

**ARTIGO**

Recebido em 01 de março de 2022  
Aprovado em 02 de novembro de 2022

# Hospitalidade e Literatura no Mundo Antigo

Hospitality and Literature in the Ancient World

DOI: <https://doi.org/10.24206/lh.v8i2.50530>

*Alexandre Galvão Carvalho*

Doutor em História Social (UFF). Professor Pleno do Departamento de História da UESB. Coordenador do Laboratório de Ensino e Historiografia da Antiguidade e do Medievo (LEHAM).

E-mail: [alexandregalvao@uesb.edu.br](mailto:alexandregalvao@uesb.edu.br)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4990-0742>

*Carina Sucro Moraes Galvão Carvalho*

Graduada em História pela UESB. Membro do Laboratório de Ensino e Historiografia da Antiguidade e do Medievo (LEHAM).

E-mail: [carinasucro1994@gmail.com](mailto:carinasucro1994@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9789-3017>

*Luana Teixeira Barros*

Graduanda em História pela UESB. Membro do Laboratório de Ensino e Historiografia da Antiguidade e do Medievo (LEHAM).

E-mail: [luanabarro1199@gmail.com](mailto:luanabarro1199@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2031-6681>

## RESUMO

O mundo antigo é marcado pelas relações de hospitalidade, nas quais estão presentes formas de reciprocidade, alianças de caráter político e econômico e o estabelecimento de códigos culturais. Neste artigo, trataremos das relações de hospitalidade em fontes literárias das sociedades grega e mesopotâmica: os épicos homéricos - *Ilíada* e *Odisseia* - e as narrativas mesopotâmicas - *Épico de Gilgamesh* e *Conto de Adapa*, à luz das reflexões de Andrew George, Jean-Jacques Glassner, Pitt-Rivers e Mario Liverani. Sob uma perspectiva comparativa, de caráter sociológico e antropológico, as relações de hospitalidade, uma estrutura organizacional compartilhada pelas duas sociedades, diferentes no tempo e no espaço, serão analisadas como uma instituição de caráter informal e como fio condutor na trama entre a vida e a morte, ao revelar uma fronteira cultural entre o mundo humano e o divino.

**Palavras-chave:** Hospitalidade. Literatura. Homero. *Épico de Gilgamesh*. *Conto de Adapa*.

## ABSTRACT

The ancient world is marked by hospitality relationships, in which forms of reciprocity, political and economic alliances and the establishment of cultural codes are present. In this paper we will deal with the relations of hospitality in literary sources of Greek and Mesopotamian societies: the Homeric epics - *Iliad* and *Odyssey* - and the Mesopotamian narratives - *Epic of Gilgamesh* and *Tale of Adapa* in the light of the reflections of Andrew George, Jean-Jacques Glassner, Pitt-Rivers and Mario Liverani. From a comparative, sociological and anthropological perspective, an organizational structure shared by the two societies, different in time and space, the relations of hospitality will be analyzed as an institution of informal character and a thread in the plot between life and death, by revealing a cultural boundary between the human world and the divine one.

**Keywords:** Hospitality. Literature. Homer. *Epic of Gilgamesh*. *Tale of Adapa*.

## Introdução

A hospitalidade é um costume e prática social, relevante no mundo antigo, objeto de estudo da etnografia e da antropologia, retratada em vários exemplos no *corpus* literário de diversas regiões e culturas da Antiguidade. Neste artigo, iremos abordar a hospitalidade no âmbito das relações de reciprocidade, entendidas aqui como um sistema de prestações recíprocas que envolve todos os tipos de instituição: religiosa, jurídica, moral, política e econômica. Trata-se, usando as palavras de Mauss (1974), de um fenômeno social “total”, pois abrange o conjunto da sociedade, formatando hierarquias sociais fundamentadas na honra e prestígio dos membros da sociedade.

Nos estudos acerca da reciprocidade, as trocas de presentes têm ocupado um lugar de destaque<sup>1</sup>. Neste artigo, nosso objetivo é aprofundar a análise da hospitalidade no âmbito das relações de dom e contra dom, concomitantemente com as questões de identidade e alteridade, da vida e morte e construção e reforço de códigos culturais em uma perspectiva comparativa, por meio de textos literários, em particular, os poemas atribuídos a Homero - *Ilíada* e *Odisseia* - o *Épico de Gilgamesh* e o *Conto de Adapa*.

Tanto o *Épico de Gilgamesh*, quanto os poemas homéricos, são classificados como epopeias, que não se limitam a uma forma literária, nem são cultivados em determinadas ocasiões, mas sim, constituem um elemento fundamental de um sistema que direciona e informa a percepção da realidade (BRANDÃO, 1992, p. 40).

O que aproxima essas fontes antigas de um modelo literário comum é a compilação de poemas que narram, em episódios sucessivos e versos longos, uma história lendária. O enredo de um épico enfatiza as façanhas de grandes homens, com relações diretas com os deuses. Nesse viés, podemos apontar alguns feitos heroicos nos épicos gregos e mesopotâmicos: a vitória sobre um ser mitológico, o combate contra um oponente de força equivalente, a jornada do herói e o seu retorno para casa. Podemos observar esses traços em uma breve comparação entre as epopeias homéricas e os poemas sumero-acadianos. Contudo, não se deve esquecer que são eixos temáticos de histórias e realidades distintas de um tempo e um lugar também distintos.

O caráter lendário da trama épica é recheado de uma “filosofia em imagem”, definida por Jean Bottéro (2011) como mitologia; intervenção dos deuses, seres mitológicos, origem semidivina, magia, entre outros aspectos, compõem esse cenário mítico. No entanto, diferente das narrativas teogônicas, os épicos enfatizam muito mais os problemas humanos - seus desejos, medos e inquietações - do que o mundo divino. Observamos que essas narrativas, fruto de uma longa tradição, sofreram transformações estruturais por escribas ou prosadores, que deram continuidade a uma coleção de mitos e lendas, organizando-as, muitas vezes, sob influência do contexto de sua época, a fim de estabelecer um vínculo político e cultural com o passado.

Portanto, o épico não é um modelo com características e sentido bem padronizado, mas uma classificação que abarca algumas obras de diferentes períodos, embora possa pertencer a uma mesma era, a exemplo da Antiguidade, cujas narrativas possuem uma “estruturação (que) é complexa e múltipla”

---

<sup>1</sup> Em relação ao mundo antigo, ver os trabalhos de Moses Finley, em particular *O mundo do Ulisses* (1982), CARVALHO (2004), FLORENZANO (2004) e em uma perspectiva mais geral, ver MAUSS (1974), SAHLINS (1983).

(GONÇALVES; SOUZA, 2014, p. 16). Dito isso, devemos levar em consideração que essas narrativas apresentam uma realidade cultural dinâmica, sobretudo quando falamos de práticas como a reciprocidade e a hospitalidade, presentes no âmbito socioeconômico da Mesopotâmia e da Grécia do alvorecer do período arcaico.

