

Os Lotófagos da *Odisseia* ou sobre o esquecimento do retorno¹

*Lorena Lopes da Costa*²

RESUMO

O atual momento brasileiro, de grave crise política, duvida da utilidade do conhecimento sobre o passado, levando muitos de nós, historiadores e historiadoras, a questionarmos o significado e o modo de fazermos História. Nesse sentido, valendo-me especialmente da *Odisseia*, mas também da discussão de Jeanne-Marie Gagnebin sobre o *testemunho* e ainda do relato de Primo Levi sobre Auschwitz, permito-me fazer uma reflexão alegórica sobre o que é narrar o passado, bem como sobre o público com quem desejamos compartilhar tal conhecimento. A discussão centra-se na noção de *xenia*, uma vez que estabelecemos uma relação dupla com aqueles que recebem nosso trabalho, os quais, dependendo exatamente da forma com que nos recebem, podem ou não pôr em xeque nossa tarefa.

PALAVRAS-CHAVE: *Xenia*. *Odisseia*. História

ABSTRACT

The current Brazilian moment of serious political crisis raises doubts about the utility of knowledge of the past, leading many of historians to examine the meaning and the way to make History. In this sense, analyzing the *Odyssey* especially, but also Jeanne-Marie Gagnebin's discussion on the *testimony* and Primo Levi's testimony of Auschwitz, this paper aims to think allegorically about what it is to tell the past as well as the audience with whom we wish to share this knowledge. The discussion focuses on the notion of *xenia*, since we establish a dual relation with those who receive our work, who, depending on exactly how they receive us, can put our tasks into question.

KEYWORDS: *Xenia*. *Odyssey*. History

¹ Este texto foi apresentado no II Seminário e Ciclo de Debates do NIET (Núcleo Interdisciplinar de Estudos Teóricos), em 13 de setembro de 2017, na cidade de Belo Horizonte e dialoga de perto com outro dos textos apresentados no mesmo evento, a saber, a discussão de Rafael Guimarães Tavares Silva em "Ópio e Memória ou sobre o retorno do esquecimento".

² Lorena Lopes da Costa. Professora Adjunta de Teoria da História na Universidade Federal do Oeste do Pará.

A *xenía* homérica

Muitos, pessoas ou povos, podem chegar a pensar,
conscientemente ou não, que
"cada estrangeiro é um inimigo".
(LEVI, 1988, p. 7)

Na poesia épica, a *xenía* e sua quebra tanto deflagram a guerra quanto orientam a postura de seus heróis. Essa relação de mão dupla, entre o estrangeiro e seu anfitrião, irá ainda nortear o comportamento dos guerreiros depois do conflito, isto é, a *xenía* irá orientar a postura dos heróis também em seu retorno (*nóstos*) da guerra, especialmente a de Odisseu, herói do retorno por excelência.

Ora, a Guerra de Troia terá início, justamente, porque o acordo de hospitalidade entre aqueus e troianos é rompido quando Páris Alexandre leva consigo a esposa de seu anfitrião lacedemônico³. Helena será, a partir de então, uma das personagens mais controversas da tradição grega e ocidental: amada e odiada, traidora e vítima. Ela, além de estar no centro da quebra de *xenía* que origina a guerra, será anfitriã suspeita qualquer que seja seu lado.

Na *Iliada*, Helena escuta dos anciãos troianos: *Não é ignomínia que Troianos e Aqueus de belas cnêmides sofram/ durante tanto tempo dores por causa de uma mulher destas!* (HOMERO, *Iliada*, III, p. 156), mesmo que, para Príamo, não Helena, mas sim os deuses tivessem sido os causadores da guerra. A Helena iliádica afirma que teria preferido morrer a ter causado a guerra (HOMERO, *Il.*, III, 173-6; III, 241-2; VI, 343-58; XXIV, 763-4). Ela tece um manto, cujo tema sendo o sofrimento dos guerreiros, só reforça a ambiguidade dessa culpa, pois tem a imagem do sofrimento dos dois lados,

³ A partida de Helena com Páris, para os homens em geral, aparecerá como a origem da guerra, havendo, porém, nas *Cíprias*, a explicação de que Helena havia sido o instrumento de um plano divino (ao que Príamo parece aludir): a guerra havia sido uma escolha de Zeus, que precisava, de alguma maneira, libertar a terra do excesso de homens. In: PROCLUS. *Greek epic fragments: from the seventh to the fifth centuries BC*. Martin L. West (edition and translation). Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2003.

isto é, representa as *contendas que por causa dela tinham sofrido às mãos de Ares* (*Il.*, III, 128) aqueus e troianos.

