figuras na *Odisseia*. Efetuaremos nossa análise a partir de três grandes elementos ou temáticas: a Guerra de Tróia, a virtude e o medo, e a divindade Zeus.

**Palavras-chave:** Hospitalidade; Homero, Cosmopolitismo, Ética.

**Abstract:** The article highlights a cosmopolitics of hospitality based on Homer's works, the *Iliad* and the *Odyssey*. We start from the understanding of a cosmopolitanism based on equality among human beings to find a cosmopolitics of hospitality, where ethics gains prominence in the experiences lived between Menelaus and Paris, in the *Iliad*, and with Odysseus and several figures in the *Odyssey*. We will carry out our analysis based on three major elements or themes: the Trojan War, virtue and fear, and the deity Zeus.

**Keywords:** hospitality; Homer; cosmopolitanism; cosmopolitics; ethics.

### 1. Introdução

O arranjo que inspira este artigo é a hospitalidade em Homero e a partir de Homero. Hospitalidade enquanto um simples, e ao mesmo tempo complexo, fato de se acolher o outro, de se acolher o estrangeiro. A proposta seria então, desde o início, projetar e cuidar desses encontros de hospitalidade. Tendo os Cantos homéricos como a referência da hospitalidade antiga, observaremos com cuidado estes fenômenos sociais, estabelecimentos de relações entre os hóspedes e anfitriões. Relações estas pautadas pelos protocolos e pela ética de um acolhimento, de uma abertura ao outro; do simples fato, das formas e maneiras existentes de dar lugar e de receber o “outro” dentro da casa.

Essa casa, cumpre já anunciar, que é uma e múltiplas, várias. A casa enquanto o *lócus* da família; a casa enquanto o *lócus-Kosmos*; a casa enquanto o *lócus* da política, o Estado. Hospitalidade encontrada então por todos os lugares, todas as casas.

Esta dimensão primeira, homérica, da humanidade e sua hospitalidade, nos faz pensar e repensar o impreterível e decisivo do tempo presente, a ética e sua relação entre o eu e o outro, entre o nacional e o estrangeiro, o cosmopolitismo e a cosmopolítica. O retorno a Homero permite-nos indagarmos sobre esse eterno drama, que hoje se

<sup>1</sup> Este trabalho é parte da pesquisa de pós-doutorado realizado no Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP) e foi supervisionado pela professora doutora Olgária Matos, a quem agradeço.

exemplifica, dentre outros, no fenômeno das migrações internacionais. Soberania e Hospitalidade, portanto, em revisão; soberania em suspeição. O mundo contemporâneo é o mundo dos refugiados, de todos os tipos e designações: refugiados políticos, refugiados ambientais, refugiados econômicos. Esta hospitalidade primeira, homérica, coloca-nos então à prova das nossas identidades políticas contemporâneas – cidadão, estrangeiro, nacional – e das relações internacionais, de como lidar com o “outro”, seja ele um outro nacional, institucional, cultural ou simplesmente diferente.

Nosso percurso metodológico será o de, em primeiro lugar, encontrar e destacar em Homero seu cosmopolitismo. Um cosmopolitismo que está ancorado, iremos defender, na ideia de uma certa igualdade entre os seres humanos; um cosmopolitismo pautado na existência de um coletivo-Humanidade. Perguntamos: haveria a possibilidade de encontrar em Homero esse cosmopolitismo, essa ideia irradiadora que iria se notabilizar com os cínicos gregos?

Uma vez considerado esse cosmopolitismo, a hospitalidade projeta-se. É cantada por Homero na *Ilíada* e na *Odisseia* e desenha-se, sustentaremos, como uma ação que parte do cosmopolitismo enquanto uma fonte/fundamento, mas que, outrossim, se concretiza politicamente, enquanto uma cosmopolítica. A hospitalidade convida e implica, portanto, uma ética e uma política.

Centraremos nossa análise a partir de dois recortes. Na *Ilíada* observaremos como o desrespeito às leis da hospitalidade deram vazão à Guerra de Tróia. Na *Odisseia*, enfatizaremos a hospitalidade em função da virtude e do temor e de seu guardião sagrado, Zeus.

## 2. Cosmopolitismo homérico

Para pensarmos em um cosmopolitismo homérico, precisamos definir, de antemão, o que entendemos por cosmopolitismo. Não é nossa intenção esmiuçar o debate, clássico e contemporâneo sobre o tema, mas simplesmente alicerçar nossa compreensão analítica sobre os fundamentos do cosmopolitismo.

Como se sabe, o tema aparece na literatura mundial com a notória resposta de Diógenes, o Cão, que ecoa até os dias de hoje tornando-se uma espécie de paradigma e mantra do cosmopolitismo: “Sou um cidadão do mundo (*kosmopolitês*)” responde Diógenes, o Cínico, à pergunta ‘de onde és?’.<sup>2</sup> A afirmação de um dos expoentes da escola cínica não apenas contrapõe-se à lógica das “nacionalidades” das cidades-Estados da Grécia Antiga, mas sustenta-se por estabelecer uma identidade com um outro coletivo: o cosmos ou a natureza.

Inicia-se aqui um longo percurso na história das ideias que fundamentará o cosmopolitismo a partir de uma identidade dos seres humanos com uma universalidade, com um coletivo mundial, com a humanidade (transcendendo as identidades para com os territórios delimitados pelos poderes políticos temporais, ou “soberanos”). Mas esta relação entre ser humano e coletivo, se estrutura pela igualdade. É a igualdade entre os homens que possibilita o pensamento cosmopolita.

