



Mauricio Pagotto Marsola*

Elementos de la hospitalidad en el mundo antiguo

Xenos, hostes, hospitium

Recordemos que el término griego *xenos* puede significar, según el contexto, tanto “extranjero” (a veces, un enemigo) como “huésped”. Dicha ambigüedad se remite, de todo punto de vista, a la relación con el otro y a la constitución de una abertura de relaciones de alteridad y reciprocidad. En el universo latino, *hostes* y *hospitium* se vinculan al mismo campo semántico al cual hacía referencia el vocablo griego. *Hospitium* alude a dos planos de la hospitalidad, tanto la pública como la privada. Por lo tanto, el término inicialmente se refiere a la acogida y al hospedaje de los extranjeros. En la tragedia *Las suplicantes* de Esquilo, hay un pasaje de acogida de los *proxenos*, es decir, de los huéspedes públicos representantes de una ciudad extranjera que aparecen originalmente en una forma privada. En la escena de Esquilo, sin que se sepa, es el propio rey de Argos quien es el acogido.

En el mundo grecorromano, quien deja su ciudad para viajar por el mundo, sea cual fuere la razón, corre muchos riesgos. El individuo que viaja tiene poca protección de las leyes o de los acuerdos entre ciudades y Estados. Por eso, cuenta con la buena voluntad del otro y busca salvaguardarse de los riesgos

según las pautas de la hospitalidad, en general, personales. Estas funcionan según un principio de reciprocidad: por medio de un *symbolon* compartido, es decir, un objeto dividido en dos partes que se ensamblan, se reconoce la otra parte, en la cual se puede confiar con seguridad. La hospitalidad es un deber sagrado, pues el extranjero está bajo la doble protección de Zeus Xenios y de Atenas Xenia.

Ese deber, por lo tanto, consiste en acoger al extranjero, ofreciéndole comida y techo, y en darle regalos a quien hospeda; ambos intercambian los símbolos de reconocimiento mutuo. Cuando el huésped partía, muchas veces también recibía regalos de despedida. Eso inicia una reciprocidad de la acogida que atraviesa generaciones. Es una bendición que se configura exactamente en el extremo opuesto de la maldición de la venganza de sangre.

De ese modo, las leyes tácitas de la hospitalidad permiten la acogida, pero se mantiene una distancia para conocer al extranjero: cómo es, cómo se comporta, qué dice, qué costumbres comparte. Si bien el extranjero sale temporalmente de su alteridad, mantiene el estatuto que permite precisamente la relación, sin el encuentro de lo mismo con lo mismo.

* Universidad Federal de San Pablo.

En la epopeya arcaica, el extranjero siempre es considerado como un bien para la casa en la cual entra. Se debe acogerlo, proveerle de alimento y abrigo, así como proporcionarle mantenencias en su partida. En el pasaje de la *Odisea*, Ulises está disfrazado de mendigo. Casi es atacado por los perros y es acogido por Eumeo, su antiguo siervo, pastor de puercos. Eumeo, después de lamentar la ausencia de su antiguo señor, el mismo Ulises, lo acoge, le prepara una comida y lo acomoda. Dice el texto:

Diciendo así, el divinal porquerizo guióle a la cabaña, introdújole en ella, e hizo sentar, después de esparcir por el suelo muchas ramas secas, las cuales cubrió con la piel de una cabra montés, grande, vellosa y tupida que le servía de lecho. Holgóse Odiseo del recibimiento que le hacía Eumeo, y le habló de esta suerte:

—Zeus y los inmortales dioses te concedan, ¡oh huésped! lo que más anheles: ya que con tal benevolencia me has acogido.