Na *Odisseia*, a relação da personagem com a guerra são ainda mais ambíguas. Eumeu, o fiel porqueiro de Odisseu, deseja o fim da raça da Tindarida por ter ela causado a morte de muitos homens: *quem me dera que morresse Helena e toda sua laia* (HOMERO, *Odisseia*, XIV, pp. 68-9). Odisseu tem também palavras duras para lamentar a destruição causada por ela e sua irmã, Clitemnestra (HOMERO, *Od.*, XI, pp. 436-7). Helena, a própria, de volta a Esparta, é quem conta a Telêmaco, viajante em busca de notícias do pai, sua história, e o faz escolhendo narrar como participara da vitória aqueia. Ela explica de que forma protegera Odisseu, já que entrando na cidade dos troianos sem ser percebido pelos inimigos, ele, não obstante, é reconhecido por ela (HOMERO, *Od.*, IV, pp. 250-64). Em sua lembrança do episódio, Helena desempenha a função de zelosa anfitriã (mas, se de fato anfitriã troiana, uma anfitriã que novamente trai aquela que se tornara sua pátria): recebe e acolhe o estrangeiro (dando-lhe banho, untando-lhe o corpo com azeite, vestindo-o com roupas novas); torna-se sua cúmplice, ouvindo o plano e jurando guardá-lo em segredo; e alegra-se com o êxito da estratégia de Odisseu, por ou para demonstrar desejar voltar à Hélade. Menelau, contudo, enxerga o outro lado da moeda e conta a Telêmaco como Helena, ao invés de colaboradora, engana-lhes uma vez mais, pois, ao invés de colaborar com os aqueus, havia, isto sim, seguido a ordem de Príamo, imitando as vozes das esposas dos helenos escondidos dentro do cavalo de madeira, de modo a descobrir, com isso, se o cavalo era presente ou cilada (HOMERO, *Od.*, IV, pp. 265-70).

Ainda na *Odisseia*, Helena é aquela que, além de ser a causa dos sofrimentos dos helenos e de participar de sua vitória segundo o que narra, sabe fazer cessar a dor. Tendo conhecido a ciência dos fármacos no Egito, Helena aplica-os para cortar a tristeza da lembrança da guerra e ela o faz, na verdade, antes que as memórias sejam contadas:

Foi então que ocorreu outra coisa a Helena, filha de Zeus.
 No vinho de que bebiam pôs uma droga que causava
a anulação da dor e da ira e o olvido de todos os males.
 [νηπιενθῆς τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἅπαντων]
 Quem quer que ingerisse esta droga misturada na taça,
 no decurso desse dia, lágrima alguma verteria:
 nem que mortos jazessem à sua frente a mãe e o pai;
 nem que na presença o irmão ou o filho amado
 perante seus próprios olhos fossem chacinados pelo bronze.
 (HOMERO, *Odisseia*, IV, pp. 219-226)

Helena, enfim, desempenha o papel de anfitriã de três formas distintas (parecendo tê-lo quebrado, ao menos, em duas dessas vezes): ela é anfitriã em sua própria casa, sendo esposa de Menelau, ao receber o troiano Páris; é anfitriã em Troia, tornada então esposa de Páris, recebendo Odisseu disfarçado, segundo relata; e volta a ser anfitriã ao lado de Menelau, depois de terminada a guerra, ao receber Telêmaco à procura de Odisseu, ainda sumido nos mares. Nesses três ambientes distintos (mesmo que o primeiro e o terceiro aludidos sejam fisicamente o mesmo), pode-se observar que a *xenía*, como de costume pressupondo uma relação entre o hóspede e o anfitrião, inaugura uma espécie de compromisso entre as partes, seja de paz (no caso da *xenía* ter sido preservada), seja de guerra (no caso dela ter sido rompida).

A *xenía* é também fundamental enquanto indicador do risco que corre Odisseu, não somente ao entrar na cidade troiana, sendo reconhecido por Helena (história que ela mesma conta em nova mostra de hospitalidade, desta vez a Telêmaco), como ao lidar com todos os povos com os quais entra em contato ao longo de sua jornada de retorno depois da vitória aqueia no conflito. Não é à toa, portanto, que essa será sua preocupação na ilha dos Feácios, povo que se revela duvidoso quanto à amizade aos estrangeiros⁴:

⁴ Gilbert Rose argumenta que, ao contrário da opinião comum acerca da boa hospitalidade dos Feácios, *they begin with "suspicion" and "distrust" and move gradually toward "lavish entertainment"* (ROSE, 1969, p. 389). De modo que, para Rose, Odisseu ganha a lealdade de um povo *who are far from ready to offer "a heaven where uncertainty and hostility are suspended"* (ROSE, 1969, p.390). Para Gilbert Rose, Odisseu tem em Alcino seu único protetor dentre os Feácios. Numas das respostas que o artigo sobre os *unfriendly phaeacians* recebe, De Vries (1977) trata de lembrar, que outros Feácios, além do rei, souberam como receber bem o estrangeiro, a começar por Nausicaa, e também Laodamas, que o convida a participar dos jogos de forma cortês. E, se Alcino chega a garantir seu retorno sete