Encontramos essas premissas, *ceteribus paribus*, nos escritos do filósofo moderno que inscreveu o cosmopolitismo em seus cânones. Kant contemplou que: “originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra”.<sup>3</sup> O direito à hospitalidade, como base do cosmopolitismo kantiano, funda-se na ideia de que os indivíduos fazem parte de uma humanidade, enquanto coletivo, e que estes habitam um mesmo território, o planeta Terra. Kant considera que a Terra é limitada e que existe um “direito de posse comum da Terra”; “direito à superfície (...) que

<sup>2</sup> LAERTIUS, Diogenes. *Diogenes Laertius – lives of eminent philosophers*. English translation by R. D. Hicks, M.A. London: William Heinemann, 1925. p. 65.

<sup>3</sup> KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2004, p. 37

pertence ao gênero humano”.<sup>4</sup> O cosmopolitismo kantiano, ao contrário do cínico, não nega necessariamente as nacionalidades e a soberania, mas, à sua semelhança, parte da compreensão de uma igualdade entre os seres humanos que permite a ideia do coletivo humanidade e de uma cidadania mundial.<sup>5</sup>

É a partir desta perspectiva, de uma igualdade entre os homens e seu decorrente coletivo (humanidade), que um certo cosmopolitismo homérico surge. Apresenta-se, revela-se. Um cosmopolitismo que parte da premissa principal de que todos os seres humanos partilham de uma semelhança fundamental na ordem cósmica, natural, animal, política. Esta igualdade dos seres humanos, apropriando-nos da linguagem matemática, se caracteriza por uma semelhança irreduzível entre os *elementos* (seres humanos) que providenciaria um mesmo *conjunto* (a Humanidade). Assim, igualdade e o cosmopolitismo persistem como fundamentos, ao lado do imperativo posterior, ético e político, da hospitalidade.

Mas como se apresenta este “cosmopolitismo” e essa “igualdade” em Homero? Ou seria melhor dizer a partir de Homero?

Reconhecemos com Baldry (1965)<sup>6</sup> e Long (2008)<sup>7</sup> que subsiste uma “uniformidade”, um elo, uma igualdade fundamental entre os seres humanos nos poemas homéricos. Claro está que não se discorre sobre isso nos poemas nos termos aqui expostos. Estamos a lidar com cantos, músicas, e cabe aos intérpretes propor teses e ideias a partir deles. É nos marcos dessa compreensão que concordamos com a “teoria da uniformidade humana”, que essa teoria se desprende dos textos e de inúmeros fatores.

Não se nega que existam diferenças marcantes entre os homens. Elas são expressas, por exemplo, pelas distintas cidades, ocupações, pelo desempenho de diferentes papéis na guerra, na distinção entre o homem e a mulher, entre muitas outras. Mas há também as semelhanças. Ao fim e ao cabo são gregos e troianos, gregos *contra* troianos, mas, de igual forma, também são gregos *com* troianos. Em suma, ao passo que existe a diferença persiste uma igualdade. Como?

Duas são as características que discutiremos aqui e que distinguem os seres humanos, presentes nas análises dos estudiosos. A primeira delas é sobre o ato da alimentação e a segunda sobre nossa mortalidade.

Das referências mais pujantes nos cantos de Homero está a característica humana com relação à alimentação. Diz respeito a que nós somos semelhantes pois comemos pão: somos chamados, inúmeras vezes de os que “comem-pão” (*siton edontes*). Essa concepção adquire maior nitidez quando se realiza a comparação com um ser não-humano. Assim foi que Odisseu nos distinguiu dos ciclopes, em particular do gigante *Polyphemus*, filho de *Poseidon* o treme-terra. Seguem-se duas traduções em português de um mesmo trecho (Canto IX, 190-1):

- a. “(...) era um assombroso portentoso, não parecia um varão come-pão”<sup>8</sup>
- b. “O ser longínquo não convivia com ninguém, sem lei, um ímpio. Dissímile de um homem comedor de pão”<sup>9</sup>

Assim, quando Odisseu discrimina o ciclope *Polyphemus* dos seres humanos pelo nosso hábito de comer pão reitera-se “um traço inalienável da humanidade, a de que

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> Ver: FERREIRA, Carlos. “Investigations of Kantian Cosmopolitanism: Evolution of the Species, Sovereignty and Hospitality.” *Revista Dados*, vol. 63 (2), 2020.

<sup>6</sup> BALDRY, Harold C. *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

<sup>7</sup> LONG, A. A. “The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought”. *Daedalus*, Vol. 137, No. 3, On Cosmopolitanism (Summer, 2008), 2008

<sup>8</sup> HOMERO, *Odisseia* Tradução de Christian Werner, São Paulo: Editora Cosaq Naif, 2014, p. 30.

<sup>9</sup> HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Trajano Vieira, São Paulo: Editora 34, 2011, p. 261.

os homens comem pão e, portanto, não são deuses, animais ou criaturas intermediárias”<sup>10</sup>

À esta assertiva de igualdade ou de “uniformidade” adiciona-se outra: de que somos mortais (*brotos* ou *thnetos*). Pela inevitabilidade da morte, Homero nos faz recordar que guardamos semelhanças com os animais (ou demais animais) mas nos distanciamos dos deuses.

Esse atributo da mortalidade ressurgiu, de igual forma, ao longo dos poemas. Na *Ilíada* Aquiles dirá: “E que sejam eles testemunhas perante os deuses bem-aventurados e os homens mortais”.<sup>11</sup> Agamenon utilizará essa característica comum aos homens, a mortalidade, quando evoca Hades: “pois o Hades é inapelável e indomável e por isso é detestado pelos mortais e por todos os deuses”.<sup>12</sup> Aqui a diferença entre os homens e os deuses também aparece.