Y tú le contestaste así, porquerizo Eumeo: —¡Oh forastero! *No me es lícito despreciar al huésped que se presente*, aunque sea más miserable que tú, *pues son de Zeus todos los forasteros y todos los pobres*. Cualquier donación nuestra le es grata, aunque sea exigua; que así suelen hacerlas los siervos, siempre temerosos cuando mandan amos jóvenes. (pp. 48-60)¹

Un carácter omnipresente en la *Odisea* es justamente la acogida que el protagonista recibe de los diversos personajes en lugares muy dispares: hostiles como el cíclope; amigables como Alcínoo; seductores enigmáticos como Circe. Además, se pueden diferenciar en esas acogidas las fases de Ulises que se manifiestan: la de la astucia, en el caso del cíclope, del cual el héroe consigue librarse después de una conversación con ese monstruo mítico; la de la relación con lo femenino, en su estadía con Circe y otras figuras con las cuales se relaciona; y como extranjero en busca de auxilio, con Alcínoo, que le recuerda a Ulises las razones de la hospitalidad.

“Se puede estar recibiendo un dios...”

La idea de que, al recibir al extranjero desconocido, se puede estar recibiendo a un dios disfrazado es recurrente en las tradiciones religiosas occidentales. Un extranjero de pasaje puede siempre ser una divinidad, como ocurre en algunos pasajes de las aventuras de Heracles o de Dioniso, que en las *Bacantes* de Eurípides se presenta como un dios extranjero.

La importancia de esa relación aparece en ciertos episodios mitológicos famosos como en el que Filemón y Baucis acogen a Zeus y Hermes disfrazados de viajeros: de tal modo, es posible que un dios esté presente en lo que viene de afuera y se recibe. Se puede estar acogiendo al propio Zeus. A propósito, la sabiduría proverbial antigua abunda en dichos sobre el acogimiento del extranjero cuya identidad se ignora, pero se indica que el principio de hospitalidad abre puertas a relaciones inauditas, imprevistas, que proporcionan ocasiones sorprendentes de interacción. Recibir al otro es viajar sin salir de su propia casa.

Recordemos, además, a título de digresión, que, en el mundo judío, en el marco de los relatos acerca de la figura del patriarca Abraham hechos en el libro del *Génesis*, hay un pasaje en el que tres hombres desconocidos son recibidos por él en su tienda. El relato dice que Abraham les dio hospedaje y recibió la profecía de que sería favorecido con una prole de la cual provendría toda la bendición de su posteridad. Ahí el elemento distintivo de recibir la hospitalidad es el signo de la bendición. Quien acoge al otro en su tienda podrá recibir un regalo o una bendición de él. Nuevamente, la figura enigmática del extranjero desconocido, que es portador de un mensaje o de un oráculo, tiene gran semejanza con los relatos del mundo griego.

Resuenan en diversos textos veterotestamentarios frases como “acoge al extranjero porque también fuiste extranjero”. La acogida está asociada al cuidado del huérfano y de la viuda, figuras arquetípicas desprotegidas de entes, que deben ser objetos de un cuidado particular. Es-

tas figuras son recurrentes en el marco del pensamiento semítico de manera más general.

Cuando hay un encuentro entre la cultura semítica y la cultura griega, atestiguada por diversos textos provenientes del contexto del judaísmo tardío, como los libros de la *Sabiduría*, del *Eclesiástico* y del *Coelet*, tales referencias a la hospitalidad del extranjero son abundantes, igualmente ocurre en el ámbito extrabíblico². El carácter ecuménico y mestizado de la formación de las grandes ciudades de la Antigüedad se hace notable en los centros como Alejandría o Roma. Diversas vertientes de pensamiento que allí se desenvuelven son sensibles con la temática de la hospitalidad. A veces, esta se vuelve central en el desarrollo de los discursos universalizantes.