“Ai de mim, a que terra de homens mortais chego de novo?
 Serão eles homens violentos, selvagens e injustos?
 Ou serão *dados à hospitalidade* [φιλόξεινοι] e tementes aos deuses?
 Ressoou aos meus ouvidos o grito feminino de donzelas.
 Talvez de ninfas, que habitam os escarpados píncaros
 das montanhas, as nascentes dos rios ou as pradarias.
 Será que estou perto de homens dotados de fala?
 Mas coragem: eu próprio farei a experiência de ver.”
 (HOMERO, *Odisseia*, VI, pp. 119-126)

Odisseu, nesta altura já tendo perdido todos os seus companheiros e conhecido povos mais e menos apreciadores da hospitalidade, não esconde seu desconhecimento sobre a terra alcançada e o povo que a habita ao falar com a primeira dos habitantes com quem se depara, Nausicaa (HOMERO, *Od.*, VI, pp. 176-177). A filha de Alcinoos dará ao herói esperança, assegurando-lhe que ali ele não teria nem falta de roupa nem de qualquer outra das coisas a serem dadas a um suplicante (HOMERO, *Od.*, VI, pp. 119-121). A mesma personagem, contudo, é ainda aquela que o informa quão distante de outros povos está sua ilha e quão desassociados com outros povos é o seu próprio (*Od.*, VI, 205). A ideia da não associação dos Feácios com outros povos, aliás, é sugerida outras vezes, como quando Nausicaa explica o comportamento de seu povo ao sugerir a Odisseu que seguisse sozinho rumo ao palácio de seu pai, pois os Feácios poderiam maldizê-la, vendo-a acompanhada de um belo e alto estrangeiro (HOMERO, *Od.*, VI, p. 277) ou mesmo intensificada:

"Esta população não é muito amiga de estrangeiros,
 nem é seu costume dar as boas-vindas a quem chega de longe.
 É um povo que confia apenas nas suas rápidas naus velozes,
 nas quais atravessa o abismo do mar, por graça do Sacudidor da Terra.
 Pois suas naus são rápidas como uma flecha ou um pensamento.”
 (HOMERO, *Odisseia*, VII, pp. 32-36)

vezes ao longo dos cantos, Areta não o confirma, ainda que de forma menos explícita, também por seus atos e palavras. Para De Vries, tendo ouvido a promessa de um seguro retorno já no início do diálogo com Alcinoos, a falta de confiança provém do próprio Odisseu: *it takes a long time before Odysseus shows himself fully convinced, it is his own distrust which he has to overcome, not Phaeacian unfriendliness* (DE VRIES, 1977, p. 121). Ver: ROSE, Gilbert. "The Unfriendly Phaeacians". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 100, (1969), p. 387-406. E também: DE VRIES, G. J. "Phaeacian Manners," *Mnemosyne* IV. 30 (1977) 113-21.

Surge daí uma dúvida: se Nausicaa afirma a ausência de associação de seu povo com outros, há, por consequência, a sugestão indireta de que algum tipo de relação existiria, já que, apenas pelo contato com o estrangeiro, eles poderiam despreverem-se a si próprios como bons ou maus anfitriões. Em outras palavras, seria apenas a partir de alguma relação com estrangeiros, mesmo que mínima, que se poderia classificar um povo como bom ou mau anfitrião. E se a população não é amiga de estrangeiros, nem costuma dar ao homem de fora as boas vindas, [οὐ γὰρ ξείνους οἷ γε μάλ' ἀνθρώπους ἀνέχονται οὐδ' ἀγαπαζόμενοι φιλέουσ' - *Od.*, VII, pp. 32-33], somente através da experiência é que se poderia saber disso.

Ao longo da estada de Odisseu, na ilha, outros elementos de *xenía* aparecem, demonstrando o grau de (des)conhecimento das regras de hospitalidade daquele povo e de (des)respeito a elas. Por exemplo, quando da chegada de Odisseu ao palácio de Alcinoos e da surpresa que o estranho causa nos Feácios, um dos anciãos do povo, ao perceber a falta de atitude que se segue à súplica de Odisseu, chama a atenção de Alcinoos para o trato com o estrangeiro ainda desconhecido, pois deixá-lo sentado ao chão em meio à sujeira das cinzas não seria uma boa maneira nem ficaria bem (HOMERO, *Od.*, VII, 159). Alcinoos, cujo bom gosto para receber o estrangeiro parece ter sido despertado pela fala do ancião, a partir de então, serve alimentos e bebida ao estrangeiro, oferece a ele lugar onde possa dormir e, sobretudo, assegura seu regresso, atendendo-lhe a vontade, contra a qual, afirma, nenhum feácio o reteria (HOMERO, *Od.*, VII, 317-326).

