

## **Hospitalidade na Odisseia de Homero: cuidado com o viajante, reciprocidade e abuso da hospedagem na Grécia Antiga**

### **Hospitality in Homer's Odyssey: attention to the traveler, reciprocity and abuse of lodging in Ancient Greece**

Denis Barros de Carvalho (CARVALHO, D. B. de)\*

**RESUMO** – As sociedades humanas são estruturadas através da construção simbólica de instituições que atuam como mediadoras e normatizadoras das relações sociais. Esses símbolos se expressam primordialmente na forma de mitos. O turismo como instituição foi estruturado através da influência das mitologias Greco-Romana, Judaico-Cristã, Celta e Germano-Nórdica. O deslocamento físico é um elemento estruturante do fenômeno turístico e miticamente expresso na figura do deus Odin, que viajava em busca de sabedoria e força. Além do deslocamento físico, era necessário existir um mecanismo de regulação das situações de viagem, instituído através de pactos de solidariedade social e reciprocidade. Este mecanismo é justamente o fenômeno da hospitalidade. O objetivo deste trabalho é investigar as formas de hospitalidade presentes no livro *A Odisseia*, de Homero, com o foco no estudo das motivações para a prática da hospedagem. Com isso, o que se busca é mostrar a importância dos Estudos Clássicos para o entendimento do conceito de hospitalidade que, junto com o conceito de viagem, é constituinte essencial do Turismo.

Palavras-Chave: Turismo; Hospitalidade; Estudos Clássicos; Reciprocidade.

**ABSTRACT** – The human societies are structured through the symbolic construction of institutions which act as mediators and regulators of social relations. These symbols are expressed primarily in the form of myths. Tourism as an institution was structured through the influence of Greco-Roman, Judeo-Christian, Celtic and German-Norse mythologies. The physical displacement is a structuring element of the tourist phenomenon and mythically expressed in the figure of God Odin, who traveled searching wisdom and strength. In addition to the physical displacement, it was necessary to have a mechanism which made the regulation of travel situations, established through social solidarity and reciprocity pacts. This mechanism is precisely the phenomenon of hospitality. Then the objective of this work was to investigate the forms of hospitality present in the book *The Odyssey*, by Homer, with the focus on the study of the motivation for the practice of lodging. Thus this study tries to show the importance of Classical Studies in order to understand the concept of hospitality, which, along with the concept of travel, is essential for the study of Tourism.

Key Words: Tourism; Hospitality; Classical Studies; Reciprocity.

---

\* Formação: Graduação e Mestrado em Psicologia e Doutorado em Psicologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Atividade Profissional: Docente da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Endereço Físico para correspondência: Rua Professor Odilo Ramos, n. 1715, Morada do Sol. CEP: 64056480 – Teresina - Piauí. Email: denispsi@hotmail.com

## 1 INTRODUÇÃO

Historiadores e sociólogos ao longo do tempo têm se dedicado ao estudo do turismo como fenômeno social, mas há uma significativa divergência entre esses estudiosos na definição das origens históricas do fenômeno turístico. (NAKASHIMA, 2016). As raízes históricas são apresentadas como estando no Egito Antigo e na Grécia Clássica (AMARAL JUNIOR, 2008), no Império Romano (FRATUCCI, 2008), no século XIX (PEREZ, 2009) e até mesmo no período imediatamente posterior a II Guerra Mundial (KNEBEL, 1974; LEIBER, 1983; PADILLA, 1997). Maximiliano Korstanje (2010a), um pesquisador argentino, oferece uma perspectiva diferente – de destacada originalidade – que possibilita uma clara compreensão dos aspectos míticos da origem do turismo. Para ele, as sociedades humanas se estruturam através da construção simbólica de instituições que funcionam como mediadoras e normatizadoras das relações sociais. Os processos mitopoéticos, ainda de acordo com Korstanje (2011a), seriam uma das peças fundamentais para a compreensão das instituições sociais. O fenômeno turístico não foge a essa regra, o que torna necessário uma aproximação com a Antropologia por parte dos pesquisadores, interação que foi consolidada nos últimos anos. Tal aproximação, contudo, não teve como foco a análise dos fundamentos míticos do fenômeno turístico.

Korstanje (2011a) considera que o turismo como instituição pode ser explicado através da análise da mitologia de quatro culturas que formaram a “europeidade”. As culturas são: greco-romana, judaico-cristã, celta e germano-nórdica. O pesquisador argentino contribuiu para essa análise mítica das origens do turismo com um estudo sobre o papel da Bíblia nas raízes do deslocamento físico (KORSTANJE; BUSBY, 2008) atividade crucial para a prática do turismo, e com um estudo sobre Odin – o deus viajante da mitologia nórdica – e sua influência na criação do turismo (KORSTANJE, 2011b).

Korstanje e Busby (2008) comparam o turismo com o ritual da confissão e purificação da alma da tradição judaico-cristã. Os elementos comuns seriam: 1) a ruptura com o cotidiano de trabalho mediante a instituição de um dia separado para o ócio, um dia sagrado (*Holy day*), um feriado (*Holiday*); 2) o deslocamento físico, a peregrinação, como forma de expiação dos pecados ou de realização pessoal. Em seu

texto sobre a figura de Odin (KORSTANJE, 2011b), o deus supremo da mitologia nórdica, Korstanje retoma a dimensão do deslocamento físico como elemento estruturante do fenômeno turístico, mas argumenta que Odin representa uma motivação para viajar diferente da que se encontra nas outras tradições míticas que enformam a mentalidade européia. Odin viaja para adquirir sabedoria e força, transformando-se em diferentes animais e penetrando em terras distintas em suas andanças.

Korstanje (2011b) reconhece, contudo, que a viagem não pode em si mesmo fornecer as condições de possibilidade para o surgimento do fenômeno turístico. É necessário que exista um mecanismo de regulação das situações de viagem, instituído através de pactos de solidariedade social e reciprocidade. Este mecanismo é justamente o fenômeno da hospitalidade (KORSTANJE, 2010; 2011b; 2015). Para este pesquisador, os estudos contemporâneos ressaltam a necessidade de se pesquisar a hospitalidade como componente importante da atividade turística. Contudo, esses estudos abordam a hospitalidade como algo essencialmente vinculada à “indústria hoteleira”, o que produziu um desinteresse em se tentar compreender as noções antropológicas da hospitalidade (KORSTANJE, 2010).

Camargo (2008) comenta que há dois paradigmas contemporâneos no estudo do turismo: o do sistema do negócio e o do sistema da dádiva. No paradigma do sistema de negócios, predomina as categorias de gestão e se desenvolveu como uma forma de aplicação de conceitos originados no campo da Administração. O paradigma da dádiva, em que o turismo é estudado sob a óptica da hospitalidade, os recursos teóricos são extraídos das Ciências Humanas e Sociais. O paradigma da dádiva orienta um campo de estudos que se desenvolve em três frentes: a comercial, a filosófica e a socioantropológica.