Assim, a partir de pressupostos antropológicos acerca das relações de hospitalidade em diferentes grupos sociais no tempo e espaço da Antiguidade, utilizando fontes literárias também de natureza diversa, pretende-se explicar tais relações de forma mais ampla a partir de características específicas de diferentes grupos sociais, sem necessariamente estabelecer uma lei geral da hospitalidade. Por outro lado, a perspectiva comparativa entre um período da sociedade grega, descrita por Homero, e a cultura babilônica, investigada pelas *Epopéias de Gilgamesh* e o *Conto de Adapa*, elucida semelhanças que demonstram a longa duração de práticas sociais em contextos históricos e espaciais distintos, o que realça a importância de tal prática na Antiguidade. Estudos recentes têm apontado que a análise comparativa, quando comprometida com os contextos, estruturas, significados intrínsecos e com as relações sociais específicas, pode traçar paralelos e conexões entre os elementos que compõem as narrativas, utilizando, por exemplo, a intertextualidade. Em síntese, não se pode falar “do que se trata” sem falar “de onde se trata”; um texto sem contexto está alheio à compreensão.

### **A hospitalidade nos poemas homéricos**

Os poemas atribuídos a Homero são produtos de uma longa tradição oral que vai desde século VIII a.e.c até o século VI, sendo parte de um todo mais amplo. Essa longa tradição épica foi um fenômeno cultural importante, capaz de absorver elementos de realidades históricas que retratam uma série de comunidades diferentes distantes no tempo (OLIVEIRA, 2015, p. 100-113).

A *Ilíada* e a *Odisseia*, sendo parte de uma tradição de transmissão oral, devem ser pensadas no interior de uma longa tradição que passou por mudanças, mas que, em certo momento, adquiriu estabilidade, quando comparada com a estabilidade linguística e com a técnica de composição formular. Porém, os poemas dessa tradição, marcados pelas regras de conteúdo e linguagem, davam liberdade para a individualidade estilística dos seus poetas. A coerência épica da sociedade presente nos poemas é aceita como tradicional em um momento ou em vários do interior da tradição. Portanto, qualquer inovação deve ser considerada coerente dentro do universo épico de qualquer período para ser aceita. Assim, vários agentes participam do estabelecimento de concepções de valores em uma pluralidade de contextos possíveis de produção e ante uma tradição (OLIVEIRA, 2015, p. 122-126).

O épico homérico, de caráter unificado, orgânico e coerente, implica um mesmo mecanismo identitário, formas tradicionais, compartilhado no tempo e espaço por comunidades potencialmente diferentes, e não necessariamente, uma sociedade unificada. Os poemas representam um ideal de integração historicamente construída, em vez de um reflexo de instituições históricas reais, relativas a um contexto específico. O ideal épico presente nos poemas apresenta uma relação dinâmica entre um ideal predominante e formas tradicionais que variam, sem obrigatoriamente, haver uma organização hierárquica (OLIVEIRA, 2015, p. 127-128)

A bravura, coragem, glória, piedade e a honra são valores destacados nos poemas para exaltar o respeito e a amizade dos heróis. Na relação dos homens com os deuses, marcada pela proteção dos heróis por alguns deuses, as preces, os sacrifícios e as oferendas ocupam um lugar central. O conjunto dos valores da sociedade heroica encontrava-se no mundo divino, um exemplo maior, no Olimpo. O divino é uma forma original da realidade e a divindade é um poder que está dentro do mundo<sup>2</sup>, daí o panteão divino ordenar e conceituar o universo, distinguindo tipos múltiplos de poder e de potência (VERNANT, 1999, p. 91-98).

Os heróis se submetem a regras cujos deuses são os senhores, a exemplo da hospitalidade, pois, acolher um hóspede, é um ritual pelo qual pode se julgar um homem junto aos deuses, por meio de atos de generosidade, como o banquete, a comodidade e os presentes, mesmo antes de se saber a identidade e procedência do estrangeiro (ROMILY, 2001, p. 91). A fronteira entre civilizado e não civilizado é apontada por Odisseu quando se refere aos Ciclopes da seguinte forma: “a respeito dos homens desta terra, quem eles são: se são arrogantes e selvagens, ou se prezam a justiça; se recebem bem os hóspedes e se são tementes aos deuses” (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 174-176). Na *Ilíada*, dois heróis, frente a frente no campo de batalha, deixam de se bater em virtude dos laços de hospitalidade, como acontece entre Diomedes e Glauco (HOMERO, *Ilíada*, VI, vv. 210). Nem por isso, a coragem e a bravura deles foram questionadas pelo poeta. Nas diversas situações de hospitalidade (*xenos*) entre os *aristoi* e entre estes e os estrangeiros, os presentes (*xenia*) e os banquetes oferecidos pelos anfitriões aos hóspedes fortalecem amizades e alianças entre membros de diferentes comunidades. Hóspedes de alto *status* aumentam a honra (*timé*) e glória (*kleos*) do anfitrião, que presenteia e homenageia seus hóspedes nobres com objetos de valor que circulam somente na esfera deste grupo social. A generosidade é um traço fundamental nas relações de hospitalidade, pois socialmente a pessoa se destaca na medida em que pode dispor de uma maior quantidade de bens, ostentando poder, riqueza e superioridade diante daqueles que não podem dispor de tantos bens. Assim, estes bens são inalienáveis, disponibilizados para ocasiões específicas que expressam categorias de *status* social, criando laços e obrigações futuras, pois o hóspede subentende que há uma dívida que deverá ser quitada em algum tempo futuro que é indefinido, que pode ser em festas ou rituais anuais (FLORENZANO, 2004, p. 46).

Na *Odisseia*, a *telemaquia* é um exemplo das relações de hospitalidade entre *aristoi* (HOMERO, *Odisseia*, III, vv. 346-355). Telêmaco é recebido por Nestor, acompanhado de Palas Atena disfarçada. Em seguida, após conhecer a identidade do hóspede, Nestor oferece hospitalidade no seu palácio, com cobertas e belas mantas. Após, a despedida da deusa Atena, sob a figura de uma águia, Nestor ressalta a infinita glória (*Kleos*) de tal visita por Telêmaco, que ainda muito jovem, se encontra acompanhado de uma deusa. O anfitrião oferece à deusa e aos convidados o sacrifício de uma vitela, depois de dourar-lhe os chifres, por meio de um grande banquete (HOMERO, *Odisseia*, III, vv. 30-450). Ao fim e ao cabo, Nestor oferece seus cavalos de crina formosa para levar Telêmaco até a Lacedemônia, onde é recebido por Menelau em seu palácio com banhos por zelosas escravas, mantos e túnicas. Em seguida, participa do banquete de casamento que está sendo realizado entre os filhos de Menelau e Aquiles, sendo inquirido pelo anfitrião