Ainda o funcionamento de suas naus, independentes do conhecimento marítimo do timoneiro, bem como sua curiosidade por outros povos, revelada pelo pedido de Alcinoos a Odisseu, a fim de que ele narrasse o que viu (*por onde vagueaste, a que terras de homens chegaste?* - *Od.*, VIII, p. 573), só fazem por reiterar a ideia de que os Feácios queriam conhecer outros povos, sendo talvez desconhecidos do resto do mundo. É certo que os Feácios têm, até aí, permissão para cruzar o mar. Mas, da mesma forma que a concessão

de navegar parece ter origem na vontade de um deus, o impedimento da circulação dos Feácios no ambiente marítimo também cabe a ele. Desejoso de vingança, Posêidon pune os Feácios, petrificando uma de suas naus, depois que eles, cumprindo sua promessa, fazem tornar à pátria aquele que lhe era o menos querido, Odisseu. A partir daí, esses habitantes de um mundo distante não mais poderão usar suas naus (HOMERO, *Od.*, XIII, pp. 180-184) para singrar as águas.

Até que o castigo venha, porém, torna-se claro que a transformação da duvidosa hospitalidade dos Feácios (ou talvez apenas desconhecida, já que não posta em prática na ausência de outros estrangeiros) em boa hospitalidade é o que torna possível o retorno do herói. Isto é, para o retorno de Odisseu é imprescindível que os Feácios sejam bons anfitriões. Apesar disso, o regresso de Odisseu à pátria sugere que aquele seria, senão o primeiro, certamente o último contato de um estrangeiro com aquele povo. Em outras palavras, o castigo de Posêidon faz por agudizar a insularidade feácia, demarcando-a ainda mais, nas palavras de Steeve Reece, como uma terra que é *tanto uma fronteira geográfica quanto psicológica entre dois mundos* (REECE, 1993, p. 101).

Enfim, se na Esquéria a noção de *xenía* é explorada em seus múltiplos detalhes ou, mais que isso, se a construção da identidade feácia é feita à medida que se desenha para Odisseu (e para o auditor ou leitor dos cantos) a forma como eles recebem seu hóspede, essa é apenas uma das histórias interiores à poesia que a exploram, incluindo entre elas, o já mencionado motivo mesmo da guerra que levara Odisseu de sua pátria, qual seja, o rapto de Helena. Várias são as passagens ainda que nos revelam, por elementos positivos ou negativos, do que se constitui a *xenía*. O Ciclope Polifemo dá mostras absolutas ou de desconhecer por completo os ritos de hospitalidade ou de desprezá-los profundamente. Polifemo ri de tais ritos e zomba dos deuses, confrontando-os (a *xenía* e os deuses) com seu próprio poder (*Od.*, IX, pp. 275-278) ao ingerir alguns de seus hóspedes, vivos e crus.

Outra menção rápida, porque muito conhecida, para além do retorno do herói, dá-se na *Iliada*. Trata-se da passagem em que Glauco e Diomedes, enquanto aqueus e troianos se matam, decidem interromper sua batalha, depois de muito se ofenderem, por reconhecerem em suas famílias um elo de *xenía*:

Por conseguinte, sou teu amigo e anfitrião em Argos;
tu és meu, na Lícia, se eu visitar a terra daquele povo.
Evitemos pois a lança um do outro por entre esta multidão.
Há muitos Troianos e seus famigerados aliados para eu matar:
aquele que o deus me proporcionar e que eu alcançar com os pés;
e há muitos Aqueus para tu matares - àquele que fores capaz.
Mas troquemos agora as nossas armaduras, para que até estes
aqui saibam que amigos paternos declaramos ser um do outro."
(HOMERO, *Iliada*, VI, pp. 224 - 231)

A *xenía* se trata, enfim, de uma relação extremamente poderosa, capaz de gerar uma guerra, como a de Troia, bem como a de estancar, senão a guerra, ao menos uma batalha, como a de Glauco e Diomedes, que não só se negam a se enfrentar, ao descobrirem que seus antepassados foram *xénoi* uns dos outros, como trocam suas armaduras, confirmando materialmente sua amizade.