Uma perspectiva similar a de Camargo é apresentada por Morrison e O’Gorman (2008). Para esses autores, a teoria da gestão da hospitalidade ganharia muito com uma relação simbiótica com o campo interdisciplinar de estudos sobre a hospitalidade. O Quadro 1 apresenta os campos disciplinares, citados no texto de Morrison e O’Gorman (2008), que estão envolvidos no estudo da hospitalidade:

<b>DISCIPLINAS TRADICIONAIS</b>	<b>CAMPOS EMERGENTES</b>
Antropologia	Deconstrução
Arqueologia	Estudos de Gênero
Estudos Bíblicos	Teoria Pós-Colonial
História Social	
Filosofia	
Sociologia	
Estudos Clássicos	

QUADRO 1 - CAMPOS DISCIPLINARES ENVOLVIDOS NO ESTUDO DA HOSPITALIDADE

Morrison e O’Gorman (2008) se equivocam ao considerarem a deconstrução, os Estudos de Gênero e a Teoria Pós-Colonial como disciplinas. Na verdade, melhor seria considerá-los como campos interdisciplinares emergentes, como se fez no Quadro 1. Apesar disso, esses autores apresentam uma contribuição importante que permite entender uma limitação na proposta de estudos míticos desenvolvidos por Korstanje (2011a). Morrison e O’Gorman (2008) mencionam a presença dos Estudos Clássicos como um campo de estudo da hospitalidade, diferenciado da Antropologia e focado na investigação do legado da cultura Greco-romana antiga e estruturado a partir do que David Schaps (2011) denominou de “disciplinas tradicionais”, a saber: literatura, oratória, retórica, filosofia e história.

O’Gorman (2008) define a Antiguidade Clássica, objeto de investigação dos Estudos Clássicos, como um extenso período da história cultural centrado no Mar Mediterrâneo, que se inicia com os escritos mais antigos da Grécia, a poesia épica de Homero (cerca de 770 E. C.), e se encerra com a publicação das Regras de São Bento (cerca de 530 E.C), Regras que inauguram a institucionalização da vida monástica e com ela uma nova forma de estruturação da cultura.

O objetivo deste trabalho é investigar as formas de hospitalidade presentes no livro *A Odisseia*, de Homero, com o foco no estudo das motivações para a prática da hospedagem. Com isso, o que se busca é mostrar a importância dos Estudos Clássicos para o entendimento do conceito de hospitalidade que, junto com o conceito de viagem, é constituinte essencial do Turismo.

Este ensaio está dividido em quatro partes: na introdução, a temática é apresentada, contextualizando o papel dos estudos clássicos no entendimento do conceito de Hospitalidade. Na segunda, dedicada a uma discussão conceitual, o conceito de hospitalidade é discutido, assim como sua relação com o conceito de reciprocidade. A presença da questão da hospitalidade na cultura clássica é analisada, com o foco nos estudos sobre a hospitalidade na *Odisseia* de Homero. Na terceira, um estudo no texto da *Odisseia* analisa as cenas em que ocorrem práticas de hospitalidade. Esta parte está subdividida em quatro: a hospitalidade na *telemaquia*, em que se descrevem as situações de hospitalidade vivenciadas por Telêmaco, filho de Odisseu; a hospitalidade que Odisseu desfruta entre os feácios; a hospitalidade que Odisseu recebe de Eumeu e as ações que Penélope desempenha como anfitriã. Na quarta e última parte, à guisa de conclusão, a importância da hospitalidade na *Odisseia* é discutida a partir de suas implicações para os estudos interdisciplinares sobre Hospitalidade e para a compreensão dos fundamentos míticos do turismo.

## 2 DISCUSSÃO CONCEITUAL

Korstanje (2010) apresenta uma definição operacional de hospitalidade que será utilizada neste ensaio. Em suas palavras:

Operacionalmente, la hospitalidad puede ser definida como un proceso ritual que invoca la protección del extranjero bajo la dinámica de circulación material de la propia sociedad, por lo tanto factible de ser comercializada. Los sectores que otorgan hospedaje son aquellos económicamente y políticamente en condiciones de dar dicha protección. Como los dioses protegen a los hombres de las tragedias, los hombres protegen a sus semejantes. En consecuencia, todo proceso de hospitalidad se encuentra asociado a un factor económico, religioso y político (KORSTANJE, 2010, p. 87).

Korstanje (2010), concordando com Westmoreland (2008), afirma que inicialmente a hospitalidade foi um pacto religioso e político entre as tribos indo-europeias. Na verdade, o autor argentino considera a hospitalidade como um complexo processo de reciprocidade mítico-religioso (2010), ou seja, Korstanje (2015) entende que a reciprocidade é a pedra angular da hospitalidade.

Sabourin (2011) elenca alguns autores que demonstraram o caráter universal das relações de reciprocidade nas civilizações antigas e também nas sociedades contemporâneas. Os autores seriam Mauss, Lévi-Strauss, Simmel, Gouldner e Polanyi.

Marcel Mauss (2003) demonstrou que a dádiva é oposta à troca mercantil e que, mediante a compreensão da tríplice obrigação – *dar, receber e retribuir* –, é possível perceber que a reciprocidade está no princípio dos ciclos de dádiva. Dar é uma obrigação e descumpri-la pode provocar uma guerra. Essa obrigação cria um vínculo de energia espiritual entre os atores da dádiva. A retribuição da dádiva poderia ser explicada por essa energia espiritual, que Mauss (2003) nomeará de *mana*, uma palavra polinésia.

Lévi-Strauss (1982) parte do postulado de que a troca é universal e relaciona o princípio da reciprocidade às relações de parentesco. Em outras palavras, para ele a reciprocidade original corresponde ao casamento exogâmico, compreendido como uma garantia ao estabelecimento de trocas entre os homens (SABOURIN, 2011).

Na Sociologia, de acordo com Sabourin (2011), Georg Simmel foi o primeiro a elaborar uma compreensão teórica sobre a reciprocidade. O sociólogo e filósofo alemão utilizou a expressão *Wechselwirkung*, que pode ser traduzida por “efeito de reciprocidade (SABOURIN, 2011) ou “efeitos recíprocos” (RAMMSTEDT; DAHME, 2005). Para ele, a reciprocidade é uma dinâmica interação entre indivíduos, grupos, sociedades e culturas. A sociedade é o espaço em que uma pluralidade de indivíduos desenvolve uma série de interações de efeitos recíprocos que criam, simultaneamente, processos de individuação e de socialização (PAPILLOUD, 2004). Alvin Gouldner, contudo, é quem elabora uma teoria sobre reciprocidade como norma moral. Em suas palavras:

Específicamente, sugiero que una norma de reciprocidad, en su forma universal, realiza dos demandas mínimas interrelacionadas: (1) las personas deben ayudar a quienes lo ayudaran, y (2) las personas no deben injuriar a aquellos a quienes lo ayudaron. Genéricamente, la norma de reciprocidad puede ser concebida como una dimensión entre un número de ‘Componentes Principales’ universalmente presentes en los códigos morales (GOULDNER, 2007, p. 104).

