

Do métron ao êxtase: vinho, hospitalidade e corpo coletivo na tradição ocidental

From *métron* to ecstasy: wine, hospitality, and the collective body in western tradition

Del métron al éxtasis: vino, hospitalidad y cuerpo colectivo en la tradición occidental



Myriam MELCHIOR 

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Renato MONTEIRO 

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

DATAS

Recebido: 25/04/2025

Aprovado: 13/08/2025

EDITADO POR

Rafael Cunha Ferro

PALAVRAS-CHAVE

Vinho, hospitalidade, espiritualidade, partilha, corpo coletivo.

RESUMO

Este ensaio investiga os significados históricos, simbólicos e espirituais do vinho na tradição ocidental, com base em uma abordagem crítica ancorada em revisão bibliográfica e análise conceitual. O percurso abrange o mito de Dioniso, os *sympósia* gregos, a liturgia cristã medieval e práticas devocionais populares, enfatizando experiências de comensalidade, hospitalidade e espiritualidade em que o vinho atua como substância ambígua — mediador entre prazer e norma, rito e cuidado, excesso e medida. Propõe-se o conceito de corpo coletivo como chave analítica para compreender o papel do vinho na mediação de vínculos sensíveis, espirituais e sociais, em contraste com os discursos biomédicos contemporâneos que tendem a medicalizar os afetos e domesticar os rituais. Ao retomar a dimensão relacional do vinho, o trabalho o reposiciona como operador de hospitalidade e memória, capaz de evocar formas outras de viver em comum e de resistir às lógicas normativas da saúde moderna.

ABSTRACT

This essay investigates the historical, symbolic, and spiritual meanings of wine in the Western tradition, based on a critical approach grounded in bibliographic review and conceptual analysis. The trajectory encompasses the myth of Dionysus, Greek *sympósia*, medieval Christian liturgy, and popular devotional practices, with emphasis on experiences of commensality, hospitality, and spirituality in which wine acts as an ambiguous substance — a mediator between pleasure and norm, ritual and care, excess and measure. The concept of the collective body is proposed as an analytical key to understanding wine's role in mediating sensitive, spiritual, and social bonds, in contrast to contemporary biomedical discourses that tend to medicalize affect and domesticate ritual. By reclaiming wine's relational dimension,

KEYWORDS

Wine, hospitality, spirituality, sharing, collective body.

this work repositions it as an operator of hospitality and memory, capable of evoking alternative forms of living together and resisting the normative logics of modern health discourse.

RESUMEN

Este ensayo investiga los significados históricos, simbólicos y espirituales del vino en la tradición occidental, a partir de un enfoque crítico fundamentado en revisión bibliográfica y análisis conceptual. El recorrido abarca el mito de Dionisio, los *sympósia* griegos, la liturgia cristiana medieval y prácticas devocionales populares, con énfasis en experiencias de comensalidad, hospitalidad y espiritualidad en las que el vino actúa como sustancia ambigua — mediador entre placer y norma, rito y cuidado, exceso y medida. Se propone el concepto de cuerpo colectivo como clave analítica para comprender el papel del vino en la mediación de vínculos sensibles, espirituales y sociales, en contraste con los discursos biomédicos contemporáneos que tienden a medicalizar los afectos y domesticar los rituales. Al rescatar la dimensión relacional del vino, el trabajo lo reposiciona como operador de hospitalidad y memoria, capaz de evocar formas otras de convivir y de resistir a las lógicas normativas del discurso moderno sobre la salud.

PALABRAS CLAVE

Vino, hospitalidad, espiritualidad, compartir, cuerpo colectivo.

1 Introdução

Entre as bebidas que compõem a história da alimentação, o vinho talvez seja a de maior relevância simbólica, social e cultural. Como já advertia o tratado *Problems*, atribuído ao Pseudo-Aristóteles, “o vinho é algo maravilhosamente apropriado ao homem, se for tomado com moderação, como um remédio”¹. Trata-se de uma percepção antiga que expressa não apenas uma visão sobre os efeitos da bebida, mas também sobre a sua função social, simbólica e terapêutica.

Fermentado a partir da uva e presente nas culturas mediterrâneas desde a Antiguidade, o vinho transcende a função alimentar. Desde os cultos a Dioniso, divindade da fertilidade, do êxtase e da festa, o vinho se liga a práticas coletivas que dissolvem fronteiras entre o humano e o divino, o individual e o comunitário, o sagrado e o profano. Nos ritos e festividades dionisíacas, não apenas o transe e a embriaguez se fazem presentes, mas também a hospitalidade, entendida em sua forma mais radical: a acolhida do outro, do estranho, do imprevisível. É nesse espaço liminar que o vinho aparece como substância de comunhão, vínculo e desmedida.