Fica óbvio, assim, que essa relação de via dupla, já muito estudada pela crítica, estabelece uma ponte entre o estrangeiro e o de casa, entre dois pólos, entre dois diferentes, o de dentro e do de fora, colocando-os de igual para igual, transformando dois desconhecidos em conhecidos, devedores um ao outro (e também suas próximas gerações) de obrigações e detentores do mesmo nome, *xénos*. O *xénos* designa não apenas o estrangeiro. Seu significado pode ser o de estrangeiro, aquele cuja origem é outra; o de hóspede; e, de forma surpreendente, ainda o de anfitrião, mas sempre numa relação.⁵ Alcino, que recebeu Odisseu em seu palácio, é *xénos* para Odisseu, e Odisseu, quem foi recebido, é também *xénos* para Alcino. Menelau,

⁵ Para maiores detalhes e averiguação dessa significação múltipla, ver o verbete *xénos* em: BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly*. Dictionnaire Grec-Français. Paris, Hachette: 2000. E também: LIDELL, H. G. and SCOTT, R. *A Greek-English lexicon*. Oxford, Glarendon Press: 1843.

Helena e Telêmaco são *xénoi*. O pai de Diomedes, que recebeu o avô de Glauco, *xénos*, também foi *xénos*, e, por isso, Diomedes tornou-se *xénos* para Glauco, bem como Glauco para Diomedes.

O historiador como *xénos*

Já tendo dito que, por mais interessante que possa ser essa ideia, tal exposição sobre a análise da *xenía* na épica nada apresenta de novo, chego agora ao ponto que me interessa. Essa relação de via dupla, que estabelece uma ponte entre o estrangeiro e o de casa, entre dois diferentes ou desconhecidos que se tornam conhecidos, o de dentro e do de fora, colocando-os de igual para igual por reafirmarem sua diferença, tem algo de muito parecido com aquilo que o historiador faz, ou com a relação da qual participa o historiador, ao, em busca de uma pergunta para o passado, partir à procura de possíveis respostas, para, encontrando-as, voltar à sua pátria, não necessariamente a terra física de sua origem, mas ao menos a de seu tempo.

Como historiadora, eu sou estrangeira em qualquer situação: se eu pesquisar a história dos povos quilombolas, dos mocambos, serei estrangeira. Se eu pesquisar a história dos escravos, serei estrangeira. Se pesquisar a história dos povos indígenas ou a história de Minas Gerais, minha terra, serei estrangeira. Pesquisando as gentes do sertão de Guimarães Rosa, fui estrangeira. Sendo mulher, se eu pesquisar a história das mulheres, serei estrangeira. Se eu pesquisar a história dos heróis da Grécia ou da França, serei estrangeira. Nós, historiadores, seremos estrangeiros enfim qualquer que seja nossa escolha, qualquer que seja nosso objeto, e por mais que isso nos frustre, sobretudo em momentos de crise, como o nosso, em que o desejo é atuar mais de perto, de frente, de dentro, anulando aquela que poderia ser entendida como uma distância entre nosso ofício e nossa cidadania. Buscando narrar o passado, nós seremos sempre estrangeiros, nesse sentido duplo que a *xenía* tem.

De fato, vemos já em Ricoeur que narrar, ou mais especificamente traduzir, é uma forma de hospedar o estrangeiro (RICOEUR, 2011). Mas o que quer aqui a alegoria da *xenía* é aprofundar essa perspectiva, levá-la a seu limite, não exatamente realçando a ideia de alteridade, como o fizeram de forma magistral nomes como Todorov, em *A Conquista da América: a questão do outro* (1983), ou François Hartog em *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro* (2001) mas insistindo na ideia da partilha, tal como se dá na *hospitalidade linguística portanto, onde o prazer de habitar a língua do outro é compensado pelo prazer de receber em casa, na acolhida de sua própria morada, a palavra do estrangeiro* (RICOEUR, 2011, p. 30).

Os Lotófagos e a dissolução da *xenía*⁶

Um último exemplo a integrar esta reflexão sobre a *xenía* seria o dos Lotófagos (*Od.*, IX, pp. 82-104), que, por serem, dentre os citados, o povo odisseico que por ora mais nos interessa, serão aqui descritos através de uma longa passagem narrada por Odisseu aos anfitriões Feácios:

Durante nove dias fui levado por ventos terríveis,
sobre o mar piscoso. Ao décimo dia desembarcamos
na terra dos Lotófagos, que comem alimento floral.
Aí pisamos a terra firme e tiramos água doce.
E logo os companheiros jantaram junto às naus velozes.
Mas depois de termos provado a comida e a bebida,
mandei sair alguns companheiros para se informarem
acerca dos homens que daquela terra comem o pão.
Escolhi dois homens, mandando um terceiro como arauto.
Partiram de imediato e introduziram-se no meio dos Lotófagos.
E não ocorreu aos Lotófagos matar os nossos companheiros;
em vez disso, ofereceram-lhes o lótus, para que o comessem,
E quem dentre eles comesse o fruto do lótus, doce como mel,
já não queria voltar para dar notícia, ou regressar para casa;

⁶ A ideia da dissolução da *xenía*, embora servindo a outros propósitos, toma como ponto de partida a interpretação que o Prof. Teodoro Rennó Assunção desenvolve no excelente artigo intitulado "Lotófagos (*Odisseia* IX, 82-104): comida floral fácil e risco de desistência". In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. "Lotófagos (*Odisseia* IX, 82-104): comida floral fácil e risco de desistência". *Revista Classica*, v. 29, n. 1, p. 273-294, 2016.

mas queriam permanecer ali, entre os Lotófagos,
mastigando o lótus, *olvidados de seu retorno* [μενέμεν νόστου τε
λαθέσθαι].