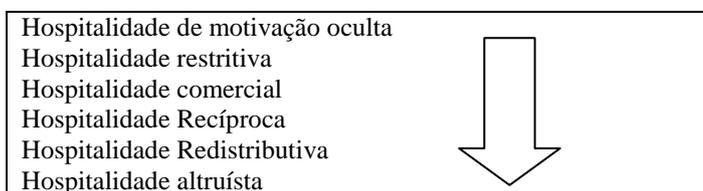
Gouldner (2007) critica a concepção de que a reciprocidade seja sempre um jogo de ganhos mútuos, assim como também apontou as limitações da definição dualista de

reciprocidade de Malinowski, que entende as ações de reciprocidade como sendo sempre estruturadas na forma de equivalências simétricas, identificando formas de equivalências assimétricas. Para o sociólogo estadunidense, a equivalência tem pelo menos duas formas: o significado sociológico e o significado psicológico. O significado sociológico constitui a reciprocidade heteromorfa, na qual a equivalência pode ser expressa na forma de objetos diferentes que são trocados em função de expressarem o mesmo valor para os atores envolvidos. Na reciprocidade homeomorfa, que para Gouldner expressa uma equivalência de significado psicodinâmico, as trocas devem ser concretamente parecidas, ou idênticas em sua forma, tanto no que diz respeito às coisas trocadas como também as circunstâncias em que as trocas ocorrem. A expressão mais importante da reciprocidade homeomorfa se faz na norma negativa de reciprocidade, ou seja, nos sentimentos de represália nos quais a ênfase se encontra não na retribuição de benefícios, mas uma retribuição de danos, como na *Lex Talionis*: “olho por olho, dente por dente”.

Karl Polanyi (2000) compreende a reciprocidade como uma categoria econômica, assim como a redistribuição e a troca. Assim, a reciprocidade é também uma forma de integração social universal, presente também nas sociedades modernas. Para ele, a reciprocidade é a categoria econômica dominante nas sociedades primitivas, nas quais os serviços e os bens são trocados de acordo com modalidades e serviços estabelecidos por normas sociais definidas por grupos simétricos, que estão envolvidos em relações de parentesco (POLANYI, 2000).

Lashley (2015) apresenta um estudo sobre as motivações para a hospitalidade que considera a reciprocidade como um dos motivos para hospedar. O quadro 2 sintetiza o que este autor denominou de *continuum* da hospitalidade, transitando de motivações mais interesseiras para as mais generosas. A motivação oculta seria a expectativa de se obter alguma vantagem com isso. A “hospitalidade restritiva” seria orientada pelo medo em relação ao estranho, que seria mais bem monitorado de perto, inclusive na própria casa do anfitrião. A “hospitalidade comercial” envolve transação financeira e é oferecida em troca de pagamento de um valor determinado. A “hospitalidade recíproca” é aquela oferecida dentro de contextos em que os anfitriões se tornam hóspedes e os hóspedes se tornam anfitriões continuamente. A “hospitalidade redistributiva”, por sua vez, é oferecida em ocasiões em que comida e bebida são oferecidas sem expectativa

imediate de retorno, pagamento ou reciprocidade. Por fim, a “hospitalidade altruísta”, caracterizada como um ato de generosidade e de benevolência, como uma disposição de dar prazer aos outros.



QUADRO 2 - *CONTINUUM* DA MOTIVAÇÃO PARA A HOSPITALIDADE. ADAPTADO DE LASHLEY (2015).

Lashley (2015) considera a “hospitalidade altruísta” como um tipo ideal – ou uma forma pura – de hospitalidade, em grande medida desprovida de expectativa de retorno pessoal. Há sérias dúvidas da validade de se construir modelos de forma pura de hospitalidade quanto à motivação, pois isso implica um juízo de valor na classificação das formas de hospitalidade que desconsidera questões empíricas. O próprio Lashley (2015) cita um exemplo que ilustra isso. Ele considera a visão de que a hospitalidade comercial pode não ser considerada como verdadeira hospitalidade como simplista, por dois motivos: (1) pessoas hospitaleiras podem trabalhar em bares, restaurante e hotéis e oferecer hospitalidade aos clientes, apesar de caráter comercial dos estabelecimentos em que trabalham; (2) pessoas hospitaleiras podem implantar empresas de hospitalidade como pousadas e restaurantes porque isso oferece a elas a chance de serem, ao mesmo tempo, empreendedoras e hospitaleiras.

Marques (2002), em sua tese de doutorado, desenvolve uma análise sobre um dilema que se apresenta àquele que tenta entender a natureza da hospitalidade. Em consonância com Schérer (1993), o sociólogo português remete aos primórdios da filosofia o início da discussão sobre o que seria a hospitalidade. A hospitalidade seria uma instituição (como afirmava Platão) ou seria uma virtude (como entendia Aristóteles)? Compreendida como virtude, ela deve ser praticada incondicionalmente e corresponde a uma generosa oferta de bens e serviços a um estrangeiro. Considerada uma instituição, a hospitalidade é uma obrigação, prescrita pelos homens ou pelos deuses e desprovida de qualquer dimensão virtuosa, sendo a hospedagem oferecida em função da ameaça, direta ou velada, de punição. O hospedeiro, portanto, seria um

cidadão cumpridor de seus deveres cívicos ou um devoto zeloso dos preceitos de sua religião.

Considera-se ser preciso ressaltar dois aspectos da argumentação de Marques (2002). Enquanto virtude, a hospitalidade visa realizar um bem e é, portanto, uma questão individual. A hospitalidade tem uma dimensão cívica (política) e uma dimensão religiosa enquanto instituição social.

Em nenhum outro contexto isso se revela melhor do que na Grécia Antiga. Os gregos criaram a Política. A *Pólis* (Cidade-Estado), para Aristóteles (2006), era a realização máxima da humanidade. Ela seria a mais complexa forma de associação natural, derivada da aldeia e esta resultante de associações de famílias (homens, suas mulheres, seus filhos e seus escravos). Seu principal propósito seria a prosperidade dos cidadãos e a criação de acordos eficazes e vantajosos, não somente para o interesse comum, como também para os interesses de indivíduos e grupos.

O contexto histórico da emergência da *pólis* é uma questão ainda sem consenso entre os pesquisadores da área (JULIEN, 2006). Finley (1988), um dos mais conceituados pesquisadores da cultura grega, argumenta que os escritos homéricos (*A Ilíada* e *A Odisseia*), os mais antigos da literatura ocidental, apresentam o passado que antecedeu a organização da *pólis* primitiva durante os séculos XVIII e XVII A.E.C. (Antes da Era Comum)<sup>1</sup>. A sociedade homérica seria, portanto, pré-política, pois nela falta o princípio da cidadania e o desenvolvimento completo da ideia de comunidade política, que se apresenta de forma embrionária nos escritos homéricos (JULIEN, 2006).

O caráter embrionário da comunidade política nos escritos homéricos é representado pelo papel desempenhado pela *Ágora* nos dois épicos escritos pelo bardo grego. A *Ágora* é o local de encontro da comunidade política para deliberações, debates e trocas. É o espaço cívico para o pleno exercício da palavra. Na *Ilíada*, são organizadas dez assembleias, por iniciativas tanto dos aqueus, como também dos troianos (JULIEN, 2006). Na *Odisseia*, as assembleias ocorrem em Ítaca em três ocasiões: por iniciativa de Telêmaco, dos pretendentes de Penélope e dos parentes dos que foram mortos por

---

<sup>1</sup> A Era Comum é termo que descreve o período que se inicia o tempo a partir do ano primeiro no calendário gregoriano. É usado termo alternativo para *Anno Domini* (Ano do Senhor), normalmente traduzido por Depois de Cristo. A época anterior ao nascimento de Cristo é denominada de Antes da Era Comum e se usa as abreviaturas AEC e EC para Antes da Era Comum e Era Comum, respectivamente.