La recomendación de la hospitalidad también es omnipresente en los textos del ámbito cristiano primitivo, que hereda ese rasgo de la mezcla proveniente del judaísmo tardío y del mundo helénico. Por ejemplo, a los discípulos de Emaús, un extranjero los acompaña en el camino y conversan sobre los eventos ocurridos en los días anteriores (condenación y crucifixión de Jesús en Jerusalén). Sin reconocerlo, invitan a ese extranjero a compartir su hospedaje, como solía hacerse entre los viajeros. Al poner la mesa, reconocen a su maestro cuando parte el pan. El reconocimiento se da en ese acto de compartir y de diálogo sobre aquellos eventos que el extranjero había comentado a la luz de las Escrituras, como dice la narrativa del *Evangelio de Juan*. La acogida y el compartir la mesa son elementos constitutivos de uno de los primeros relatos de reconocimiento de la resurrección. El Maestro se manifiesta ante ellos cuando le ofrecieron comida. De este modo, en el ejercicio de la hospitalidad reaparecen aquellos elementos presentes en la tradición griega y en los relatos semíticos: “No os olvidéis de la hospitalidad”, dice el texto de la *Epístola a los hebreos*, “por-

que por esta algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles” (Hb 13, 1; que hace eco a *Genesis* 18, 1s)³. Se trata de ejercer la mutua hospitalidad, sin murmuraciones (1Pe 4, 9). También está presente en los evangelios la concepción de que quien acoge al extranjero acoge al propio Cristo (Mt 25, 35).

En el universo de la tradición monástica, la hospitalidad se vuelve un componente esencial del monasterio, como en el comedor o la biblioteca. La *Regla de San Benito* (RB)⁴, cuya resonancia en todo el ámbito del monaquismo occidental es constitutiva, es pródiga al comentar la hospitalidad (RB 53; 1, 10; 31, 9; 42, 10; 55, 1s; 58, 4; 61, 1). La hospitalidad es la manifestación de la categoría de la *humanitas*, vinculada al acogimiento (RB 53, 9). Acoger al huésped es acoger al propio Cristo (RB 55, 1.7). Debe haber un monje hospedero (53, 21) y una celda del monasterio, cuando no hay hospedaría, destinada a los huéspedes (53, 21; 58, 5), que “nunca faltan en el monasterio”. A los huéspedes hay que reverenciarlos como al propio Cristo. Se debe cuidar sobre todo a los más necesitados, haciendo referencia al texto evangélico de *Mateo* 25. Gregorio Magno, al comentarlo, escribe: “Pongamos atención, hermanos, en la grandeza de esta virtud. [da hospitalidad]. [...] Demos ahora hospitalidad a Cristo presente en el extranjero” (PL 76, 1182).

El carácter sagrado de la hospitalidad no es solo un tema épico o trágico, sino que también aparece en relatos como Diodoro Sículo⁵, al referirse a un ciudadano llamado Gélias que, en Agrio, acogía a todos los extranjeros como huéspedes. Se relata que había una gran bodega en su casa, reservada especialmente para la distribución del mejor vino a los huéspedes.

Un ejemplo en los textos filosóficos

Hay diversos textos filosóficos a los cuales podríamos hacer mención tanto en el mundo

1. N. del T.: Traducción de L. Segalá y Estalella. La traducción, así como el número de página, corresponde a Homero (trad. en 1927). *Odisea*. En L. Segalá y Estalella (trad.). *Obras completas de Homero*. Barcelona: Montaner y Simón.

2. Sobre la presencia del pensamiento helénico en la formación de los textos bíblicos, que muestra una porosidad entre tales ámbitos más allá del contexto de la Septuaginta, ver Wajdenbaum (2015).

3. N. del T.: Traducción de C. de Reina. La traducción, así como el número de página, corresponde a Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. (2009). *Santa Biblia*. (C. de Reina, trad.). Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.

4. N. del T.: Traducción de F. J. Molina de la Torre. Tanto la traducción como la referencia al número de página corresponden a Benito de Nursia. (trad. en 2006). *Regla de los monjes* (F. J. Molina de la Torre, trad.). Salamanca: Sígueme.