A força arrastei para as naus estes homens a chorar,
e amarrei-os aos bancos nas côncavas naus.
Porém aos outros fieis companheiros ordenei
que embarcassem depressa nas rápidas naus,
não fosse alguém comer o lótus e *esquecer o regresso* [νόστιο λάθηται].
Eles embarcaram logo e sentaram-se nos bancos. E cada um
no seu lugar, percutiram com os remos o mar cinzento.
(HOMERO, *Odisseia*, IX, pp. 82-104)

Conforme o relato do herói, os Lotófagos têm o hábito de ingerir o alimento floral do lótus e o oferecem facilmente aos estrangeiros. Considerando a generosa e imediata oferta, nós poderíamos qualificá-los inicialmente como conhecedores da hospitalidade. Apesar disso, na aparência da hospitalidade, comunicada através do gesto de oferecer alimento, encontramos especificamente naquela comida um elemento que nos indica o contrário, pois, justamente o alimento floral do lótus retira do estrangeiro aquilo que o faz ser estrangeiro, fazendo-o, assim, deixar de ocupar um dos extremos na relação da *xenía*. O alimento ofertado pelos Lotófagos é de um tipo curioso, que rouba do estrangeiro a vontade de retornar, porque o faz se esquecer do retorno. Com isso, ao aceitarem a oferta dos anfitriões daquela terra, os estrangeiros têm subtraída de sua própria condição de hóspedes recém-chegados sua característica identitária mais forte, a de serem estrangeiros, isto é, a de não pertencerem àquele lugar e, por isso, quererem voltar para onde pertencem.

Os Lotófagos, vistos dessa maneira, seriam anfitriões que, ao partilharem com seus hóspedes o banquete, que não chega a ser propriamente um banquete mas um alimento apenas, cumprindo inicialmente um dos ritos odisséicos da boa hospitalidade, roubariam deles a condição de hóspedes, porque o fariam esquecer o retorno. *Assimilando inteiramente os hóspedes aos anfitriões e destruindo, assim, a sua identidade e condição mesma de hóspedes, em um caso extremo, e já logo o primeiro, de*

excesso de hospitalidade (ASSUNÇÃO, 2016, p. 291), os Lotófagos representariam a evidência máxima da *xenia*, a partir de sua dissolução.

A dissolução da *xenia* e a perda do testemunho

Com o episódio dos Lotófagos, eu gostaria de comparar (uma comparação provavelmente estranha) a narrativa do sonho que Primo Levi conta ter tido repetidas vezes: o sonho da volta para casa e da felicidade de narrar aos próximos todo o vivido. O sentimento é interrompido, porém, pela indiferença deles, que, escutando-o lembrar o horror, levantam-se e vão embora:

Aqui está minha irmã, e algum amigo (qual?), e muitas outras pessoas. Todos me escutam, enquanto conto do apito em três notas, da cama dura, do vizinho que gostaria de empurrar para o lado, mas tenho medo de acordá-lo porque é mais forte que eu. Conto também a história da nossa fome, e do controle dos piolhos, e do *Kapo* que me deu um soco no nariz e logo mandou que me lavasse porque sangrava. É uma felicidade interna, física, inefável, estar em minha casa, entre pessoas amigas, e ter tanta coisa para contar, mas bem me apercebo de que eles não me escutam. Parecem indiferentes; falam entre si de outras coisas, como se eu não estivesse. Minha irmã olha para mim, levanta, vai embora em silêncio (LEVI, 1988, p. 85).

Antes de explorar a passagem, esclareço que a interpretação *alegórica* que aqui se apresenta, porque tem como objeto a *Odisseia*, não quer, de forma alguma, sugerir que o testemunho dos que viveram a experiência de Auschwitz possa ser tomado como fantasioso, tal como o teor das aventuras odisséicas poderia sugerir. Na verdade, o que se quer é observar tais testemunhos, especificamente o de Primo Levi, para iluminar a interpretação da *xenia odisséica* a partir do lugar do testemunho, enquanto fenômeno. E isso, não porque os dois tipos de testemunhas, Odisseu e os prisioneiros judeus, possam se confundir, mas porque, tratando-se, nos dois casos, de testemunhas que são sobreviventes e, por isso, capazes de fazer

novos testemunhos (conforme propõe Jeanne-Marie Gagnebin em discussão aludida adiante), podemos fazê-los dialogar.