---

<sup>2</sup> É importante ressaltar que os deuses fazem parte do mesmo universo que os homens, porém ocupam espaços diferentes, com uma organização hierárquica que espelha a sociedade humana. Como no universo físico, a unidade do cosmo divino é feita de uma harmonia entre potências contrárias, que podem se confrontar, igualmente aos acordos de paz entre grupos concorrentes na cidade (VERNANT, 1999, p. 97-99).

sobre sua origem. Ao informar sua paternidade, pede de forma suplicante e prudente notícias de seu pai a Menelau, que após o relato sobre Odisseu, afirma ser o jovem de bom sangue pelo modo como fala. Telêmaco recebe presentes de Menelau, bens raros de grande valor, a exemplo de uma taça de prata, presente de Fédimo, rei dos Sidônios, recebido em uma ocasião em que Menelau tinha sido hóspede em seu palácio (HOMERO, *Odisseia*, IV, vv. 611-619). Apesar de Telêmaco ser um membro da nobreza, seus anfitriões, doadores de presentes, criam uma ascendência sobre ele, que assume obrigações futuras não só com eles, mas também com outros membros da nobreza de recebê-los conforme os ritos de hospitalidade (CARVALHO, 2004, p. 79).

Portanto, de acordo com Julian Pitt-Rivers, a reciprocidade estabelecida nas relações de hospitalidade não apaga a distinção de papéis. Se por um lado, o anfitrião tem direitos e obrigações em relação ao hóspede - entrega de presentes, banquetes, proteção e compromissos de alianças - o convidado, por outro lado, deve respeitar seu anfitrião e honrá-lo em uma situação futura, em outro espaço, no qual mostrará sua autoridade, invertendo-se os papéis entre hóspede e anfitrião (COL; SHRYOCK, 2017, p. 178-179). Este tipo de reciprocidade, de caráter altruísta, em que o lado material da troca não é levado em consideração e a devolução imediata não é esperada, pode ser denominado de “generalizada” e “horizontal”, pois fica clara a relação entre iguais e a generosidade do anfitrião aumenta sua honra e prestígio com a doação de presentes, não só entre os recebedores, mas entre seu próprio povo, que muitas vezes participa desses momentos, e pode ser convocado a entregar dons ao rei e nobres para que eles possam mostrar poder e generosidade.

Uma outra situação nos poemas é a hospitalidade de um estranho em uma comunidade, a exemplo, da chegada de Odisseu na Feácia (HOMERO, *Odisseia*, VI). Aqui, o estrangeiro precisará mostrar seu valor por meio de provas que envolvem o respeito aos anfitriões e o conhecimento dos códigos culturais da comunidade que o recebe para ser aceito como hóspede e receber as honras de tal. Odisseu, recebido na terra dos feácios por Nausícaa, a filha do rei, logo se mostra suplicante e respeitoso: “ajoelho-me perante a ti, ó soberana. Serás deusa, ou mulher?” (HOMERO, *Odisseia*, VI, v. 149). Sem nenhum traje, Odisseu conquista a confiança e afeto de Nausícaa com palavras e gestos, sendo levado à corte do rei Alcínoo, onde Odisseu repete seu gesto de súplica junto à rainha Arete, atirando-se aos seus joelhos (HOMERO, *Odisseia*, VII, v. 142). Alcínoo, apesar de prometer a volta de Odisseu para Ítaca, após as primeiras impressões positivas do estrangeiro, manifesta o interesse de que o hóspede se torne seu genro e lhe oferece casa e tesouros (HOMERO, *Odisseia*, VII, vv. 310-316). Entretanto, durante o banquete, Odisseu é colocado à prova por Laodamas, um dos filhos do rei, para participar dos jogos e por Euríalo, que o provoca, dizendo-lhe que ele não parece entender de contendidas atléticas, “das que praticam homens” (HOMERO, *Odisseia*, VIII, v. 160), afirmando que o herói mais parecia ser um navegador que só tem em mente o lucro, ganho com fraude. Odisseu, reage aos dois, com palavras, mas aceita o desafio dos jogos e se mostra superior a todos nos jogos e desafio-os em outras provas, demonstrando coragem, mas sem demonstrar arrogância (*hybris*), pois na luta, ele desafia a todos menos ao seu anfitrião Laodamas, que o recebe em terras estrangeiras, lembrando que somente um homem desprovido de juízo e valor, ousaria pôr-se em luta com seu anfitrião (HOMERO, *Odisseia*, VIII, vv. 130-211). Em seguida, Odisseu recebe os presentes de hospitalidade do rei e dos nobres e banqueteia-se com seus anfitriões. Alcínoo não deixa de destacar que os presentes dados ao hóspede pelos nobres, a exemplo de caldeira e trípodes, serão ressarcidos pelo povo, que a um só é excesso dar tantos presentes (HOMERO, *Odisseia*, XIII, vv. 13-15).

Portanto, os ritos de incorporação transformaram um estranho em um convidado, que no caso de Odisseu, demonstrou conhecer os códigos culturais - jogos, saber falar e ter uma atitude de súplica com o rei e a rainha -, além das convenções da comunidade, adquirindo a confiança e respeito, sendo “incorporado” pela comunidade e tendo seu pedido aceito de ser levado para Ítaca.

O último caso trata-se de violação às regras de hospitalidade. Iremos reportar dois exemplos: a visita de Heitor e Páris Alexandre ao reino de Menelau e a atitude dos pretendentes, que estão dilapidando o *oikos* de Odisseu durante sua ausência. A visita de Heitor e Páris Alexandre ao reino de Menelau tem o objetivo de fortalecer a aliança entre as duas comunidades. Os hóspedes são recebidos de acordo com as regras de hospitalidade, com presentes e banquetes por Menelau, no entanto, Páris Alexandre desonra e insulta seu anfitrião, levando sua esposa, Helena, violando as regras de hospitalidade. A ação é tão grave que leva Menelau e seu irmão, Agamenon, a mobilizarem uma frota até Tróia para recuperar a *timé* de Menelau, pois, exigir ou levar o que não é oferecido, é uma usurpação dos papéis entre hóspede e anfitrião. O que era uma relação de hospitalidade, se torna uma relação de hostilidade, invertendo-se os papéis sociais.