5. Cf. Biblioteca histórica, 11, 83, 1-2. Cf. las referencias también con Cusset y Salomon (2014, pp. 201-209) y Voelke (1961).

griego como en el mundo romano, del carácter contextualista del discurso de muchos sofistas sobre el cosmopolitismo estoico. Pero hagamos referencia brevemente al caso platónico. Si tomamos el *Busiris* de Isócrates, al que algunos estudiosos hacen referencia, tenemos el contexto de un discurso que aparece en las *Leyes* en relación con el extranjero. Ese discurso es una respuesta al elogio de Busiris, compuesto por Polícrates, un ateniense establecido en Chipre. Busiris es un rey mítico, hijo de Poseidón, que simbolizaba el carácter no hospitalario de los egipcios al aparecer en la lucha con Heracles. En contraposición, Isócrates hará su elogio como bienhechor de la humanidad. Aquí está presente uno de los *topoi* que se establecieron como comunes en las referencias sobre Egipto entre los griegos, especialmente, la relación con el extranjero, en el marco de la organización artística intelectual y de la piedad.

La piedad de los egipcios es un objeto de veneración mítica entre varios filósofos platónicos tardíos, como Porfirio o Jámblico. No obstante, según narra Isócrates, esta asume un aspecto inquietante cuando hay referencias a la xenofobia, sacrificio humano y antropofagia. Leemos que cuando Egipto conociera más cosechas, Frasio, un adivino venido de Chipre, aconsejara al rey Busiris a sacrificar cada año a un extranjero para Zeus, con el fin de apaciguar al dios y obtener nuevamente la prosperidad. Eso es lo que hizo Busiris, comenzando precisamente por Frasio. Cuando Heracles pasó por Egipto, Busiris lo tomó, lo prendió con ataduras, lo coronó de flores y le condujo al altar como víctima. Pero el héroe se libró de sus ataduras, mató a Busiris y exterminó a todos los que asistían al sacrificio.

Contrariamente, Platón se refiere a ese mito para decir que en las *Leyes*: “Honrando al Zeus de la hospitalidad, sin expulsar a los extranjeros comiéndoselos y sacrificándolos”. Si Busiris sacrificaba los extranjeros que venían hasta él, a fin de devorarlos, al contrario, es en honra a la figura del Zeus hospitalario que se debe acoger los extranjeros. Es en ese punto de las *Leyes* que Platón habla de la ne-

cesidad de acoger a los extranjeros⁶. De este modo, reencontramos una tradición antigua de acogimiento del extranjero, en la figura de las reglas de la hospitalidad, que hace eco al canto XIV de la *Odisea*.

En todos esos ejemplos vemos el carácter multifacético e intercambiable del mundo grecorromano con respecto al extranjero. Esa ecúmene que es el mundo mediterráneo antiguo jamás puede recibir un abordaje unívoco en ese sentido. El acogimiento de la figura del extranjero como huésped es un lugar privilegiado para que se desarrolle una reflexión sobre la mezcla que constituye la formación de la identidad. La identidad que, como podemos recordar por la articulación del *Sofista* de Platón, se constituye por la diferencia: la transformación de lo mismo por el otro, cuando el otro deja de ser tan solo un espejo de lo mismo y se vuelve abertura.

Referencias

- Cusset, C. y Salomon, G. (2014). *À la rencontre de l'étranger: L'image de l'Autre chez les Anciens*. París: Les Belles Lettres.
- Homero. (trad. en 1979) *Odiseia*. San Pablo: Melhoramentos.
- Magno, G. Homilia 23. *Migne. Patrologia Latina* (PL) 76, 1182.
- Platón. *Leis* XII 953e. Cf. trad. de E. des Places. París, Les Belles Lettres, 1951; cf. J. Burnet. *Platonis opera* V. Oxford, Clarendon Press, (1907), reimp.1988.
- Regra de São Bento* (D. João E. Enout (trad.)). (2008). Río de Janeiro: Lumen Christi.
- Voelke, A.-J. (1961). *Les rapports avec l'autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius*. París: Vrin.
- Wajdenbaum, P. (2015) *Argonautas do deserto*. San Pablo: Paulus.

6. N. del T.: Traducción de F. Lisi. La traducción, así como el número de página, corresponde a Platón (trad. en 1999). *Diálogos*. (L. Lisi, trad.). Madrid: Gredos.