Odisseu (JULIEN, 2006). Além disso, são registradas assembleias entre os Feácios e os Lestrigões, mas a sua inexistência é citada entre os Ciclopes:

De lá navegamos para diante, atormentados no coração. E à terra dos ciclopes, soberbos, desregrados, chegamos, eles que, confiantes nos deuses imortais, não plantam árvores com as mãos nem aram, mas, sem semear nem arar, isso tudo germina, trigo, cevada e videiras, que produzem vinho de grandes uvas que a chuva de Zeus lhes fomenta. Eles não têm assembleias decisórias nem normas, mas habitam os cumes de montes elevados em cavas grutas, e cada um impõe normas sobre filhos e mulheres, e não cuidam uns dos outros. (HOMERO, 2014, IX: 105-115). .

Os ciclopes são considerados como um povo selvagem por não contarem com as formas associativas que definem a vida coletiva em uma *Pólis*. Eles possuíam uma organização estabelecida na estrutura familiar isolada, cujas unidades não formavam uma comunidade mais ampla (JULIEN, 2006).

Outra forma de associação que existia na Grécia homérica era a *Xénia*, palavra que pode ser traduzida como hospitalidade. Tratava-se de uma instituição aristocrática, estabelecida por membros da elite de comunidades sociais e políticas diferentes envolvidos (BASILE, 2016). O vínculo de caráter vitalício e transgeracional, sancionada por uma série de ritos codificados, com a declaração solene de não hostilidade e troca de ofertas, era uma garantia de proteção e até mesmo de apoio militar, como ficou exemplificado na *Ilíada*. A instituição da *Xénia* comportava uma gama de serviços e favores rituais, privados e políticos, envolvendo os contratantes envolvidos (BASILE, 2016). Estes laços interpessoais se estendiam às comunidades políticas dos envolvidos (BASILE, 2016).

Na *Odisseia*, aparece um novo conceito de hospitalidade, de maior amplitude. Trata-se de uma norma que trazia o dever de acolhida a qualquer um que chegasse de fora e viesse em paz. Estrangeiros, suplicantes e vagabundos eram os beneficiados por essa hospitalidade, que exigia alojamento e comida, e às vezes até mesmo uma ajuda para o prosseguimento na caminhada (SANTIAGO ÁLVAREZ, 2004). Passou a ser uma instituição com respaldo divino, pois Zeus tornou-se o protetor dos estrangeiros e suplicantes (*Zeus Xenios*). Assim, na *Odisseia* se anuncia uma embrionária regulamentação pública do estatuto do estrangeiro, através de uma sutil transição da hospitalidade de âmbito restritamente familiar para uma institucional (SANTIAGO ÁLVAREZ, 2004; 2012; 2013a; 2013 b).

Para Basile (2016), essas duas concepções de hospitalidade constituíram a matriz generativa da noção de *Xénos* (estrangeiro/hóspede) na cultura grega clássica. Não é necessário acreditar, como Jaeger faz (1995), que a *Odisseia* foi conscientemente elaborada como um instrumento pedagógico para propagar os ideais aristocráticos, para aceitar, como fazem Basile (2016) e Santiago Álvarez (2004; 2012; 2013a; 2013 b), que essa representação aristocrática do outro tenha forjado, ainda no século V A. E. C., práticas sociais que se fundamentavam em uma relação mais acolhedora para com os estrangeiros.

### 3 A HOSPITALIDADE NA *ODISSEIA* DE HOMERO

Santiago Álvarez (2004) argumenta que a *Odisseia* apresenta uma nova visão da instituição da hospitalidade. O conceito de hospitalidade como um vínculo ancestral transmitido de geração em geração entre as famílias nobres é ampliado para se transformar em uma prática de acolhimento de estrangeiros que pedem ajuda (ÁLVAREZ, 2004). Essa ajuda pode se limitar a um alojamento e comida, mas, dependendo do *status* que possua o estrangeiro, ele pode se tornar um hóspede regular da família e receber ricos presentes (ÁLVAREZ, 2004).

Reece (1993), em seu clássico estudo sobre a hospitalidade nas epopéias homéricas, compreende que há doze cenas de hospitalidade na *Odisseia*: 1) Atena-Mentes em Ítaca; 2) Telêmaco em Pilos; 3) Telêmaco em Esparta; 4) Hermes recebido por Calipso; 5) Odisseu recebido pelos feácios; 6) Odisseu e Polifemo; 7) Odisseu recebido por Eolo; 8) Odisseu recebido pelos lestrigões; 9) Odisseu recebido por Circe; 10) Odisseu recebido por Eumeu; 11) Telêmaco recebido por Eumeu; 12) Odisseu recebido em sua própria casa.

Artebury (2005) define como as mais representativas as seguintes cenas de hospitalidade: 1) Telêmaco hospeda Atena; 2) Nestor hospeda Telêmaco; 3) Diocles hospeda Telêmaco e Pisístrato; 4) Os feácios hospedam Odisseu; 5) Eumeu hospeda Odisseu.

Marques (2002) analisa as seguintes cenas como expressando o modelo canônico de hospitalidade na *Odisseia*: 1) Telêmaco hospeda Mentes; 2) Nestor hospeda

Telêmaco; 3) Diocles hospeda Telêmaco e Pisístrato; 4) Menelau hospeda Telêmaco; 5) Odisseu recebido por Eolo; 6) Os feácios hospedam Odisseu; 7) Eumeu hospeda Odisseu.

Um diferencial na análise empreendida pelo sociólogo português é uma reflexão feita sobre o que ele denominou de “inversão do cânone da hospitalidade”, que seria violações – tanto por parte dos hospedeiros quanto dos hóspedes – das regras de hospitalidade. Seriam exemplos disso: Calipso retendo Odisseu; Circe enfeitiçando os companheiros de Odisseu; canibalismo praticado pelos lestrigões; canibalismo praticado por Polifemo; o massacre dos pretendentes a casarem com Penélope.

A partir dos trabalhos de Reece (1993), Marques (2002) e Arterbury (2005), é possível analisar a hospitalidade na *Odisseia* em torno do cânone da hospitalidade e sua violação, como se mostra no quadro 3:

AS PRÁTICAS DE ACORDO COM A HOSPITALIDADE	DISTORÇÃO DAS REGRAS DE HOSPITALIDADE
1. A hospitalidade na Telemaquia: 1.1. Telêmaco recebe Mentes/Palas Atena 1.2. Nestor hospeda Telêmaco 1.3. Diocles hospeda Telêmaco e Pisístrato 1.4. Meneleau hospeda Telêmaco e Pisístrato 2. A hospitalidade dos feácios para com Odisseu 3. A hospitalidade de Eumeu 4. A hospitalidade de Penélope	1. O abuso dos pretendentes no palácio de Odisseu 2. Calipso retém Odisseu 3. Circe enfeitiça seus hóspedes 4. Violência praticada pelos lestrigões 5. Violência praticada por Polifemo 6. Pretendentes massacrados no palácio de Odisseu

QUADRO 3 - A HOSPITALIDADE E SUA DISTORÇÃO NA *ODISSEIA* DE HOMERO (ELABORAÇÃO PRÓPRIA).

Uma análise mais detalhada desses eventos possibilitará uma melhor compreensão das inovações em torno da hospitalidade que a *Odisseia* homérica apresenta. A tradução utilizada foi a de Christian Werner (HOMERO, 2014) e, para que outras traduções possam ser consultadas, se faz referência ao Canto e aos versos de cada trecho.