Porém, o caso mais grave de violação de hospitalidade é a atitude dos pretendentes de Penélope, que na ausência de Odisseu, estão dilapidando seu *oikos*, dando ordens aos empregados, cortejando Penélope para que ela escolha um novo marido e tratando de forma hostil Telêmaco. Odisseu, disfarçado de mendigo e pedinte, ao solicitar participar da prova do arco, proposta por Penélope, cujo ganhador iria desposá-la, é violentamente repellido pelos pretendentes, que continuam a violar as regras de hospitalidade, chamando-o de louco e privado de todo juízo, lembrando-o que já era muito comer com pessoas ilustres e escutar as conversas (HOMERO, *Odisseia*, XXI, vv. 70-295). Aqui, Antínoo assume o papel de anfitrião, que na verdade, está sendo usurpado, deixando explícito que caso o pedinte conseguisse armar o arco, não teria apoio do povo e ainda seria enviado de navio para o reino de Équeto, “peste de todos os homens terrenos”, donde jamais Odisseu escaparia (HOMERO, *Odisseia*, XXI, vv. 300-305). Penélope ainda reage ante a atitude dos usurpadores, enaltecendo os dotes físicos e a progenitura do estrangeiro, afirmando que caso ele consiga cumprir a prova, vestes bem feitas lhes serão dadas, entretanto, ela não os comove e ainda é repreendida pelo seu filho que lhe ordena o retorno aos seus aposentos. A vingança de Odisseu, assassinando todos os pretendentes, é endossada pelos deuses e pela maioria da população, apesar de alguns pais e parentes das vítimas organizarem a vingança de seus mortos, interrompida pelos deuses Zeus e Palas Atena.

Os pretendentes infringiram as relações de hospitalidade usurpando de Odisseu seu papel de anfitrião, tomando a sua casa como se fosse a deles e maltratando todos os seus familiares e criados. Os códigos culturais, apresentados em passagens anteriores dos poemas, como na Feácia, não permitiam que os pretendentes agissem daquela forma com o estrangeiro, apesar de avisados pelos deuses. A prova do arco poderia ser um ritual de incorporação, tal como reivindicada por Penélope, mas os pretendentes a ignoram e desrespeitam tal costume. A violação das relações de hospitalidade, impetrada pelos pretendentes, destruiu os papéis sociais, transformando hóspedes e anfitriões em inimigos, concretizada em uma prova que, em geral, é um ritual de incorporação. O código cultural, envolvendo as relações de hospitalidade, é entendido por toda a população, que não sai, em sua maioria, em defesa dos mortos, além dos próprios deuses, intervindo ao final ao lado de Odisseu e Telêmaco.

## Hospitalidade nos épicos e contos da Mesopotâmia

Desde meados do século XX, a historiografia da Antiguidade Oriental tem buscado quebrar o paradigma tradicional de uma história universalista e eurocêntrica, em particular, “o eurocentrismo morfológico” e a concepção do Antigo Oriente Próximo como “origem” da sociedade ocidental, em uma perspectiva evolucionista (MORALES; SILVA, 2020; POZZER, 2016). Diferente dos poemas homéricos, as narrativas babilônicas e, de modo particular, o *Épico de Gilgamesh*<sup>3</sup> e o *Conto de Adapa*, foram escritas em tabuinhas de argilas e só chegaram ao nosso conhecimento na segunda metade do século XIX, período de intensas expedições arqueológicas. Os primeiros tablets sobre Gilgamesh foram encontrados em Mossul, na antiga cidade de Nínive, junto com outras obras importantes que faziam parte da Biblioteca do rei Assurbanipal<sup>4</sup>; enquanto o *Conto de Adapa*, um dos sete sábios do dilúvio mesopotâmico, foi encontrado na cidade de Tell-el-Amarna, uma das antigas capitais do Egito.

Com o descobrimento e a tradução dessas novas fontes materiais do Antigo Oriente Próximo, a assiriologia ganhou um novo rumo enquanto disciplina, reconhecida dentro das ciências humanas. A partir da decifração da escrita cuneiforme, cresce a possibilidade de estudos comparativos que desconstroem a vertente extremista da exegese bíblica<sup>5</sup>, que procurou interpretar os textos mesopotâmicos por meio de fenômenos presentes na Bíblia, a exemplo das práticas de hospitalidade, enquanto conceito, não está presente na cultura material mesopotâmica, haja vista que se trata de uma palavra com origem proto-indo-europeia e, portanto, inexistente à escrita cuneiforme. Contudo, para além dessa análise etimológica, estudos no campo da assiriologia apontam uma presença da prática social de hospitalidade em textos mesopotâmicos, sobretudo, em narrativas literárias, que expressam na sua trama a importância dos protocolos de recepção de estrangeiros (OPPENHEIM, 1964, p. 78).

De acordo com Glassner (1990, p. 61), a troca de palavras cerimoniais, em geral, inicia os ritos de hospitalidade, seguidos do consumo de bebida, comida e do ato de brindar, encerrando-se com um confronto padronizado ou desafio lançado ao hóspede. Viagens divinas, com cenas de recepção e troca de presentes, aparecem em relatos sumérios, a exemplo da viagem de Nanna Su a Nippur, na qual a deusa entrega presentes a Enlil, homenageando-a com um banquete suntuoso, com doces, bolos e cerveja. No mito *Enki e Inana*, Enki recebe Inanna com uma refeição - com cerveja e bolos -, seguido de um brinde, cuja expressão em sumério é *A.da.min...è*. Neste encontro, Inanna pretende obter de Enki os *me*,

---

<sup>3</sup> Do ponto de vista historiográfico, Gilgamesh foi provavelmente o quinto governante da primeira dinastia de Uruk, cujo reinado ocorrera entre 2750-2600 a.e.c., período que corresponde à Mesopotâmia Protodinástica. No entanto, a análise da epopeia retrata algumas discrepâncias com os aspectos sociais das dinastias sumerianas do III milênio quando comparado com outras fontes. Tais incongruências refletem as interpolações de períodos posteriores feitos ao épico, relacionados com os aspectos específicos de uma dada sociedade que o interpretava de acordo com o tempo e o lugar a qual pertenciam.

<sup>4</sup> É válido ressaltar que o reinado de Assurbanipal (668-627 a.e.c.) possibilitou o catálogo de diversas fontes textuais da cultura babilônica que, após dois milênios no esquecimento, foram encontradas nas escavações do século XIX d.e.c. Para este trabalho, tem sido desenvolvido o contato direto com a fonte primária *Ele que o abismo viu* que, até então, é a versão mais completa e recente (produzida provavelmente entre os séculos XIII e XII a.e.c.) sobre a vida de Gilgamesh.