Assim, a mortalidade lembra-nos a finitude, evidenciando uma igualdade entre os seres humanos. A expressão latina *Memento homo quia pulvis es et in pulverem reverteris* demonstra da mesma forma não só o drama da finitude, mas a irmandade ou a pertença a uma mesma comunidade, a comunidade humana. Olgária Matos nos recorda, a partir da *Ilíada*, que o poeta chama “os homens, gregos ou troianos” de “efêmeros”, “seres de um dia”.<sup>13</sup> Prossegue: “Gregos e bárbaros (...) são mais que amigos e inimigos, são, antes de mais nada e primeiro de tudo, seres expostos, vulneráveis, mortais”.<sup>14</sup> Ao fim e ao cabo, da mortalidade dos homens extrai-se uma espécie de fundamento comum (e para muitos outros, também, uma espécie de destino comum).<sup>15</sup>

Na *Ilíada*, os troianos – aquilhados de bárbaros posteriormente – eram tão homens ou humanos quanto os aqueus; “Hector is no less a hero than Achilles, Priam fully noble as Agamemnon”.<sup>16</sup> Se as “nacionalidades” diferem, as características de honra são as mesmas, unificam os homens.

Em síntese, Homero “characterizes human beings quite uniformly as mortals, bread-eaters, speech-users, and with numerous other attributes.”<sup>17</sup> O comer-pão difere o homem homérico das bestas e dos animais e a mortalidade nos distingue dos deuses. Entre estes e aqueles, a diferenciação é aquilo que nos tornaria únicos ou originais e ao mesmo tempo parte de uma “comunidade”. Pão e morte nos dotam, nós os seres humanos, de uma certa “uniformidade” ou de uma certa igualdade. Recorrendo novamente à linguagem da teoria dos conjuntos, o comer-pão somado à mortalidade se constituiriam nas características fundamentais dos *elementos* (seres humanos) dotando-os de um elo comum, uma igualdade, que geraria, na teoria e/ou na prática, um *conjunto* (Humanidade).

### 3. Do cosmopolitismo à cosmopolítica

<sup>10</sup> WERNER, Christian. “Introdução”. *Ix. HOMERO, Odisseia*, Tradução de Christian Werner. São Paulo: Editora Cosaq Naif, 2014, p. 111.

<sup>11</sup> HOMERO. *Ilíada*. Tradução e Prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 121.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 294.

<sup>13</sup> MATOS, Olgária. *Discretas esperanças – reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*. São Paulo: Nova Alexandria, 2006, p. 54

<sup>14</sup> *Idem*.

<sup>15</sup> A título de curiosidade Jean Jacques Rousseau diferenciou a experiência da morte entre os homens e os demais animais. Em suma, evocou a ideia da consciência como uma diferença da experiência da morte entre estes e aqueles. Nesta perspectiva a morte configuraria como um outro elemento de igualdade entre os homens em distinção com os outros animais: “(...) jamais o animal saberá o que é morrer; e o conhecimento da morte e de seus temores é uma das primeiras aquisições feitas pelo homem, ao distanciar-se da condição animal”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.” In: O contrato social e outros escritos. Tradução de Rolando Roque da Silva. São Paulo: Cultrix, 1999, p. 155.

<sup>16</sup> BALDRY, Harold C. *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965, p. 9.

<sup>17</sup> LONG, A. A. “The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought”. *Daedalus*, Vol. 137, No. 3, On Cosmopolitanism (Summer, 2008), 2008”, p. 52.



O que aqui procuramos destacar é que o cosmopolitismo se estrutura pela premissa de que os homens comungam características semelhantes e que, portanto, existe uma igualdade fundamental entre os seres humanos. É esta igualdade, fundamento do cosmopolitismo, que possibilita a ideia de que, fazemos parte de uma comunidade (de um coletivo, de um conjunto). Claro, num primeiro momento observa-se que esta comunidade está em latência ou em referência sempre ao Kosmos, à Natureza ou à Deus. Em outras palavras, a igualdade providencia uma comunidade humana, mas esta comunidade não está necessariamente institucionalizada, não está politizada. O Kosmos e/ou a Natureza e/ou Deus são dados, são fatos, são realidades postas que antecedem uma Política (pelo menos uma política pautada nos contratos). Em suma, essa igualdade e cosmopolitismo são anteriores ou transcendentem à Política. O que existe, num primeiro momento, é um cosmopolitismo e não necessariamente uma cosmopolítica.

Regressando aos sons de Homero, a *nossa* mortalidade e o *nosso* comer-pão não levam por si sós a uma Política ou Cosmopolítica. Estas características de igualdade, primeiras, são ou podem ser, as bases de sustentação para uma política do comum. Alicerçam, portanto, o porvir político e cosmopolítico. De sorte que este cosmopolitismo é afeito ou mesmo uma outra-face do Direito Natural. O que estabelece a relação entre o cosmopolitismo e o direito natural (fundamento dos direitos humanos) é a convicção ou a atestação de que persiste uma igualdade entre os seres humanos. Diz-se, portanto, inclusive no jargão internacional dos direitos humanos que estes são direitos *inatos*. *Inatus*: *in* enquanto “em”, “contido” e *natus* enquanto “nascido”. Atinentes, inerentes ao nascimento dos seres humanos.