### 3.1 A HOSPITALIDADE NA TELEMAQUIA

Com a demora no retorno de Odisseu, passados dez anos do fim da Guerra de Troia, Telêmaco, seu único filho, inicia uma jornada em busca de informações acerca do pai, motivado pelo contato com Mentes, que na verdade era Atena disfarçada. A jornada

é descrita nos cantos I, II, III, IV e V e recebeu a denominação de *Telemaquia* (ROSE, 1967; MARTIN, 1993; GOTTESMAN, 2014; PICKIN, 2015). Há quatro episódios de hospitalidade na Telemaquia, sendo que em uma delas Telêmaco é anfitrião (recebe Mentos/Palas Atena) e nas outras três ele é hospedado (por Nestor, Diocles e Menelau).

### 3.1.1 Telêmaco hospeda Mentos/Palas

Texto: *Odisseia* 1. 96-194.

Análise:

A passagem apresenta os elementos típicos do ritual de hospitalidade na Grécia Antiga (ARTEBURY, 2005, p. 1) o anfitrião vai ao encontro do estrangeiro e o convida para se hospedar em sua casa; 2) comida e água para que se lavasse e alguém para servi-lo foi oferecido ao estrangeiro que havia se tornado hóspede; 3) somente depois de ter fornecido abrigo, comida e água para banho é que o anfitrião indaga seu hóspede acerca de sua identidade e o propósito da viagem; 4) Telêmaco indaga seu hóspede acerca de seu local de origem e de seus ancestrais. Essas informações são importantes para definir o *status* social do hóspede (BERMEJO, 1987, p. 5) por fim, Telêmaco pergunta ao seu hóspede se ele é um aliado de sua família; 6) excepcionalmente, o hóspede precisa mencionar uma testemunha da aliança familiar que não se encontra na residência; no caso em pauta, trata-se de Laerte, avô de Telêmaco, que poderia atestar a aliança feita entre Mentos e Odisseu (MARQUES, 2002).

Telêmaco cogitou indagar o estrangeiro acerca do paradeiro de seu pai, por isso providenciou um lugar reservado para conversarem, longe dos pretendentes. Não é possível saber se o desejo de informação tenha influenciado a atitude do filho de Odisseu diante do recém-chegado a Ítaca, mas o seu procedimento como um todo mostra que ele sabia como se deve portar um anfitrião e como este deve avaliar e tratar estrangeiros desconhecidos ou aliados.

### 3.1.2 Nestor hospeda Telêmaco

Textos: *Odisseia* 3. 65-91; 3.343-355; 3.475-489.

Análise:

Artebury (2005) destaca as seguintes características da prática de hospitalidade descrita nas passagens supramencionadas: 1) da mesma forma que na relação entre Telêmaco e Mentos, estas passagens descrevem uma relação de hospitalidade permanente de natureza hereditária. De início, Nestor trata Telêmaco como um simples estrangeiro, mas, ao saber que este era filho de Odisseu – aliado de longa data – o filho de Neleu passa a providenciar alguns cuidados adicionais devidos a este tipo especial de hóspede; 2) em função da aliança que estabeleceu com Odisseu, Nestor se sente obrigado a oferecer mais do que as provisões necessárias para que Telêmaco possa continuar sua jornada. Além das provisões, Nestor oferece transporte e um guia experiente, Pisístrato, seu próprio filho, que passa a acompanhar Telêmaco.

### 3.1.3 Diocles hospeda Telêmaco e Pisístrato

Textos: *Odisseia* 3.481-493; 15.185-191.

Análise:

A hospitalidade oferecida por Diocles, em duas situações, ilustra o tipo de hospitalidade que Artebury (2005) chama de temporária ou simples. Basicamente, os hóspedes são recebidos para pernoitarem e prosseguirem na manhã seguinte. Não há oferta de donativos e muito menos um diálogo com o anfitrião.

### 3.1.4 Meneleu hospeda Telêmaco e Pisístrato

Textos: *Odisseia* 4.25-36; 4.587-599; 15.67-74.

Análise:

As análises de Marques (2002) sobre as relações de hospitalidade entre Menelau, Telêmaco e Pisístrato oferecem uma grande ajuda para o entendimento dos aspectos sociais da instituição hospitalidade na Grécia Homérica. O sociólogo português lembra

que por ocasião de Telêmaco e Pisístrato no palácio de Menelau lá havia uma dupla festa de casamento. Por causa disso, Verídico – um antigo servidor de Menelau – pensou em encaminhar os forasteiros para que procurassem abrigo em outras paragens, mas foi severamente repreendido pelo seu patrão, que lembra que eles também foram hóspedes em diversos lugares e que Zeus atesta a obrigação de hospedar. Marques (2002) destaca também a habilidade de Telêmaco em recusar a oferta de Menelau em permanecer mais tempo, ao lembrar o seu dever para com seus companheiros que ficaram em Pilos, aguardando o seu retorno. Por fim, Marques (2002) afirma que Menelau define com precisão o modelo canônico de hospitalidade, ao apresentar o sentido perfeito do tempo de hospitalidade estruturado por uma regra de justa medida nos modos de receber.

### 3.2 A HOSPITALIDADE DOS FEÁCIOS

Textos: *Odisseia* 6.200-210; 7.230-239; 11.235-253.

Análise:

A passagem supramencionada apresenta alguns elementos que a diferenciam das outras já analisadas neste ensaio. Primeiro, há um maior protagonismo das mulheres, evidenciado na iniciativa de Nausícaa, a filha do rei Alcínoo e da rainha Arete, de mandar suas servas providenciarem comida, bebida e um banho para Odisseu, que se encontrava nu e caído no chão. Arete toma a iniciativa de indagar ao Odisseu quem ele era, qual a sua origem e, ao reconhecer as vestes que ela fizera, indaga acerca de quem havia lhe dado àquelas vestes. Pedrick (1988) argumenta que mãe e filha violaram as regras de etiqueta que prescreviam o papel subalterno das mulheres em relação à hospitalidade para com os estrangeiros. Mori (2001), por sua vez, afirma que a rainha cumpriu adequadamente seu papel de protetora de um suplicante e Brasete (2006) atesta que Nausícaa exerceu uma hospitalidade com motivação erótica, mas isso ocorre muito em função de Atena ter colocado em sua mente a pretensão de casamento, que posteriormente a jovem abandonaria por perceber sua impossibilidade.

Segundo, Nausicaa menciona que “sob Zeus estão todos os estranhos e mendigos”, invocando assim a proteção de Zeus Xenio como motivo para a hospitalidade. Marques (2002) interpreta as palavras que Nausicaa dirige às suas servas como sendo um alerta para lembrá-las que todo estrangeiro é um protegido de Zeus Xenio e que é um dever prestar ajuda e consolo àqueles que carentes chegam às suas terras.

Terceiro, Alcínoo oferece dons e o preparo de embarcação para Odisseu, num ritual de vínculo de hospitalidade, na condição de rei do feácios, definindo assim a posição de seu povo em relação ao rei de Ítaca.

### 3.3 A HOSPITALIDADE DE EUMEU

Textos: *Odisseia* 14.35-60.