<sup>5</sup> Wenham (1987) mostra as diferenças entre os textos mesopotâmicos e os acontecimentos bíblicos, no caso do mito de Adapa e o Adão do *Gênesis*, sem necessariamente encontrar uma relação direta entre essas fontes. O que possibilita certas semelhanças não é essa perspectiva de origem, mas sim algumas convergências culturais como efeitos de espaços de troca, que não expressam relações lineares.

termo sumério que abrange as leis, formas de comportamento social, emoções e símbolos, que eram vistos como indispensáveis ao funcionamento regular do mundo. Durante o banquete, no qual ambas as deidades bebem muita cerveja, Enki não tarda em adormecer, deixando o caminho livre para Inanna carregar os preciosos *me* em seu barco e zarpar (LEICK, 2003, p. 44). Neste encontro, o termo usado para o combate padronizado entre Inanna e Enki é *a.da.min...ka* e na Epopeia de Emmerkar, o termo *A.da.min...è* também tem o sentido de combate padronizado. Portanto, a comunhão de significados entre essas expressões relaciona dois momentos dos rituais de hospitalidade, o ato de brindar e o combate padronizado, no qual haverá um vencedor e um perdedor. No mito de *Enki e Inanna*, Enki é derrotado e quando desperta da ébria sonolência, usa magia para recuperar os *me*, não obtendo sucesso, pois Inanna consegue rechaçar os demônios perseguidores e chegar sã e salva a Uruque. No desfecho da história, uma terceira deidade logra a reconciliação entre Inanna e Enki.

Na *Epopeia de Gilgamesh*, temos três momentos que caracterizam as relações de hospitalidade: 1. O processo civilizatório de Enkidu; 2. O encontro de Enkidu com Gilgamesh; e 3. A jornada de Gilgamesh em busca da imortalidade.

O processo civilizatório de Enkidu é apresentado na epopeia inicialmente na floresta, quando ele ainda é um *Lullû*, que significa em acádio um homem primitivo. Sua humanização se dá quando ele tem relações sexuais com a prostituta Shámhat por sete dias e sete noites. Em seguida, Enkidu, farto dos encantos da prostituta, tenta voltar para o mundo selvagem, retornando à estepe, no qual não é mais aceito, porque sua pureza de corpo foi contaminada. Essa primeira experiência civilizatória, que se encontra na tabuinha I, o leva a ampliar seu saber. Na tabuinha II, Shámhat veste Enkidu com roupas, levando-o, em seguida, à cabana dos pastores, que o recebem com pão e cerveja, desconhecidos por ele, mas não recusado (BRANDÃO, 2020, p. 48-56; DALLEY, 2000; GEORGE, 2003).

O encontro de Enkidu com Gilgamesh é o maior desafio de integração do estrangeiro à sociedade urukiana, uma espécie de teste para determinar o valor de Enkidu, que fica revoltado com o direito do rei de dormir com as noivas no primeiro dia de núpcias, uma prática do código social vigente em Uruk. No embate entre Gilgamesh e Enkidu, o rei de Uruk é vitorioso, mas não pune seu adversário, que se torna seu melhor amigo, cujo vínculo é reconhecido socialmente. Enkidu deixa de ser um estrangeiro, por meio de um ritual, no qual a luta, a derrota e o perdão representam uma sequência de morte social e renascimento, com um *status* alterado e legitimado pela comunidade. O embate padronizado é reconhecido pelas leis sociais, pois só assim, o estrangeiro pode ser visto enquanto membro da sociedade. Desse modo, o encontro entre o herói e Enkidu é precedido por uma série de acontecimentos que se encontram no âmbito das relações de hospitalidade: uma festa celebra sua chegada; um teste é necessário para determinar seu valor, simbolizando as leis da sociedade que está prestes a acolhê-lo. Portanto, Enkidu passou por vários ritos civilizatórios até se tornar um cidadão (*awilu*) e amigo de Gilgamesh: iniciação à vida/atividade sexual, uso de roupas e consumo de pão de cerveja.

Outro elemento das relações de hospitalidade na epopeia é a jornada de Gilgamesh ao encontro de Uta-napíshti em busca da imortalidade. Após a morte de Enkidu, um ponto decisivo na narrativa da epopeia, Gilgamesh, profundamente abatido, entra em conflito com sua humanidade e movido pelo medo da morte, sai em busca do segredo da vida eterna. Porém, diferente do processo civilizatório de Enkidu, Gilgamesh se afasta da civilização, vagando pela estepe, espaço também abordado pelo poeta durante o período pré-civilizatório de Enkidu, além de suas feições ficarem deformadas, em razão do seu luto,

tornando-se irreconhecível como rei e semi-deus. Uma taberneira, Siduri, o confunde com o matador de touros selvagens, recusa a entrada de Gilgamesh em seu estabelecimento no Jardim de Joias. Após a recusa, Gilgamesh lembra-a dos seus feitos com Enkidu, sendo questionado se era de fato o rei de Uruk, em razão de sua aparência, que não lembra um monarca. Mas, apesar disso, Gilgamesh domina a oratória que transmite autoridade e exige da taberneira a senha para o caminho até o sobrevivente do dilúvio, Uta-napíshti, sendo seu pedido atendido, da mesma forma que o rei feácio atende ao pedido de Odisseu de ajudá-lo a retornar para Ítaca, depois de ficar impressionado com a forma como o estrangeiro se portava e falava. Na versão babilônica antiga da epopeia<sup>6</sup>, versos 59 a 73, o clímax da narrativa é o conselho de Siduri à Gilgamesh de como ele deveria parar de fugir da morte e como viver sua vida, pois a “furiosa morte ceifa a humanidade” (GEORGE, 1999, p. 43; GEORGE, 2007, p. 26; MÓTTOLA, 2011, p. 12).

No final da tabuinha X da versão clássica *Ele que o abismo viu*, cuja autoria é atribuída ao exorcista Sin-léqi-unníni, Gilgamesh não retorna à Uruk após o encontro com Siduri, como observamos na versão *Proeminente entre os reis*, mas dá continuidade à sua jornada indo ao encontro de Uta-napíshti. Nesses versos, com uma narrativa mitológica-lendária, nos é apresentado o relato do dilúvio, e uma narrativa sapiencial, com reflexões sobre os aspectos da natureza humana e divina. Após ter feito a travessia pelas águas da morte com o auxílio do barqueiro Ur-shánabi, Gilgamesh encontra finalmente o herói do dilúvio, que, assim como os guardiões do monte Máshu e a taberneira Siduri, não o reconhece como rei de Uruk, mas como um homem comum, cuja face foi tomada pelo luto. A fim de ser acolhido, Gilgamesh conta a Uta-napíshti todos os seus feitos gloriosos e sua árdua jornada até chegar ali: atravessou montes e mares, privou-se do sono como castigo, teve suas roupas destruídas, matou animais selvagens para se alimentar e, em seguida, esfolou suas peles. Após o relato do herói, Uta-napíshti dá conselhos a Gilgamesh, dizendo-lhe que não cabe a um rei, cujo trono foi destinado, agir como um *lillu* (parvo), um bobo, o doido da cidade (BRANDÃO, 2020, p. 271) e sim cuidar dos que não podem cuidar de si mesmos. Portanto, esses conselhos constituem um aspecto da relação de hospitalidade entre o anfitrião e o hóspede, em que Gilgamesh é lembrado sobre os deveres de um rei, fundamental na ideologia e prática mesopotâmica da realeza.