O sonho de Primo Lévi, como ele nos explica, não se trata de uma produção episódica de seu inconsciente: *desde que vivo aqui* [no campo de concentração], *já o sonhei muitas vezes, com pequenas variantes de ambiente e detalhes* (LEVI, 1988, p. 86). E mais, trata-se de um sonho sonhado não somente por ele mas também por seus companheiros de Auschwitz: *Agora estou bem lúcido, recordo também que já contei o meu sonho a Alberto e que ele me confessou que esse é também o sonho dele e o sonho de muitos mais; talvez de todos* (LEVI, 1988, p. 86).

A narrativa de Primo Levi, nesse ponto, parece ajudar-nos a esclarecer um ponto da trama odisseica (na verdade, não exatamente da trama odisseica em si mas, repetindo-me, da trama odisseica enquanto possível reflexão sobre o testemunho⁷), justamente porque o prisioneiro judeu de Auschwitz espera completar seu retorno realizando aquilo que a tradição sempre nos ensinou, ao menos desde Homero até a Shoah, como a forma certa de se completar o retorno: narrando o vivido. Nas duas narrativas, tanto na *Odisseia* quanto na de Primo Levi, somos levados a pensar que a ausência do homem em sua pátria, mesmo que justificada, como no caso de uma guerra, é uma ausência que, ainda assim, não será remediada apenas com sua volta. Na verdade, ao avaliarmos esses exemplos da tradição, percebemos que o retorno do ausente será insuficiente se ele não trazer consigo uma memória a ser partilhada por meio do relato das experiências vividas. O retorno, portanto, pressupõe a memória e o testemunho do vivido, ou seja a partilha da memória.

É por isso que Jeanne-Marie Gagnebin, tendo em vista os relatos dos sobreviventes judeus, sugere um necessário alargamento do conceito de testemunha, que deveria deixar de ser pensada apenas enquanto aquela que

⁷ A ideia desse esclarecimento da trama odisseica não é, obviamente, de natureza filológica, mas *alegórica*, o que me autoriza a trazer para essa interpretação aberta informações e conteúdos não relacionados a ela diretamente.

viu com os próprios olhos, passando a ser pensada enquanto aquela que, ouvindo o sobrevivente, não vai embora (ao contrário do que fazem os que aparecem no sonho de Primo Levi), por mais insuportável que seja sua narração (mesmo que seja preciso, por exemplo, tal como Telêmaco, contar com o conhecimento de Helena sobre os fármacos).

Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas somente porque a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar a presente (GAGNEBIN, 2014, p. 57).

Nesse sentido, os Feácios odisseicos, transformar-se-iam em segundas testemunhas ao ouvirem de Odisseu. Ao escutarem-no contar sobre os Lotófagos, passariam a ser testemunhas assim do risco duplo que foi ingerir o alimento floral: ingeri-lo é botar em risco o retorno, e, com isso, é botar em risco também a propagação da memória, favorecendo por consequência, na ausência da narrativa sobre o vivido, sua repetição.

O medo que se expressa no sonho de Primo Levi parece ser do mesmo gênero: se, sobrevivendo a Auschwitz, ele volta à casa sem poder, com isso, dividir a experiência com os seus, não compartilhar o vivido aumenta as chances de que ele se repita. Apenas fazendo-se ouvir, a testemunha realiza sua função, que é a de repartir a experiência. E apenas testemunhando é que o ausente completa seu retorno, dizendo aos seus que eles não devem passar pelo que ele mesmo passou, ou, mais que isso, que, tornados testemunhos também, todos tornam-se aptos a tentar não deixar que nada de parecido se passe novamente.

Para insistir, de forma ainda mais abusada, na comparação do *nóstos* odisseico com as memórias de Primo Levi: se o campo de concentração pode ser entendido como o lugar que rouba de seus prisioneiros e de seus algozes qualquer marca de humanidade, Levi experimenta no campo esvaziado com

o anúncio da chegada dos soviéticos o primeiro gesto humano na partilha do pão (no limite, o primeiro indício da retomada de sua humanidade):

Quando consertamos a janela quebrada e a estufa começou a espalhar calor, pareceu que algo se soltava dentro de nós, e Towarowski (um franco-polonês de 23 anos, doente de tifo) sugeriu que cada um [dos doentes daquele bloco da enfermaria] oferecesse uma fatia de pão a nós três que trabalhávamos; a sugestão foi aceita.

(...)

Foi o primeiro gesto humano entre nós. Acho que poderíamos marcar naquele instante o começo do processo pelo qual nós, que não morremos, de *Häftlinge*⁸ voltamos lentamente a ser homens (LEVI, 1988, p. 234).