Análise:

Artebury (2005) classifica Eumeu como um hospedeiro exemplar, apesar do mesmo ser um porqueiro, muito em função de sua condição de nobre feito escravo após ter sido raptado (XANTHAKOS, 2010). A hospitalidade exemplar de Eumeu é atestada pelas seguintes características, de acordo com Artebury (2005): primeiro, ele socorre Odisseu disfarçado de mendigo quando este é atacado pelos cães do porqueiro; segundo, Eumeu providencia dois leitões para oferecer como refeição para Odisseu/mendigo; terceiro, quando Odisseu/mendigo expressa o desejo de passar apenas uma noite na cabana de Eumeu e depois seguir até a cidade para lá mendigar ou ir até a casa de Penélope e se juntar aos pretendentes, o porqueiro o admoesta para que fique consigo; quarto, Eumeu faz uma cama para Odisseu/mendigo e o cobre com seu próprio manto. Por fim, desprovido de recursos para oferecer provisões para seu hóspede, Eumeu afirma que quando Telêmaco retornar, ele providenciará capa e túnica para o forasteiro, além de fornecer proteção para que o hóspede possa prosseguir em segurança.

### 3.4 PENÉLOPE ANFITRIÃ

Textos: *Odisseia* 19.65-105; 19. 308-324.

### Análise:

Vários estudos recentes destacam o papel desempenhado por Penélope na *Odisseia* de Homero (DOHERTY, 1992; WEN, 2009; MALTA, 2011; SAIS, 2011; SAIS, 2015). Wen (2009) destaca como ela conseguiu, sem poderes mágicos e contando apenas com suas próprias forças, proteger a si e a sua família em um mundo dominado pelos homens. Figura complexa e contraditória (MALTA, 2012), ela desempenha o papel de anfitriã em relação a Odisseu/mendigo, sempre em busca de informações sobre seu esposo. Um ponto importante na narrativa é que, como Arete entre os feácios, Penélope indaga ao Odisseu/mendigo acerca da sua identidade e origem. Mas há uma diferença: o forasteiro, embora estivesse no palácio há alguns dias, não havia sido alimentado naquela ocasião. Odisseu/mendigo não se revela e conta o que é chamado pelos estudiosos de o “terceiro conto cretense” (SAIS, 2011). O primeiro conto cretense foi o narrado pelo marido de Penélope para Atena e o segundo, para Eumeu. Neste terceiro, Odisseu diz que se chama Éton e que forneceu hospitalidade para o pai de Telêmaco há vinte anos, quando os ventos lhe desviaram do caminho e o lançaram a Creta, onde permaneceu por doze dias, junto com seus companheiros. Penélope resolveu testar a fidelidade do relato, pedindo ao suposto estrangeiro que descreva as roupas utilizadas por Odisseu. A descrição pormenorizada e precisa das roupas faz com que Penélope acredite no forasteiro e, provavelmente desconfie de sua verdadeira identidade (SAIS, 2015).

Por fim, para cumprir plenamente o cânone da hospitalidade, oferece abrigo, cuidado, alimentação, mas não poderá oferecer auxílio para que o estrangeiro possa ser conduzido em segurança até sua casa. Ela, sozinha, não tem como oferecer isso ao forasteiro.

### 3.5 A VIOLAÇÃO DA HOSPITALIDADE

As passagens na *Odisseia* que descrevem violações às regras da hospitalidade foram discutidas por Marques (2002), à luz das exigências de reciprocidades. Este ensaio se baseia, em parte, naquele estudo. As passagens são as seguintes: 1) Abuso dos pretendentes no palácio de Odisseu; 2) Calipso retém Odisseu; 3) Circe enfeitiça seus

hóspedes; 4) Violência praticada pelos lestrigões; 5) Violência praticada por Polifemo; 6) Pretendentes massacrados no palácio de Odisseu.

### 3.5.1 Abuso dos pretendentes no palácio de Odisseu

Texto: *Odisseia* 2.40-59

Análise:

Julien (2006) analisa a passagem supramencionada como sendo a “assembleia de Telêmaco”. O filho de Odisseu convoca a aristocracia de Ítaca para expor um problema particular (“minha própria necessidade”). Ele argumenta que os pretendentes, contra a vontade de sua mãe, estão consumindo seus bens e dilapidando a sua riqueza. Eles se negam a ir até a casa do pai de Penélope, onde teriam que oferecer presentes e receber o dote de Penélope. A assembleia não tem o poder de deliberação, mas Telêmaco pretende expor o abuso da hospitalidade por parte dos pretendentes e envolver a assembleia para que esta o auxilie a por fim na dilapidação dos bens que a ele pertence por direito.

### 3.5.2 Calipso retém Odisseu

Texto: *Odisseia* 5.105-144

Análise:

Calipso, uma ninfa que havia salvado e acolhido Odisseu, mas o reteve por sete anos, a princípio ofereceu hospitalidade adequada, alimentando e vestindo o rei de Ítaca. Ela porém, o forçava a um relacionamento sexual não desejado (BRASETE, 2006). Por intervenção de Atena, Zeus resolve ordenar a libertação de Odisseu e encarrega Hermes de comunicar tal decisão a Ninfa. O trecho supramencionado descreve o breve diálogo entre o mensageiro dos deuses e a ninfa. A reação de Calipso foi de revolta, mas de submissão. Odisseu seria libertado.

### 3.5.3. Circe enfeitiça seus hóspedes

Texto: *Odisseia* 10.220-248

Análise:

Marques (2002) considera Circe como a antítese do comportamento hospitaleiro. Analisando a passagem acima citada, o sociólogo português afirma que o acolhimento inicial transforma-se em rebaixamento e humilhação. A transmutação dos marinheiros em porcos não lhes mudou a consciência (“mas a mente era firme como antes”), ou seja, eles sabem o que se tornaram. A degradação do estrangeiro, segundo Marques (2002), de dessacralizá-lo, e com isso recusar a lei de Zeus Xenos, o deus hospedeiro, atinge um nível elevado nos atos de Circe.

### 3.5.4 Violência praticada pelos lestrigões

Texto: *Odisseia* 10.100-134

Análise:

Marques (2002) considera os lestrigões como modelo de hospitalidade pervertida. Para ele, o canibalismo expressa a completa negação da hospitalidade. Sanz (2013), por sua vez, considera um caso de antropofagia, mas não de canibalismo, visto que os lestrigões não eram humanos. Espelosín (2004) argumenta que os marinheiros foram levados ao erro de confiar nos lestrigões pela aparente vida civilizada que possuíam. Um lugar que parecia um porto, bem construído, uma estrada que conduzia os carros dos montes até a cidade, um palácio no qual morava o rei com sua família e, principalmente, uma ágora, na qual a rainha convocou o rei para receber os estrangeiros. Eles, contudo, não adotavam regras de hospitalidade, critério decisivo para definir o grau de civilização de um povo.

### 3.5.5 Violência praticada por Polifemo

Texto: *Odisseia* 9.250-278; 9.345-358.

### Análise:

O encontro de Odisseu e seus companheiros com os ciclopes, especialmente com Polifemo, é considerado como a expressão mais plena do desprezo ao cânone da hospitalidade e aos deuses (FREITAS, 2013; SANTIAGO ÁLVAREZ, 2013b; DAYTON, 2014; GABRECHT, 2014a; GABRECHT, 2014b). Freitas (2013), acompanhando Reece (2013), classifica a passagem como uma “paródia da hospitalidade”: o anfitrião, ao invés de oferecer comida aos estrangeiros, sem hesitação os devora. Polifemo é, portanto, a expressão máxima da violação das regras de hospitalidade. Na prática, sua conduta revela que ele conhece essas regras, mas, como bem argumenta Freitas(2013), Polifemo parece querer ridicularizar as regras de hospitalidade ao deformá-las sistematicamente.