Após ter falado ao herói como obteve a imortalidade dos deuses, conseguida pela intervenção de Enlil, depois do dilúvio, Uta-napíshti lançou um teste a Gilgamesh, entre os versos 207-244, na tabuinha XI, para que os deuses voltassem a olhar para o rei e lhe concedesse a imortalidade, no qual o herói não podia dormir por seis dias e sete noites, haja vista que o sono na cultura mesopotâmica é interpretada como um aspecto da morte. Gilgamesh, aceita o desafio, porém é vencido pelo sono, não conseguindo a imortalidade. A esposa de Uta-napíshti intervém a favor do herói, pedindo ao marido que o acorde, para que ele não corra o perigo de morrer e que possa retornar a salvo. Uta-napíshti a repreende quanto à maldade do homem, mas atende ao seu pedido, exigindo que sua mulher fizesse uma refeição diária para que Gilgamesh pudesse contá-las após acordar e ter certeza de que não conseguiu cumprir a prova. Portanto, mesmo não conseguindo provar seu valor, os anfitriões ainda mantêm o respeito aos códigos de

---

<sup>6</sup> No que se refere à produção escrita, a história do Rei de Uruk foi relatada desde o terceiro milênio em línguas e períodos diferentes. Os primeiros textos foram encontrados entre o governo da III dinastia de Ur e o Babilônico antigo (2100 – 1800 a.e.c.), dos quais podemos citar os textos sumérios de Bilgames e a versão babilônica antiga *Proeminente entre os reis*. Para Andrew George (1999), essas composições derivam, muito provavelmente, de uma tradição oral. No entanto, é necessário destacar que os textos sumérios não são entendidos enquanto epopeia, mas fragmentos individuais sem um eixo narrativo. Logo, as versões que os sucederam não podem ser consideradas traduções desses escritos mais antigos.

hospitalidade, poupando a vida de Gilgamesh e criando as condições de seu regresso, no qual o anfitrião recomenda ao convidado banhos e vestes limpas durante toda a jornada de volta, para que retorne a Uruk como um rei (BRANDÃO, 2020, p. 127-128). Mas, antes de iniciar o retorno, a esposa de Uta-napíshti vai se atentar mais uma vez para as regras da hospitalidade, pedindo ao esposo que lhe ofereça um presente, a localização da planta da juventude. Gilgamesh aceita o presente, respeitando seu papel de hóspede, e demonstra o seu amadurecimento humano e intelectual, ao não almejar a planta só para si, mas levá-la ao conhecimento do povo de Uruk. Durante o retorno, o rei cumpre as ordens de Uta-napíshti, comendo pão, ao invés de animais selvagens, estendendo uma tenda, ao invés de se privar do sono e banhando-se em água fria, consolidando o processo de purificação. Porém, mais uma vez, Gilgamesh se depara com a fronteira entre o humano e o divino, pois a planta é comida por uma cobra, privando-lhe da juventude.

Aqui, diferente de Odisseu, que volta a Ítaca, disfarçado de mendigo, para retomar seu *oikos* que está sendo dilapidado, Gilgamesh é aconselhado a assumir uma aparência real, para ser logo reconhecido, depois de ter passado por um processo de amadurecimento humano e intelectual. Enquanto Odisseu, em sua jornada, está sendo punido pelos deuses por ter cometido uma infração, o outro está procurando se aproximar do mundo divino. Odisseu retoma seu *oikos*, punindo os pretendentes, que violaram os códigos de hospitalidade e apesar da oposição e revolta dos parentes dos pretendentes, a paz é restabelecida na comunidade com o apoio divino e o reconhecimento do rei. Gilgamesh, em sua chegada à comunidade, é recebido como um rei digno e sábio e, embora não tenha conseguido a imortalidade divina, immortaliza seu nome como rei de Uruk, apesar de não ter vencido o teste do sono. A fronteira entre a esfera humana e a divina não foi ultrapassada, pois a condição de mortal de Gilgamesh o impediu de vencer a prova. Portanto, os desígnios da imortalidade não dependem somente do esforço do herói, mas sim da vontade dos deuses, pois o próprio Uta-napíshti só conseguiu a imortalidade pela vontade divina e se tornou uma exceção à regra, tornando-se o único mortal em toda a literatura mesopotâmica a conseguir tal feito. Apesar de Gilgamesh ser filho de homens com deuses, ele só consegue a proteção divina, como um reconhecimento de seu *status* como herói, um traço comum nos épicos mesopotâmicos e em Homero.

O *Conto de Adapa* pertence à literatura acadiana e seu conhecimento enquanto mito, pelo mundo acadêmico, se deu quando um fragmento mais completo foi descoberto, em 1887, entre as tabuinhas do arquivo EI-Amarna. Um fragmento do mito (agora conhecido como Fragmento D) já havia sido publicado antes dessa época por um dos pioneiros dos estudos mesopotâmicos, George Smith, que, no entanto, não o identificou enquanto uma narrativa do mito, atribuindo-lhe como parte de outra narrativa mesopotâmica: a narrativa de Erra (IZRE'EL, 2001, p. 5). Os tabletas de Amarna, junto com o manuscrito, encontrado na biblioteca de Assurbanipal, também descoberto no século XIX - que somam quatro fragmentos -, permitem-nos reconstruir os contornos da narrativa.

No contexto mesopotâmico, Adapa representa o gênese dos grandes heróis civilizadores nos tempos primordiais, antes do dilúvio. Diferente da narrativa de Gilgamesh, o *Conto de Adapa* não pode ser classificado como épico, haja vista que seus quatro fragmentos não são compostos unicamente por poemas. A história de Adapa, em comparação com outros textos acadianos, a exemplo da *Epopéia de Gilgamesh* e do *Poema do Supersábio* (Atrahasis), é considerada como obra menor pela assiriologia, daí os estudos mitológicos a classificarem como mito ou lenda. Tal definição, porém, é insuficiente para explicar sua estrutura narrativa, complexa e de múltiplas formas, que apresentam traços de prosa, caráter sapiencial, mito, lenda (BOTTÉRO; KRAMER, 2004, p. 107). A história de Adapa constitui uma série de temas,

abordados em outras tradições literárias e religiosas do Oriente Próximo, no judaísmo, depois no cristianismo, através das imagens de Enoque e do profeta Elias e, no islamismo, por Idris (MASETTI-ROUAULT, 2021, p.126).