Logo, é desta igualdade e deste cosmopolitismo que se permite emergir a cosmopolítica da hospitalidade. Neste sentido, devemos notar que a hospitalidade não seria um atributo dos seres humanos de maneira *inata*. Não. A hospitalidade se constrói enquanto uma ética e uma política. Enquanto um *ethos*, uma construção humana a partir da cultura e dos valores. Claro que, no período homérico e muito tempo depois dele, a ética e a política vinculavam-se com o divino, o sagrado ou a religião. Não por isso a hospitalidade seria um dado da Natureza ou uma característica fundamental dos homens *per se*. Ela está ligada à uma ética divina, mas pode ou não ser respeitada a partir das diversas variáveis de cada situação vivida. É por isso que a ética e a cultura dos homens recobram sentido e força. Pois, nesta perspectiva, a hospitalidade permite o salto do cosmopolitismo para a cosmopolítica, trazendo a um só tempo a ética e a política enquanto paradigmas-matriz.

Ao fim e ao cabo, tendo ou não os homens escolhas ou livre-arbítrio, as experiências da hospitalidade acontecem tanto quanto as experiências da hostilidade. Os Deuses cuidarão e, quando convir, atuarão, na correção dos rumos para se alcançar uma ordem. Não obstante, a cosmopolítica, com a prática da hospitalidade ou da hostilidade é, por assim dizer, uma prerrogativa dos homens-mortais enquanto na Terra estiverem e quando assim as situações se apresentarem de forma a exigir, demandar, uma ação. Ação, atitude, empreendimento de uma hospitalidade ou hostilidade; todos os elementos compostos de uma ética e de uma cosmopolítica.

#### 4. *Ilíada*: o desrespeito às leis da hospitalidade e a Guerra de Tróia

Não é de surpreender que, numa cultura arcaica, pré-alfabetizada, onde não havia instituições internacionais ou normas reconhecidas, o comportamento correto em relação a estranhos fosse considerado obrigação sagrada. (O mesmo fenômeno pode ser observado ainda hoje em culturas pequenas e isoladas.) Essa era, com efeito, a única maneira pela qual indivíduos podiam sobreviver além dos limites de sua comunidade local.

Na *Iliada* o desrespeito à ética/leis da hospitalidade promoveu a tragédia de Tróia. Foi este desrespeito que deu origem à Guerra.<sup>19</sup> Recordando o poema, Páris era hóspede de Menelau, Rei de Esparta, e foge com sua mulher, Helena, ferindo os costumes e as leis da hospitalidade. De imediato, os gregos se mobilizaram para reequilibrar a ordem das coisas, a justiça, iniciando a guerra de Tróia. A guerra, e sua grande justificativa, não sucede apenas pela consumação de uma traição entre um homem e uma mulher – e sua vingança – mas pela ruptura com os costumes sagrados da hospitalidade. Para além de uma simples traição, os elementos que aqui estão invocados são da ordem do mais sagrado: o desrespeito mesmo à casa (*domi*) do anfitrião, do hospedeiro; o desrespeito ao seu *dominium*; o desrespeito às fronteiras e a generosidade da hospitalidade.

Uma das lições destes registros, desta música sobre o desrespeito à hospitalidade, tem que ver com as bases mesmas, os alicerces, das relações entre povos, das relações internacionais. Não estaríamos a observar as relações internacionais iniciadas na paz e na hospitalidade do acolhimento de Páris por Menelau? Quando Páris foge com Helena – com ou sem seu consentimento – conspurca, macula, uma lei entre homens e, neste caso, uma lei internacional, uma lei entre Estados: “By accepting the hospitality of the king of Sparta, Menelaus, Paris has an unspoken obligation to behave like a gentleman. But all’s fair in love and war.”<sup>20</sup> A guerra de Tróia, nesta leitura, ou as relações internacionais pautadas pela beligerância, pelo enfrentamento físico, é oriunda de um desrespeito primordial às leis da hospitalidade.

O fato é que Meneleu recebe, hospeda, alberga Páris em sua própria casa (*domi*); hospeda-o enquanto homem, terráqueo, mortal, um come-pão, mas, de igual forma, hospeda-o enquanto um príncipe, um homem de Estado, o filho do Rei Príamo. Quando Páris rompe com a hospitalidade, ele o faz ao mesmo tempo em que homem come-pão, mortal, mas também como filho de Príamo, portanto como homem público de Tróia, político, imerso pelas vestes institucionais. Barry Strauss destaca que Páris, por conta da rivalidade história da Grécia com Tróia, “is supposed to be at his diplomatic best”<sup>21</sup>, e que esse encontro/hospitalidade entre Menelau e Páris deve ter ocorrido com todas as honrarias possíveis: um banquete, no palácio de Menelau, com vestes, túnicas e anéis de ouro cerimoniais. Diplomacia e protocolos de Estado em seu máximo vigor.

A desonra, portanto, adquire centralidade ímpar. Uma traição e um desrespeito às leis da hospitalidade, tendo em conta tanto o aspecto privado, quanto público, político. Essa desonra era sentida pelo próprio príncipe Heitor, de Tróia, irmão de Páris, e também pela própria Helena: “Hector’s criticism of Paris, and Helen’s reproaches to her lover and to herself, show how much, in their minds, the initial wrong of violated hospitality has been compounded by the lovers’ responsibility for the Trojan War”.<sup>22</sup> As palavras de Heitor, de reprovação e vergonha pela atitude de seu irmão, são duras, no Canto III:

a) “Páris devasso, nobre guerreiro somente na cuidada aparência, desvairado por mulheres e bajulador! Quem dera não tivesses nunca nascido, ou que tivesses morrido sem teres casado!