### 3.5.6 Pretendentes massacrados no palácio de Odisseu

Textos: *Odisseia* 24.413-486.

### Análise:

Odisseu, com a ajuda de seu filho Telêmaco, do porqueiro, do boieiro e da Deusa Pala Atena, massacra os pretendentes de Penélope em sua casa e viola as regras de hospitalidade. Persuasivo, pai de Antínoo, proclama – em assembleia – que é preciso vingar a morte destes cento e oito nobres filhos da aristocracia de Ítaca. A fala de Médon, cantor bem reputado, mostra que o massacre expressa a vontade dos deuses, pois um deles – Pala Atena, sob a aparência do nobre Mentor – interveio no combate, apoiando Odisseu. No Olimpo, morada dos deuses, Atena busca junto a Zeus, seu pai, apoio para ajudar ao pai de Telêmaco não ser assassinado pelos familiares dos jovens por ele massacrados. Zeus tranquiliza sua filha ao afirmar que não haveria vingança, mas Odisseu voltaria a ser o rei de Ítaca, a partir de um novo pacto de confiança. Por que Zeus Xenos não puniu a violação de hospitalidade praticada por Odisseu? Silva (2004) especula que o massacre teria sido justificado pelo fato dos pretendentes terem violado as regras de hospitalidade de duas formas: 1) degradando o patrimônio de

Odisseu através de festas contínuas nas quais consumiam as riquezas do esposo de Penélope; 2) pelo tratamento dado ao próprio Odisseu quando este, disfarçado de mendigo, hospeda-se em sua própria casa, onde é insultado e maltratado por alguns dos pretendentes. Para Marques (2002), a *Odisseia* começa com uma retaliação simples pelo não cumprimento das regras da hospitalidade de acolhimento, mas termina com uma explosão de violência descontrolada como resposta à violação das regras da hospitalidade de estadia. Explosão incontrolada e também injustificada, mas acionada pelos mecanismos de reciprocidade negativa.

#### 4 CONCLUSÃO

A hospitalidade, como ficou em evidência neste ensaio, é um tema estruturante e não apenas recorrente na *Odisseia* de Homero. A segunda obra épica do antigo bardo grego também é um marco inaugural da literatura ocidental. O tema da hospitalidade, portanto, pode ser investigado nos Estudos Clássicos, como pontuaram Morrison e O’Gorman (2008), mas também ao longo do desenvolvimento da assim chamada literatura<sup>2</sup>

No quadro 1, os campos interdisciplinares que investigam a hospitalidade foram apresentados. Dentre os campos emergentes, pode-se citar os Estudos de Gênero. A questão da hospitalidade de Gênero aparece na *Odisseia* de Homero, sempre envolvendo as peripécias de Odisseu em sua jornada de volta para casa. Nausícaa, Arete e Penélope são exemplos de respeito ao Cânone da Hospitalidade. Circe e Calipso expressam o feminino que não se submete a esse cânone. A hospitalidade e a questão de gênero certamente é uma temática que possui na *Odisseia* um valioso material para estudos mais específicos e aprofundados, material que – comparado a outros textos literários, míticos, sociológicos e históricos – indubitavelmente revela características estruturantes da maneira em que a sociedade ocidental, ao longo de sua história, definiu os papéis autorizados para as mulheres no que diz respeito às regras canônicas da hospitalidade.

---

<sup>2</sup> Korstanje (2016) analisa a questão da hospitalidade no romance *Drácula*, de Bram Stoker, numa interessante investigação interdisciplinar sobre o tema.

A grande contribuição da *Odisseia* à compreensão do fenômeno turístico, sem sombra de dúvida, diz respeito às raízes míticas da prática da hospitalidade que, junto com o ato de viajar, é uma atividade constituinte estruturante do turismo como prática social. Assim, se Korstanje (2011b) indica Odin, o deus viajante como um elemento mítico que influenciou o surgimento do turismo, considera-se que este ensaio demonstrou que Zeus *Xenos*, o deus da hospitalidade, influenciou também o surgimento do fenômeno turístico, pois sem hospitalidade nenhum viajante se sente motivado a continuar a viajar. Odin e Zeus *Xenos* formam o pequeno panteão das divindades que zelam pelos turistas.

## 5 REFERÊNCIAS

AMARAL JUNIOR, J. B. **O Turismo na periferia do capitalismo**: A revelação de um cartão postal. 650 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

ARISTÓTELES. **A Política**. (Tradução de Roberto Ferreira). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ARTERBURY, A. **Entertaining angels**: Early Christian Hospitality in its Mediterranean setting. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005.

BASILE, G. J. Xenía: las amistad-ritualizada de Homero a Herodoto. **Emerita**, v. 74, n. 2, p. 229-250, 2016.

BERMEJO, A. L. La hospitalidad en Homero. **Gerión**, v. 5, p. 43-56, 1987.

BRASETE, M. F. Ulisses e o feminino: *Eros e epos*. **Ágora**, v. 8, p. 9-30, 2006.

CAMARGO, L. O. A pesquisa em hospitalidade. **Revista em hospitalidade**, v. 5, n. 2, p. 15-51, 2008.

DAYTON, J. "The Negative Banquet of Odysseus and the Cyclops". Disponível em <<http://scholarworks.rit.edu/other/852>>. Acesso em: 21/12/2016.

DOHERTY, L. E. Gender and internal audiences in the *Odyssey*. **American Journal of Philology**, v. 113, p.161-177, 1992.

ESPELOSÍN, F. J. La Odisea y la invención del bárbaro 'avant la lettre.' In: SIMON, F.; POLO, F.; RODRÍGUEZ, J. (Orgs.). **Vivir en tierra extraña**: emigración, e integración cultural en el mundo antiguo. (p. 13-28). Barcelona: Publicacions i Edicions, 2004.

FINLEY, M. **O mundo de Ulisses**. (Tradução de Armando Cerqueira). Lisboa: Presença, 1988.

FRATUCCI, A. C. **A dimensão espacial nas políticas públicas brasileiras de turismo**: as políticas das redes regionais de turismo. 309 f. Tese (Doutorado em Geografia). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008.

FREITAS, G. A. O episódio do Ciclope no canto IX da *Odisseia*: uma paródia da cena típica de hospitalidade. **Em Tese**, v. 9, n. 2, p. 122-136, 2013.

GABRECHT, A. **A representação do espaço na odisséia**: definindo isotopias, heterotopias e utopias na Grécia (Séculos X-VIII A.C.). 256f. Tese (Doutorado em Letras). Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2014a.

\_\_\_\_\_. A infâmia de Polifemo: heterotopias na Odisseia de Homero. In. LEITE, L.; SILVA, G.; BARBOSA, R. (Orgs.). **Fama e infâmia no mundo antigo**. Vitória: PPGL, 2014b.

GOTTESMAN, A. The Authority of Telemachus. **Classical Antiquity**, v. 33, n. 1, p. 31-60, 2014.

GOULDNER, A. W. La norma de reciprocidad: un argumento preliminar. **Delito y Sociedad**, v. 2, n. 24, p. 92-115, 2007.

HOMERO. **Odisseia**. (Tradução de Christian Werner). São Paulo: Cosac Naify, 2014.

JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do Homem Grego. (Tradução de Artur Parreira), São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JULIEN, A. **Ágora, demos e Laos**: os modos de figuração do povo na assembleia homérica – contradições, ambigüidades e indefinições. 214 f. Tese (Doutorado em História Social). São Paulo: USP, 2006.

KNEBEL, H. L. **Sociología del Turismo**. Barcelona: Hispano Europea, 1974.

KORSTANJE, M. E. Las formas elementales de la hospitalidad. **Revista brasileira de Pesquisa em Turismo**, v. 4, n. 2, p. 86-111, 2010.

\_\_\_\_\_. Las mil caras de la hospitalidad. **Eikasias**, p. 275-282, 2015.

\_\_\_\_\_. Mitología y Turismo: La exégesis como interpretación hermenéutica. **Estudios y Perspectivas en Turismo**, 20, p. 1258-1280, 2011a.

\_\_\_\_\_. Odin, el Dios viajero: La influencia de la Mitología Nórdica en la creación del Turismo. **Turismo & Sociedade**, v. 4, n. 2, p. 398-424, 2011b.

\_\_\_\_\_. Drácula y el principio de hospitalidad: una revisión conceptual. **Bajo Palabra**, n. 12, p. 311-316, 2016.

KORSTANJE, M. E.; BUSBY, G. Understanding the Bible as the Root of Physical Displacement: the origin of tourism. **E-Review of Tourism Research**, v. 8, n. 3, p. 95-111, 2008.

LASHLEY, C. Hospitalidade e hospitabilidade. **Revista em hospitalidade**, v. 12, n. especial, p. 70-92, 2015.

LEIPER, N. An etymology of 'Tourism'. **Annals of Tourism Research**, v. 10, n. 2, p. 277-280, 1983.

LÉVI-STRAUSS, C. **As Estruturas elementares do parentesco**. (Tradução de Mariano Ferreira). Petrópolis: Vozes, 1982.

MALTA, A. Penélope e a arte da indecisão na *Odisseia*. **Nuntius Antiquus**, v. 8, n. 1, p. 7-28, 2012.

MARI, F. The on the threshold. Telemachus welcomes Athena in *Odyssey* 1.102-143: a case study of polite interaction in ancient Greek culture. **Journal of Politeness Research**, v. 12, n. 2, p. 221-244, 2016.

MARQUES, R. J. **As dádivas de Medeia**: por uma teoria das formas de reciprocidade. 917 f. Tese (Doutorado em Sociologia Econômica). Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade Técnica de Lisboa. Lisboa, 2002.

MARTIN, R. Telemachus and the Last Hero Song. **Colby Quarterly**, v. 29, n. 3, p. 222-240, 1993.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia** (Tradução de Paulo Neves). (p. 185-314). São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MORI, A. Personal favor and public influence: Arete, Arsinoë II, and the Argonautica. **Oral Traditional**, v. 16, n. 1, p. 85-106, 2001.

MORRISON, A.; O'GORMAN, K. D. Hospitality studies and hospitality management: A symbiotic relationship? **International Journal of Hospitality Management**, 27, p. 214-221, 2008.

NAKASHIMA, S. K.; HUERTAS CALVENTE, M. del C. M. A história do Turismo: epítome de mudanças. **Turismo & Sociedade**, v. 9, n. 2, p. 1-20, 2011.

O'GORMAN, K. D. **The essence of Hospitality from the Texts of Classical Antiquity**: The development of hermeneutical helix to identify the origins and philosophy of the phenomenon of hospitality. 323 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Glasgow: Universidade de Strathclyde, 2008.

PADILLA, O. T. **El Turismo**: fenómeno social. Cidade do México: Fondo de Cultura, 1997.

PAPILLOUD, C. Three conditions of human relations: Marcel Mauss and Georg Simmel. **Philosophy and Social Criticism**, v. 30, n. 4, p. 431-444, 2004.

PEDRICK, V. The Hospitality of Noble Women in the *Odyssey*. **Helios**, v. 15, n. 2, p. 85-101, 1988.

PICKIN, A. **Telemachus' Rhetorical Education**: The growth of an Odyssean Hero. Saint Andrews: Saint Andrews University, 2015.

POLANYI, K. **A grande transformação**: as origens da nossa época (Tradução de Fanny Wrobel). Rio de Janeiro: Campus, 2000.

PUENTE, C. Vino, banquete y hospitalidad em la épica griega y romana. **Revista de Filología Románica**, 5, p. 21-33, 2007.

RAMMSTEDT, O.; DAHME, H. J. A modernidade atemporal dos clássicos da sociologia: reflexos sobre a construção de teorias de Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber e, especialmente, Georg Simmel. In: Jessé Souza e Öelze Berthold (Orgs.). **Simmel e a modernidade**. (p. 187-218). Brasília: EUnB, 2005.

REECE, S. **The stranger's welcome**: oral theory and the aesthetics of the Homeric hospitality scene. An Arbor: University Michigan Press, 1993.

ROSE, G. The quest of Telemachus. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, v. 98, p. 391-398, 1967.

SABOURIN, E. Teoria da Reciprocidade e sócio-anthropologia do desenvolvimento. **Sociologias**, v. 13, n. 27, p. 24-51, 2011.

SAIS, L. A. Odisseia XIX: Penélope anfitriã. **Letras Clássicas**, 15, p. 62-77, 2011.

SAIS, L. A. Vestes que falam: a tecelagem e as personagens femininas dos poemas homéricos. **Criação & Crítica**, v. 15, p.7-19, 2015.

SANTIAGO ÁLVAREZ, R. A. De hospitalidad a extranjería. **Faventia**, S 1, p. 51-89, 2013a.

\_\_\_\_\_. Hospitalidad y extranjería en el mundo micénico. **Faventia**, S 1, p. 51-89, 2012.

\_\_\_\_\_. La familia léxica de *xénos* en Homero: usos y significados, (*Odisea*) II. **Faventia**, v. 26, n. 2, p. 25-46, 2004.

\_\_\_\_\_. La polaridad “huésped”/ “extranjero” en los Poemas Homéricos. **Faventia**, S 2, p. 29-45, 2013b.

SANZ, D. F. El fenómeno del canibalismo en las fuentes literarias grecorromanas: su mención en la mitología y la filosofía antigua. **Emerita**, v. 81, n. 1, p. 111-135, 2013.

SCHARPS, D. **Handbook for Classical Research**. Abingdon: Routledge, 2011.

SCHÉRER, R. **Zeus hospitalier**: Éloge de l'Hospitalité. Paris: Armand Colin, 1993.

SILVA, L. L. Hércules e Odisseu: dois pesos e duas medidas da hospitalidade grega. **Todas as Letras**, n. 6, p. 19-24, 2004.

WEN, A. **Penelope, Queen of Ithaka**: A study of female power and worth in the Homeric society. 64 f. (Dissertação de Mestrado). Uppsala: University of Uppsala, 2009.

WESTMORELAND, M. W. Derrida e Hospitality. **Kritike**, 2 (1), p.1-10, 2008.

XANTHAKOS, V. Cena-Típica e tema em Homero: recepção do hóspede no Canto XIV da Odisseia. **Codex**, v. 2, n. 1, p.162-171, 2010.

Recebido em: 01-02-2017.

Aprovado em: 03-03-2017.