A partilha do pão terá significado semelhante no *nóstos* odisseico. O herói da Guerra de Troia, entrando em contato com populações distintas, conhece, dentre elas, más anfitriãs e boas anfitriãs, que podem assim ser qualificadas, em primeiro lugar, porque partilham ou não o pão.

Na verdade, como num processo, o retorno faz Odisseu recuperar sua humanidade (sua condição de mortal, de quem vai morrer um dia) em duas etapas: a primeira é de fato aceitar a oferta do pão feita pelos habitantes das terras alcançadas e a segunda, que decorre dessa, é, estando seu ventre saciado, testemunhar o vivido narrando-o a quem partilhou com ele seu alimento. Para além de dividir o pão com mortais comedores de pão, seria possível dizer assim que Odisseu recupera sua própria percepção de humanidade ao experimentar um dos pressupostos do retorno, qual seja, a possibilidade da narrativa sobre o vivido. Mas isso se deve menos porque percorre e conhece essas distintas populações e mais porque, dentre elas, lida com duas que se opõem. Por um lado, ele conhece os Feácios, que lhe oferecem comida adequada e querem ouvir suas experiências, em busca de se tornarem testemunhas também, no sentido expandido do termo, desejando, por fim, que ele continue a contar suas histórias, fazendo novas testemunhas, já que o levam de volta à Ítaca; por outro, o herói conhece os

⁸ Se o significado da palavra *Häftlinge* é prisioneiro, o uso dele nos campos de concentração aprofunda seu sentido. Levi, que é *Häftlinge* no campo (ele e seus companheiros), identifica nessa condição, a de ser *Häftlinge*, a origem da perda de sua humanidade.

Lotófagos, aparentemente inofensivos (*não ocorreu aos Lotófagos matar os nossos companheiros*, diz Odisseu). Estes oferecem aos estrangeiros o alimento floral, uma comida que se revela inadequada, pois quase rouba de alguns dos amigos de guerra do herói tudo o que o retorno significa para si e para aqueles que os esperam: a vontade de retornar, sendo intrínseca a ela, o testemunho ou a chance de propagar a palavra.

É certo notar que, segundo o poeta, os que ingerem o alimento floral oferecido pelos comedores de lótus não são tomados pelo esquecimento completo, isto é, eles não se esquecem de tudo. Do que eles se esquecem é do retorno: *E quem dentre eles comesse o fruto do lótus, doce como mel,/ já não queria voltar para dar notícia, ou regressar para casa;/ mas queria permanecer ali, entre os Lotófagos,/ mastigando o lótus, olvidados de seu retorno [μενέμεν νόστου τε λαθέσθαι]*. Mas perder o retorno porque se esqueceu dele é, conseqüentemente, deixar de poder testemunhar.

A narrativa do vivido imersa nessa lógica da *xenía*, a que a constrói e a que a destrói, poderia então ser pensada como espécie de dom que o hóspede oferece a seu anfitrião, sendo a escuta, por sua vez, o contra-dom recebido por ele. Não será assim com os companheiros de Odisseu e os Lotófagos, mas será assim com Odisseu e os Féacios e será assim com Odisseu em Ítaca. O herói retorna para contar aos seus o que viveu e somente narrando é que retorna de vez.

Quem narra sobre o passado, enfim, precisa estar sempre em retorno, consciente de que seu dever é retornar para contar o que viu, para transformar auditores e leitores em segundas testemunhas. Esse é um primeiro desafio para a testemunha e também para o historiador. O segundo é saber se seu público será composto de Féacios ou de Lotófagos. Os primeiros nos dirão: contem-nos o que viram e, depois disso, façam mais testemunhas. Os segundos, como os que se levantam ao escutar Primo Levi em seu sonho ruim, por sua vez, dirão algo como: retornar para quê?

Referências bibliográficas

- ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. "Lotófagos (*Odisseia* IX, 82-104): comida floral fácil e risco de desistência". *Revista Classica*, v. 29, n. 1, p. 273-294, 2016.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Éditions Gallimard, 2001.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013. Para o texto grego: *Homeri Ilias*, vols. 2–3, Ed. Allen, T.W. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011. Para o texto grego: *Homeri Odyssea*, Ed. Peter von der Mühl, P. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.
- PRIMO LEVI. *É isto um homem?* Rio de Janeiro, Rocco, 1988.
- PROCLUS. Greek epic fragments: from the seventh to the fifth centuries BC. Martin L. West (edition and translation). Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2003.
- ROSE, Gilbert. "The Unfriendly Phaeacians". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 100, (1969), p. 387-406.
- DE VRIES, G. J. "Phaeacian Manners," *Mnemosyne* IV. 30 (977) 113-21.
- REECE, Steve. *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*. Ann Arbor: University of Michigan, 1993.
- RICOEUR, Paul. *Sobre a tradução*. Tradução e prefácio Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- TODOROV, Tzevetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Ed. Martins Fontes: 1983.