<sup>18</sup> MARTIN, Richard P. “Introduction and notes”. Edward McCrorie (trans.), *The Odyssey*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004, p. 85.

<sup>19</sup> Ver, por exemplo, LLOYD-JONES, Hugh. *The justice of Zeus. EUA: University of California Press, 1971*; GILL, David. “Aspects of Religious Morality in Early Greek Epic”. *The Harvard Theological Review*. Vol 73, n. ¾ (Jul – Oct. 1980); MARTIN, Richard P. “Introduction and notes”. Edward McCrorie (trans.), *The Odyssey*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.

<sup>20</sup> STRAUSS, Barry. *The Trojan War – A new History*. New York: Simon and Schuster, 2006, p. 45

<sup>21</sup> Idem.

<sup>22</sup> RECKFORD, Kenneth. “Helen in the Iliad”. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, vol 5, n 1, 1964, p. 10.

Isso quereria eu, pois seria muito melhor assim, em vez de seres para todos motivo de censura e desprezo.”<sup>23</sup>

b) “Ó mal-parido Páris, belo só nas formas, mulherengo, impostor! Não-nascido, sem-bodas – penso – melhor seria, que servires de opróbio e vexame perante os olhos de todos nós.”<sup>24</sup>

A magnitude da guerra, com dez anos de duração e todas as agruras colossais, tinha que ver com uma reparação de justiça em seu âmbito mais profundo, em que o próprio Zeus estava convocado. David Gill ressalta que: “Paris’ crime involved adultery and theft, but the tradition nowhere blames him for these. It is the fact that he did them to his host that is presumed to provoke the wrath of Zeus”.<sup>25</sup> Para ele, a queda de Troia “it was (...) a moral matter, the result of an offense which was punished by Zeus.”<sup>26</sup>

Numa das passagens mais emblemática de ode a Zeus enquanto o defensor das justas relações de hospitalidade, Menelau (quando vence Pisandro na batalha) alça sua voz fazendo-se ouvir:

a) “(...) ó presunçosos Troianos, insaciáveis no fragor da refrega! De outro ultraje e de vergonha não tendes falta, vós que me ultrajastes, ó grandes cadelas!, nem no espírito temeste a cólera terrível do tonitruante Zeus Hospitaleiro, que um dia destruirá a vossa íngreme cidade (...)”<sup>27</sup>

b) “Sobreufanos Troicos, não saciados da sanha do combate, de vergonha e opróbio não carentes; o agravo contra mim é prova, ó corja de cadelas sem temor a Zeus tonante, regedor da hospedagem, que um dia arrasará vossa alta pólis”<sup>28</sup>

Em outras palavras: “Toda a saga da Guerra de Troia pode ser interpretada como um exemplo mítico das catástrofes produzidas por relações impróprias entre anfitrião e hóspede.”<sup>29</sup> A origem da discórdia e da guerra se inaugura com a ruptura da hospitalidade. Hospitalidade enquanto instituto, lei, ética, resguardada por Zeus. Neste sentido, encontramos como uma das bases das relações entre Estados a hospitalidade e seu desrespeito. A partir de seu desrespeito, a partir de uma ruptura com a ordem mantida por Zeus, com uma ordem ética e justa, que tem início a guerra, como fenômeno ímpar e fulcral das relações internacionais.

## 5. Odisseia: hospitalidade enquanto virtude e temor, Zeus

Passando à *Odisseia*, a hospitalidade também adquire papel de destaque. Trata-se então do retorno do guerreiro para sua casa e, em seu caminho, narram-se as experiências da hospitalidade e de sua antípoda, a hostilidade. Se a *Iliada* canta a saga da guerra e do herói - ou do heroísmo -, a *Odisseia* canta o retorno à casa e a hospitalidade. Eco acadêmico: a hospitalidade constitui-se como tema ou acontecimento central da *Odisseia* e/ou de Homero.<sup>30</sup>

Mas não seria, a hospitalidade, ao fim e ao cabo, um eixo estruturante da ética grega arcaica? Claro, tendo em vista que respeito a hospitalidade tem que ver com o respeito à Justiça. Portanto, a hospitalidade e a justiça estão ligadas ao equilíbrio do

<sup>23</sup> HOMERO. *Iliada*. Tradução e Prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 163.

<sup>24</sup> HOMERO (b), *Iliada*, pp. 38-39.

<sup>25</sup> GILL, “Aspects of Religious Morality in Early Greek Epic”, p. 381.

<sup>26</sup> Idem.

<sup>27</sup> HOMERO. *Iliada*. Tradução e Prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 404.

<sup>28</sup> HOMERO (b), *Iliada*, p. 204.

<sup>29</sup> MARTIN, “Introduction and notes”, p. 82.

<sup>30</sup> Ver, por exemplo, CAIRNS, Douglas. *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993; SCHÉREER, René. *Zeus Hospitalier – Éloge de l’hospitalité*. Paris: Éditions de La Table Ronde, 2005; MARTIN, Richard P. “Introduction and notes”. Edward McCrorie (trans.), *The Odyssey*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.

mundo, do cosmos, cujo grande artífice é Zeus. A *xênia* “is the relationship of reciprocal hospitality between persons of different states, and both parties are known as a *xenos*, regardless of who is the host and who the guest on any particular occasion”<sup>31</sup> ou como dirá Benveniste: “*xenos* indica relações do mesmo tipo entre homens ligados por um pacto que implica obrigações precisas, que se estendem também aos descendentes”<sup>32</sup>. Trata-se de uma relação a um só tempo social, jurídica e ética entre o hóspede e o anfitrião, sintetiza aquilo que se almeja enquanto *bom, justo, equilibrado*. Então, quais seriam as possíveis lições nestes registros?