Com o tempo, essas práticas foram sendo ressignificadas, e o vinho passou a ocupar papel central também no *sympósion* greco-romano — do grego *sympósion*, “beber em conjunto” —, em que o ato de beber coletivamente assumia contornos filosóficos, cívicos e éticos. Nesses banquetes, a hospitalidade era regida pela lógica da *xenia*, sistema ritualizado de obrigações entre anfitrião e hóspede. A partilha do vinho mediava relações de confiança, honra e reconhecimento mútuo. Como destaca Jean-Robert Pitte, “o vinho foi o sangue das civilizações do Mediterrâneo” (2004, p. 15), carregando significados estéticos, éticos e políticos. Ainda hoje, práticas

¹ Tradução livre de uma citação frequentemente atribuída ao tratado *Problems*, de Pseudo-Aristóteles, Livro III, Problema 5. A formulação exata não foi localizada na edição de referência (Pseudo-Aristóteles, *Problems*, Livro III, problema 5. Tradução de W. S. Hett. Cambridge: Harvard University Press, 1927), sendo provável sua circulação como paráfrase em fontes secundárias.

enogastronômicas contemporâneas — como degustações e harmonizações — evocam essa função social, embora muitas vezes esvaziadas de seu caráter simbólico.

Ao longo da história, o vinho passou a desempenhar um papel central em práticas religiosas e sociais e, mais recentemente, na Gastronomia, entendida aqui como campo técnico e simbólico voltado à arte do comer e do beber. Sua valorização como substância de harmonização entre sabores, bem como por sua dimensão ritual e convivial, reafirma sua permanência na história cultural da alimentação. Platão (2004), em *O Simpósio (O Banquete)*, apresenta o vinho como mediador entre o sensível e o inteligível, entre prazer e sabedoria, associando-o à *sophrosyne* — moderação que integra o ético ao estético, o desejo à razão.

O vinho, entretanto, não permaneceu restrito à esfera greco-romana. Sua potência simbólica atravessou séculos e foi reconfigurada pelo cristianismo, especialmente durante a Idade Média. Incorporado à liturgia como sangue de Cristo, tornou-se uma substância sagrada e um canal de comunhão espiritual. Como observa Philippe Ariès (1989), nas refeições fúnebres e práticas devocionais da Europa medieval, o vinho operava como elo entre vivos e mortos, entre carne e espírito. A mesa tornava-se altar, e o vinho, mediador entre mundos. Nessas cerimônias, o alimento e a bebida nutriam e ativavam a presença do sagrado.

No contexto colonial brasileiro, essa dimensão ritualística e devocional do vinho adquire novos contornos. Para Laura de Mello e Souza (1986), nas tradições populares do Brasil colonial, práticas devocionais frequentemente associavam substâncias corporais — como alimentos, bebidas e ervas — a formas de mediação com o mundo espiritual. Nessas práticas, o vinho, embora nem sempre central, aparecia como parte de um repertório ritual em que corpo, sabor e fé se entrelaçavam em atos de comunicação simbólica com forças invisíveis — santas, mortos ou entidades protetoras.

Partindo dessas práticas, este ensaio propõe uma releitura da obra de Junito Brandão (2010) sobre o mito de Dioniso para investigar os elementos rituais que estruturam sua narrativa e refletir sobre as transformações simbólicas dessa figura ao longo do tempo. Essa trajetória revela como o vinho assumiu funções simbólicas múltiplas e ambivalentes: associado à embriaguez e ao êxtase nos cultos dionisíacos (Brandão, 1987), à moderação e ao civismo nos *sympósia* gregos (Parker, 2005), à espiritualidade e à mediação entre vivos e mortos na tradição cristã (Ariès, 1989; Brown, 1981), e à normatização dos afetos na contemporaneidade, como mostra a crítica à Nutrição enquanto saber disciplinador (Vargas, 2001).

Como substância ambígua, o vinho atravessa fronteiras (o sagrado e o profano, o prazer e a disciplina, o excesso e a medida). Além dos aspectos rituais e devocionais, o vinho também evoca estruturas sociais mais amplas relacionadas à acolhida, à partilha e à alteridade. Nesse sentido, a hospitalidade emerge neste ensaio como uma chave simbólica para compreender os modos de relação mediados pelo vinho — entre humanos, entre vivos e mortos, entre o corpo e o sagrado. Buscamos, assim, investigar os vínculos entre hospitalidade, alteridade e vinho, com atenção à lógica da *xenia* nos rituais gregos, à partilha nas práticas cristãs e à tensão entre acolhimento e exclusão que perpassa diferentes regimes de comensalidade ao longo da história.

Nessa perspectiva, é central a ideia de corpo coletivo, compreendido não apenas como a

soma de sujeitos em partilha, mas como uma experiência relacional, sensível e simbólica que se forma nos vínculos entre corpos, afetos e práticas rituais. Em oposição ao sujeito isolado e normatizado da modernidade — especialmente sob os discursos biomédicos e nutricionais —, o corpo coletivo aponta para uma ontologia da hospitalidade, em que o comer e o beber compartilham temporalidades, memórias e espiritualidades. Esse conceito atravessa toda a análise, articulando o vinho às práticas de acolhida, pertença e resistência simbólica.