O *Conto de Adapa* narra a ascensão de um herói ao mundo divino e aborda o fracasso dos homens em obter uma vida imortal. O personagem principal, Adapa, um dos sete sábios antediluvianos, sacerdote do deus Ea, na cidade de Eridu, é responsável pelo cuidado, alimentação e afazeres necessários de seu deus, incluindo o fornecimento de peixes para as oferendas. No curso de seus deveres, ele perturba a ordem natural e é convidado pelo deus Anu no céu para se justificar. Lá ele perde a oportunidade de ganhar a imortalidade, recusando a comida e a bebida oferecidas a ele, ao violar um código de hospitalidade importante, sob a orientação de uma divindade, o que nos leva a refletir sobre duas questões: 1. O conselho do deus Ea leva o sábio a ser recebido no mundo divino, mas também o impede de se tornar imortal; 2. A demarcação da fronteira entre o mundo humano e o divino, expressa também nas relações de reciprocidade.

A trama tem início com a maldição que Adapa lança ao deus Shutu (šutu), após este ter virado o seu barco. Tendo Adapa infligido a ordem natural ao quebrar as asas do Vento Sul, Anu o convoca para uma assembleia. Ea, deus da sabedoria e da astúcia, orienta Adapa a se comportar na chegada ao mundo divino e na conversa com Anu. Em um primeiro momento, ele instruiu Adapa a se vestir como se estivesse de luto para ganhar a simpatia dos deuses guardiões do portal celeste, Tammuz e Gizzida, justificando sua vestimenta em razão do desaparecimento destes dois deuses da Terra. A chegada de Adapa no mundo divino instruído pelo, de acordo com o código de hospitalidade, foi um passo importante de sua aceitação, pois conseguiu a simpatia do anfitrião, mostrando conhecimento e humildade em relação à comunidade em que iria adentrar, a sociedade dos deuses. Essa atitude leva Tammuz e Gizzida a intervirem a favor de Adapa junto a Anu para que o herói tenha seus pedidos alcançados, isto é, ser perdoado. Contudo, a segunda instrução de Ea foi no sentido de que Adapa deveria recusar a comida (a-ka-la ša mu-ti) e a água (me-e mu-u-ti) da morte que seriam oferecidas a ele por Anu, aceitando antes as vestimentas e a unção com óleo. Anu, impressionado com a extraordinária sabedoria e esperteza de Adapa (os dons evidentes de Ea), decidiu não ser mesquinho e oferecer a comida e água da vida (a-ka-al ba-la-t[i], me-e ba-la-t[i]) ao herói, seguindo os ritos de hospitalidade. Adapa, cumprindo as orientações de Ea, por entender que estes alimentos eram mortais, recusa-os e infringe um código de hospitalidade, perdendo a oportunidade de se tornar imortal (IZRE'EL, 2001, p. 5-31).

Podemos nos perguntar sobre uma suposta contradição da narrativa de Adapa: como é possível que Ea, o deus da sabedoria, e, em particular, das previsões, tenha dado instruções que se revelaram prejudiciais ao seu favorito, informando-o sobre a oferta da comida e da água da morte, quando na verdade, Anu oferece os alimentos da vida? Entendemos que tais contradições, relacionadas com o caráter psicológico dos personagens, pouco elucidam sobre o significado e a lógica da narrativa mítica. O *Conto de Adapa* apresenta uma realidade cultural complexa que nos permite avançar para além da questão da mortalidade humana. Os dons envolvidos na recepção de Adapa, roupas e óleo (dons de uma certa natureza) e comida e bebida (dons de outra natureza), cumprem uma função física e cultural, de caráter civilizatório, além de constituírem as necessidades mínimas da vida e estabelecerem fronteiras culturais entre o anfitrião e o estrangeiro, mas também entre o humano e o divino.

Assim como Gilgamesh não consegue comer a planta da juventude, Adapa não ingere os alimentos da vida, ofertados por Anu, ambos desconhecidos ao mundo mortal. Diante disso, a atitude tomada por Adapa, em aceitar as roupas e o óleo e negar os alimentos da vida, traça uma distinção entre estes dois momentos do ritual de hospitalidade: as roupas e o óleo, não necessariamente mudam sua natureza, enquanto a comida e a bebida, quando consumidas, podem modificar a sua natureza. Tais elementos assumem funções distintas, as roupas e o óleo marcam uma mudança do *status* social do hóspede no ambiente espacial em que ele pretende se inserir; a comida e bebida, por sua vez, têm influência direta no problema da vida (LIVERANI, 2004, p. 10; MASETTI-ROUAULT, 2021, p. 131).

A roupa, o óleo, a comida e a bebida são partes da estrutura de necessidades básicas, itens da redistribuição das grandes organizações (templo e palácio), que garantem a sobrevivência dos membros individuais das unidades produtivas da Mesopotâmia. Além do âmbito socioeconômico, esse conjunto de bens é indispensável no processo civilizatório, na esfera familiar e nas relações de hospitalidade e reciprocidade. Sob a perspectiva tecnológica e cultural, a roupa e o óleo, como dons “externos”, são fundamentais para que Adapa se livre da sujeira e do luto que ele assumiu ao se apresentar aos deuses guardiões e consiga o acesso ao palácio de Anu. Adapa, portanto, passa pelo ritual de incorporação, obtém uma aprovação positiva no primeiro teste e se torna um hóspede de Anu. Os atos de limpeza e unção marcam uma admissão física do indivíduo, a exemplo de Enkidu, que ao entrar em Uruk, estava vestido e ungido. Por outro lado, o consumo da comida e da bebida marca uma admissão social do hóspede. Adapa adentrou ao mundo divino como convidado, contudo não se integrou à sociedade divina, incompatível com sua natureza. Anu, por sua vez, ficou aliviado de não ser obrigado, pelas rígidas regras de hospitalidade, a mudar o destino da humanidade (LIVERANI, 2004, p. 17-18).

As relações de hospitalidade expressaram a fronteira entre o humano e o divino, entre a vida e a morte. O desfecho do *Conto de Adapa* é complexo e sem uma solução única, pois o herói antediluviano foi ao encontro dos deuses para se justificar e ser perdoado por perturbar a ordem natural, mas não necessariamente para se tornar imortal. Ao passar pelo primeiro teste, ele não foi punido por Anu, mas também não alcançou o dom da imortalidade. Tanto no *Conto de Adapa* quanto na *Epopeia de Gilgamesh*, a aparência miserável estimulou os anfitriões -Tammuz e Gizzida no mito de Adapa e Uta-napíshti no épico de Gilgamesh - a fornecerem aos hóspedes os serviços externos de hospitalidade, oferecendo-lhes vestimentas e óleo.

## Conclusão

Nas narrativas literárias analisadas, os autores têm liberdade para utilizar os costumes de sua cultura de acordo com sua própria lógica, tendo como pano de fundo um cenário que pode até mesmo distorcer a realidade, evocando as memórias de um passado longínquo que procurava referências para os comportamentos de sua época. Entretanto, é possível perceber que as relações de hospitalidade aparecem como um fenômeno social de suma importância no âmbito econômico, político e cultural nas narrativas.