Primeiro que a hospitalidade é uma obrigação que guarda relação com a mais alta justiça; que diz respeito à ordem cósmica, cujo mantenedor é Zeus. Inclusive, a este Deus, dos mais altos ou o mais alto<sup>33</sup>, era assignado a qualidade de *Xênios*, que o representava como o defensor, o zelador, dos hóspedes e dos estrangeiros.

Nos poemas homéricos, Zeus resguarda a justiça em três dimensões ou funções relacionadas ao tema da hospitalidade: a) a proteção dos estrangeiros e hóspedes, sendo o Zeus *Xênios*; b) a proteção dos juramentos, Zeus *Horkios*, e; c) a proteção dos suplicantes, Zeus *Hikesios*.<sup>34</sup> Para Ken Dowden, estas três qualidades de Zeus estão relacionadas à defesa dos estrangeiros, dos “outsiders”. Neste sentido, ele argumenta que se trata de duas facetas da proteção de Zeus, uma dos “de fora” e uma dos “de dentro” das fronteiras que delimitariam os reinos.<sup>35</sup>

No Canto-Odisseia as referências a Zeus protetor dos hóspedes são inúmeras. Mas duas são as características que acompanham a alusão a Zeus quando se invoca a *xênia*, o acolhimento ao estrangeiro, a hospitalidade: por um lado está a virtude e por outro o temor. O respeito à hospitalidade e a todas as regras a ela ligadas (o servir bem e o esforço em deixar o hóspede confortável, por exemplo) encontra respaldo, justificativa, na virtude, quando o anfitrião procura simplesmente ser justo e honrar aos deuses. Outrossim, a hospitalidade reivindica pertinência e sentido também pelo temor. Pelo temor aos deuses, em especial a Zeus, já que cumpre a ele proteger e resguardar os estrangeiros. Neste sentido, a não-hospitalidade incorreria em possíveis punições por parte dos deuses celestiais: “Offenders against oaths or strangers were considered as offenders also against the *time* of Zeus, and since a god punished offenders against his *time*, were punishable by him.”<sup>36</sup>

Momento de particular beleza, o canto XIV ilustra as duas características: a virtude e o temor. É o canto em que o porqueiro Eumeu, um escravo de Ítaca, recebe Odisseu como seu hóspede embora sem reconhecê-lo. O escravo recebe seu senhor sem identificá-lo enquanto tal. Ainda que desprovido de posses, o porqueiro recebe Odisseu

<sup>31</sup> DOWDEN, Ken. *Zeus*. New York: Routledge Taylor & Francis, 2006, p. 79.

<sup>32</sup> BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-europeias* (volume I –Economia, Parentesco, Sociedade). Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Editora da Unicamp, 1995, p. 94.

<sup>33</sup> “The order of human communities is safeguarded, in the last resort, by kings; the gods too have their monarch. In the Iliad Zeus is supreme among the gods, quite as much as in any later poet. All the rest together cannot pull him down from heaven to earth; he can force even the mightiest gods, Poseidon, Hera and Athene together, to bow to his authority.” In: LLOYD-JONES, Hugh. *The justice of Zeus*, EUA: University of California Press, 1971, p. 4.

<sup>34</sup> LLOYD-JONES, Hugh. *The justice of Zeus*, EUA: University of California Press, 1971, p. 7

<sup>35</sup> DOWDEN, Ken. *Zeus*. New York: Routledge Taylor & Francis, 2006, pp. 77-78. Jean Pierre Vernant, por seu turno, recorda existirem muitas outras dimensões ou qualificativos: “Zeus Herkefos, Zeus da clausura, fecha o território do domínio onde se exerce a justo título o poder do chefe de família; Zeus Klários, loteador, delimita e fixa as fronteiras desse domínio (...) Zeus Ctésio, Zeus da posse, zela como guardião das riquezas sobre os bens do dono da casa. (...) Ao Zeus celeste, sediado no alto do éter brilhante, corresponde em contraponto um Zeus Chthónios, Katachthónios, Meilichios, um Zeus de baixo, escuro e subterrâneo, presente nas profundezas da terra onde faz amadurecerem, perto dos mortos, ora as riquezas, ora as vinganças prestes a vir à luz, se ele o consentir, sob a condução de Hermes ctoniano. O céu, a terra - de um à outra Zeus se faz traço-de-união por meio da chuva (Zeus Ómbrios, Hyétios, Iknafos, chuvoso, úmido), dos ventos (Zeus Oúrios, Euánemos, ventoso, de bons ventos), do raio (Zeus Astrapafos, Brontafos, Keraúnios, fulminante, trovejante).” In: VERNANT, Jean Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009, pp. 34-35.

<sup>36</sup> LLOYD-JONES, Hugh. *The justice of Zeus*, EUA: University of California Press, 1971, p. 7.



sem restrições. Quando chega o “estrangeiro” (Odisseu) imediatamente os cachorros ladram e avançam. Mas eis que chega Eumeu (Canto XIV, 37-39), dispersando as feras, e diz:

- a. “Ancião, quase meus cães te despedaçavam num instante, e entornarias ignomínia sobre mim. Já me deram os deuses outras aflições e gemidos.”<sup>37</sup>
- b. “Por pouco os cães, ancião, não te destroçam, e eu teria ouvido opróbio às carradas. Não que os deuses não me deem razões para chorar (...)”<sup>38</sup>

O receio, o temor, o medo, enquanto formas de respeito, aparecem como o imperativo da hospitalidade. Mas ao lado desse – do sentimento de temor –, como dissemos, está outro, o sentimento da honra, do dom, da virtude. Uma vez que o estranho Odisseu alude à bem-aventurança de ter sido acolhido e deseja bons augúrios ao anfitrião, este assim o responde (Canto XIV, 56-59):

- a. “Estranho, não é minha norma desonrar um estranho, nem se pior que tu chegasse; de fato, sob Zeus estão todos os estranhos e mendigos. Pequeno e querido é o nosso dom”<sup>39</sup>
- b. “Não é do meu feitio menosprezar um hóspede, mesmo se o seu quinhão for bem menos que o teu, pois o estrangeiro e pobre, Zeus os manda”<sup>40</sup>

Estas duas passagens atestam o imperativo da ética da hospitalidade. Demonstram a crença na sua importância e o dever de respeitá-la. A hospitalidade está. Está enquanto instituto sócio-espiritual da sociedade “homérica” ao passo em que se realiza de forma constante a partir das vertentes do temor e da virtude. Sobre o tema, quicá seja atilado pensar que não são facetas separadas. Podemos separá-las de um ponto de vista objetivo, científico, mas elas parecem conviver na alma das pessoas, talvez de forma misturada, híbrida.

Outro exemplo em que se revela a ideia do temor aparece quando Odisseu em face ao portentoso e amedrontador ciclope *Polyphemus* suplicou ser acolhido, de acordo com o respeito aos deuses. Ele suplica, em primeiro lugar pedindo abrigo e, logo após adenda (Canto IX, 270-271): “Zeus é o vingador de suplicantes e hóspedes, o dos-hóspedes, que respeitáveis hóspedes acompanha.”<sup>41</sup>

Odisseu tenta incutir ao ciclope o medo, o temor à Zeus, possivelmente porque já houvera observado que a besta era desprovida de virtude no que tange aos bons costumes e valores da hospitalidade. Depois das agruras vividas sob sequestro do ciclope, Odisseu consegue o feito de enganá-lo e após lhe ferir proclama (Canto IX, 476-479):

- a. “Por certo te atingiriam as ações sinistras, implacável, sem escrúpulos em comer hóspedes em tua casa; por isso puniram-te Zeus e outros Deuses.”<sup>42</sup>
- b. “Era questão de tempo recair sobre ti mesmo ação assim soez, ser miserável! Comer hóspedes na própria casa! Zeus te pune e os outros numes”.<sup>43</sup>

Já a hospitalidade pela virtude, pela introjeção de seu valor enquanto positivo, ético, manifesta-se pela alta valorização da noção de hospitalidade na escala dos valores sociais. A sua realização geraria satisfação pessoal do ponto de vista ético. O anfitrião se

<sup>37</sup> HOMERO, *Odisseia*. Tradução de Christian Werner, São Paulo: Editora Cosaq Naif, 2014, p. 384.

<sup>38</sup> HOMERO, *Odisseia*. Tradução de Trajano Vieira, São Paulo: Editora 34, 2011, p. 413.

<sup>39</sup> HOMERO, *Odisseia*. Tradução de Christian Werner, São Paulo: Editora Cosaq Naif, 2014, p. 385.

<sup>40</sup> HOMERO, *Odisseia*. Tradução de Trajano Vieira, São Paulo: Editora 34, 2011, p. 413.

<sup>41</sup> HOMERO, *Odisseia*. Tradução de Christian Werner, São Paulo: Editora Cosaq Naif, 2014, p. 289. Nesta passagem a ideia de vingador apresenta-se apenas nesta tradução.

<sup>42</sup> HOMERO, *Odisseia*. Tradução de Christian Werner, São Paulo: Editora Cosaq Naif, 2014, p. 297.

<sup>43</sup> HOMERO, *Odisseia*. Tradução de Trajano Vieira, São Paulo: Editora 34, 2011, p. 277.

sentiria bem ao receber. Um exemplo provém da boca de Alcínoo, rei dos feácios, quando este recebe Odisseu. Escutam-se os sons (no Canto VIII, 544-545):

- a. “O hóspede e o suplicante valem como irmão ao varão que alcança discernimento, mesmo leve.”<sup>44</sup>
- b. “O hóspede e o suplicante são como um parente até para quem seja parco em lucidez”<sup>45</sup>

Para além do temor e da virtude (ou ligada a elas) persiste sempre uma proteção divina para com aqueles que migram. Uma proteção para os viajantes e/ou estrangeiros que, pelos mais díspares motivos, deslocam-se de sua terra natal para alhures. Estes deslocamentos são realizados pelos seres humanos e vigiados por Zeus. Neste sentido, os deslocamentos territoriais e as migrações integram-se a uma cultura comum: estamos sempre nos deslocando entre cidades, nações, sociedades. Não nos é estranho essas migrações, esse migrar.

Mas esta atitude, escolha, atividade humana, de migrar, comporta perigos, desventuras. Por um lado, sujeita-se às intempéries da natureza, do clima, da pluviosidade, dos animais selvagens, da escassez de comida e água, dentre outros. Eis que a migração impõe desafios. Desafios de toda sorte pois, outrossim, cuida-se também do drama humano do contato com o “outro”. A pergunta central será: encontrarei acolhida? Encontrarei hospitalidade? Aqui, o imperativo da boa fé surge. A hospitalidade parte, via de regra, da premissa ética da boa fé. O estrangeiro e o nacional, o hóspede e o anfitrião, devem possuir nobreza de caráter e de alma, subscritos à ética ancorada na justiça, na amizade e no respeito.