Em Homero, as relações de hospitalidade constituem uma instituição informal, pois são formas de assistência mútua, regulares e *ad hoc*, que operam sobre uma base semi-voluntária ou voluntária no interior das relações entre *aristoi*, mas que envolvem o conjunto da população (HIRTH, 2020). Essas redes de apoio mútuo acessam recursos, organizam e mobilizam o trabalho, além de prestarem assistência entre parentes de sangue, amigos e parceiros sociais e comerciais. Trata-se, portanto, de uma instituição entendida por toda a sociedade.

As relações de hospitalidade na *Epopéia de Gilgamesh* e no *Conto de Adapa* expõem uma fronteira entre o mundo divino e humano, articulando-se com o problema da morte. Sem um final favorável aos protagonistas em relação aos seus objetivos iniciais, os poemas, entretanto, nos mostram que, devido ao seu *status*, a jornada desses heróis se tornou possível, acolhidos no espaço divino. Por serem heróis e dominarem os códigos culturais da reciprocidade, com a ajuda de deuses protetores, eles passam pelo primeiro rito de hospitalidade, a admissão física, mas ambos não obtêm êxito no segundo teste, devido à sua natureza mortal, expresso na violação de um código de hospitalidade. Entretanto, apesar da violação e a não admissão à sociedade divina, estes heróis não sofrerão a morte social, mantendo privilégios e tendo seus nomes reconhecidos pelas suas sociedades.

## Referências bibliográficas

### Fontes Primárias

- BRANDÃO, Jacyntho. **Sin-léqi-unníni Ele que o abismo viu**: epopeia de Gilgamesh. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.
- GEORGE, Andrew. **The Epic of Gilgamesh**: A new translation. England: Penguin, 1999.
- HOMERO. **Íliada**. Tradução de Frederico Lourenço. 4ª. São Paulo: Penguin Classic; Companhia das Letras, 2013.
- HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço. 4ª. São Paulo: Penguin Classic; Companhia das letras, 2011.
- IZRE'EL, Shlomo. **Adapa and the South Wind**: Language Has the Power of Life and Death. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2001.

### Fontes Secundárias

- BOTTÉRO, Jean. **No começo eram os deuses**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.
- BOTTÉRO, Jean; KRAMER, Samuel Noah. (Ed.). **Cuando los dioses hacían de hombres**: Mitología Mesopotámica. Traducción de Francisco Javier González. Madrid: Akal, 2004.
- BRANDÃO, Jacyntho. Primórdios do épico: A *Íliada*. In: APPEL, Dier Myrna; GOETTEMS, Miriam Barcellos. (Eds.) **As formas do Épico**: da Epopeia Sânscrita à Telenovela. Porto Alegre: Movimento, 1992. p. 40-55.
- CARVALHO, Alexandre Galvão. Dom e contra dom em Homero: debates e controvérsias. In: CARVALHO, Alexandre Galvão (Org.). **Interação Social Reciprocidade e Profetismo no Mundo Antigo**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2004.
- COL, Giovanni da; SHRYOCK, Andrew. **From Hospitality to Grace**: A Julian Pitt-Rivers Omnibus. Chicago: Hau Books, 2017.
- DALLEY, Stephanie. **Myths from Mesopotamia**: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. A Reciprocidade e a Grécia Antiga. In: CARVALHO, Alexandre Galvão (Org.). **Interação Social Reciprocidade e Profetismo no Mundo Antigo**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2004. p. 43-66.
- GEORGE, Andrew. **The Babylonian Gilgamesh epic**: introduction, critical edition and cuneiform texts. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- GEORGE, Andrew. **The Epic of Gilgamesh**: Thoughts on genre and meaning. Peeters, 2007.
- GLASSNER, Jean-Jacques. L'hospitalité en Mésopotamie ancienne: aspect de la question de l'étranger. **Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie**, v. 80, n. 1-2, p. 60-75, 1990.

- GONÇALVES, Ana Teresa Marques; SOUZA, Marcelo Miguel de. Epopeias: gêneros, discursos e ações. In: SANTOS, Dominique (Org.). **Grandes epopeias da antiguidade e do medievo**. Blumenau: Edifurb, 2014.
- HALLO, William W., and K. Lawson Younger, eds. **The Context of Scripture: Canonical Compositions from the Biblical World**. Leiden: Brill, 1997. v. 1.
- HIRTH, Keneneth. **The Organization of Ancient Economies: a global perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- LEICK, Gwendolyn. **Mesopotâmia: A invenção da cidade**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- LIVERANI, Mario. **Myth And Politics In Ancient Near Eastern Historiography**. Ithaca: Cornell University Press; Publication Date: August 2004.
- MASETTI-ROUAULT, Maria Grazia. Littérature, mythe et idéologie : mythes et modèles des récits de la création du monde. **Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE)**, Section des sciences religieuses, v. 126, p. 85-110, 2019.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, 1974.
- MORALES, Fábio Augusto; SILVA, Uiran Gebara da. História Antiga e História Global: afluentes e confluências. **Revista Brasileira de História**, v. 40, n. 83, pp. 125-150, 2020.
- MÓTTOLA, Marcelo Antonio (2011). **Gilgamesh: angustia, muerte y tiempo. Una aproximación a la mentalidad de la Antigua Mesopotamia respecto del tempo**. VI Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.
- OLIVEIRA, Gustavo Junqueira Duarte. **Tradição Épica, Circulação da Informação e Integração Cultural nos Poemas Homéricos**. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo: 2015.
- OPPENHEIM, Leo. **Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization**. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- POZZER, Kátia Maria Paim. A Epopeia de Gilgames – Amizade e Morte na Mesopotâmia. IN: SANTOS, Dominique (Org.). **Grandes Epopeias da Antiguidade e do Medievo**. Blumenau: Edifurb, 2014.
- ROMILLY, Jacqueline de. **Homero: Introdução aos poemas homéricos**. Tradução de Leonor Santa-Bárbara. Lisboa: Edições 70, 2001.
- SAHLINS, Marshall. **Sociedades Tribais**. Tradução de Yvone Maggie Alves Velho. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1983.
- SETERS, Jonh van. **Em busca da História: Historiografia no Mundo Antigo e as Origens da História Bíblica**. São Paulo: EDUSP, 2008.
- VERNANT, Jean Pierre. **Mito e Sociedade na Grécia antiga**. Tradução de Myriam Campello. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- WALLS, Neal. **Desire, Discord and Death: Approaches to Near Eastern Myth**. Boston: American Schools of Oriental Research, 2001.
- WENHAM, Gordon J. **Genesis 1–15**. Word Biblical Commentary. Waco: Word Books,

Publishers, 1987.

ZAPATA, Horacio Miguel Hérnan ¿Tiene sentido estudiar história antigua del cercano Oriente hoy? Tres razones y algunas reflexiones. **Revista Brasileira de História**, v. 40, n. 84, p. 193-216, 2020.