Mas na situação mais usual, ordinária, corriqueira, é o estrangeiro, o migrante, que está fragilizado. É ele que se arrisca ao sair de sua casa, de sua morada. Sair de casa, de sua casa (*domi*), alijar-se de seu *dominium*, onde enfim o corpo e a mente encontram o seguro e tranquilo repouso, é estar sujeito às adversidades advindas quer seja da natureza quer seja dos homens. Para garantir, dessa forma, mínimas condições humanas para esta jornada, condições de dignidade aos migrantes, a hospitalidade acomoda-se como um eixo central da ética, a uma só vez privada e pública.

O imperativo, portanto, surge. E manifesta-se para os mais variados senhores e suas soberanias, para as mais variadas pessoas, e, logo, surge nas mais variadas “casas”: cidade, nação ou casa familiar. O imperativo surge, sem meias palavras: deve-se acolher aqueles que chegam. Acolher e acolher bem.

## 6. Considerações finais

Vimos a partir dos escritos homéricos um cosmopolitismo pautado em certas igualdades, semelhanças, entre os homens (ressaltadas por suas diferenças com demais animais e com os deuses). Ainda, propusemos pensar em uma cosmopolítica da hospitalidade, onde a ética possui papel estruturante. Aqui, trata-se de enfatizar a ação humana, a atitude política que, neste caso, pode ser de hospitalidade ou hostilidade frente ao “outro”, ao “estrangeiro”.

Foi na ruptura da hospitalidade que encontramos a origem da Guerra de Troia. Revela-se não apenas uma traição amorosa, mas um desrespeito às leis da hospitalidade. Na saga de Odisseu, por outro lado, a hospitalidade, a xênia, se torna um mantra, uma constante, e procuramos ressaltar a sua relação com Zeus e suas características da virtude e do temor. Mostra-se todo o teor do sagrado com a ética e a política de maneira intrínseca.

<sup>44</sup> HOMERO, *Odisseia*. Tradução de Christian Werner, São Paulo: Editora Cosaq Naif, 2014, p. 277.

<sup>45</sup> HOMERO, *Odisseia*. Tradução de Trajano Vieira, São Paulo: Editora 34, 2011, p. 247.

Ainda, encontramos diversas possibilidades de reflexão que nos remetem a atualidade de Homero. Seguimos vivendo em um mundo onde as migrações são um ponto comum, acontecem frequentemente, em diferentes formas. Como tratamos o outro? Como tratamos o estrangeiro? Qual o papel dos indivíduos, Estados e da Soberania sobre estas questões?

A ideia de uma cosmopolítica da hospitalidade é ainda um tema pouco explorado nos estudos acadêmicos, muito embora Jacques Derrida tenha trazido a emergência filosófica e política para a questão. Nosso intuito foi também o de colaborar para esse campo e percurso de estudos.

## Referências

- BALDRY, Harold C. *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-europeias* (volume I – Economia, Parentesco, Sociedade). Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- CAIRNS, Douglas. *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- DOWDEN, Ken. *Zeus*. New York: Routledge Taylor & Francis, 2006.
- FERREIRA, Carlos. “Investigations of Kantian Cosmopolitanism: Evolution of the Species, Sovereignty and Hospitality.” *Revista Dados*, vol. 63 (2), 2020.
- GILL, David. “Aspects of Religious Morality in Early Greek Epic”. *The Harvard Theological Review*. Vol 73, n. ¾ (Jul – Oct. 1980).
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução e Prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx Editora, 2002.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Christian Werner, São Paulo: Editora Cosaq Naif, 2014.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Trajano Vieira, São Paulo: Editora 34, 2011.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2004.
- LAERTIUS, Diogenes. *Diogenes Laertius – lives of eminent philosophers*. English translation by R. D. Hicks, M.A. London: William Heinemann, 1925.
- LLOYD-JONES, Hugh. *The justice of Zeus*, EUA: University of California Press, 1971.
- LONG, A. A. “The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought”. *Daedalus*, Vol. 137, No. 3, On Cosmopolitanism (Summer, 2008), 2008.
- MARTIN, Richard. “Introduction and notes”. Edward McCrorie (trans.), *The Odyssey*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.
- MATOS, Olgária. *Discretas esperanças – reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.
- O’GORMAN, Kevin. “Dimensions of Hospitality: Exploring Ancient and Classical Origins.” In: LYNCH, P, MORRISON, A, ASHLEY, C. *Hospitality: A Social Lens*. The Netherlands: Elsevier, 2007.
- RECKFORD, Kenneth. “Helen in the Iliad”. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, vol 5, n 1, 1964.

---

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.” *In: O contrato social e outros escritos*. Tradução de Rolando Roque da Silva. São Paulo: Cultrix, 1999.

SCHÉRER, René. *Zeus Hospitalier – Éloge de l’hospitalité*. Paris: Éditions de La Table Ronde, 2005.

STRAUSS, Barry. *The Trojan War – A new History*. New York: Simon and Schuster, 2006.

VERNANT, Jean Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WERNER, Christian. “Introdução”. *In: HOMERO, Odisseia*, Tradução de Christian Werner. São Paulo: Editora Cosaq Naif, 2014.

---

Doutor em Ciência Política (USP)  
Pós-Doutorado em Filosofia (USP)  
Professor da Universidade Estadual da Paraíba  
E-mail: [cruiz@alumni.usp.br](mailto:cruiz@alumni.usp.br)