Por fim, articulamos essas leituras à crítica de Eduardo Vianna Vargas (2001) à racionalidade extensiva da vida moderna, sugerindo que o vinho, como objeto simbólico e substância *enteógena* — isto é, capaz de provocar experiências espiritualmente transformadoras —, pode revelar disputas entre formas de existência, moralidades alimentares e sentidos do prazer. Seu enquadramento normativo pela Nutrição moderna, contrastado com sua potência dionisíaca e espiritual, evidencia os embates entre moderação e êxtase, razão e sensibilidade.

A análise proposta articula quatro eixos teóricos principais: (1) os aportes da sociologia da alimentação e dos estudos sobre bebidas, que permitem compreender o vinho como tecnologia simbólica de mediação social e sensorial; (2) os estudos sobre mitos, rituais e memória coletiva, fundamentais para apreender o papel do vinho na construção de vínculos e na reprodução dos sistemas simbólicos ao longo do tempo; (3) a filosofia da hospitalidade, especialmente a partir de Derrida (2003), que oferece uma chave ética e política para pensar o vinho como dispositivo de acolhimento, partilha e travessia; e (4) a crítica contemporânea aos regimes de medicalização, que tensiona as formas como o prazer, o êxtase e a embriaguez são capturados e normatizados no mundo moderno.

Ademais, o texto está organizado em seis partes. Após esta introdução, a segunda parte apresenta o referencial teórico, detalhando os principais aportes que fundamentam a análise. Na terceira, explora-se o mito de Dioniso e suas ressignificações na cultura grega, destacando a relação entre vinho, êxtase, desmedida e hospitalidade. A quarta parte analisa os *sympósia* gregos como espaços de pedagogia da medida e de regulação dos afetos, onde o vinho se torna instrumento de formação moral e cívica. A quinta discute os sentidos espirituais do vinho na tradição cristã medieval, bem como suas ressonâncias no Brasil colonial, revelando como o vinho (ou suas equivalências simbólicas) atua como mediador entre vivos, mortos e divindades. Já na sexta e última parte, deslocamo-nos para a contemporaneidade, examinando como o vinho — e, por extensão, outras substâncias psicoativas — é atravessado pelos discursos biomédicos, que o transformam em objeto de controle, ao mesmo tempo em que se mantém como operador de experiências sensoriais, vínculos coletivos e práticas de hospitalidade. Por fim, nas considerações finais, retomamos as principais contribuições do ensaio, reforçando a centralidade do vinho como signo de mediação — entre corpos, tempos, mundos e afetos — e como testemunho ritual das múltiplas formas de viver em comum.

Ao iluminar essas camadas simbólicas, sensoriais e espirituais, este ensaio propõe uma abordagem que valorize a intensidade, a travessia e os vínculos entre prazer, hospitalidade e espiritualidade — dimensões que atravessam, desde a Antiguidade, a história social do vinho. Esses valores se expressam além disso nas formas de sociabilidade alimentares. Enquanto o vinho, nas

festas gregas, romanas ou cristãs, era partilhado em contextos rituais e coletivos, sua experiência na modernidade tende a ser medicalizada, individualizada e dissociada do seu papel de mediação simbólica e social. A hospitalidade, nesse sentido, além de um gesto de acolhida do outro, se apresenta como um modo de compartilhar substâncias, afetos e significados — um ritual de presença e pertença, no qual o vinho ou outras bebidas e comidas atuam como elemento de mediação entre diferenças e mundos, hoje praticamente esquecidos.

2 Referencial teórico

Como já sinalizado, o referencial teórico deste ensaio organiza-se a partir de quatro grandes eixos que se entrelaçam na construção da análise: os aportes da sociologia da alimentação e dos estudos sobre bebidas alcoólicas; os estudos sobre mitos, rituais e memória coletiva; a reflexão filosófica sobre a hospitalidade; e, por fim, os debates contemporâneos sobre corpo, saberes sensoriais, substâncias e medicalização. O primeiro eixo decorre da sociologia da alimentação e dos estudos históricos e culturais sobre bebidas. Esse campo permite compreender alimentos e bebidas como dispositivos centrais na produção de vínculos sociais, na organização dos sistemas simbólicos e na constituição das práticas culturais. Diversos estudos têm abordado o vinho a partir de uma perspectiva histórica e cultural, como Gérard Garrier (2004), ao explorar seu papel civilizatório nas sociedades mediterrâneas, e Tom Standage (2005), que o insere entre as grandes bebidas formadoras da civilização ocidental.

No presente ensaio, entretanto, o vinho é compreendido não apenas como mercadoria ou objeto gastronômico, mas como uma tecnologia simbólica que estrutura formas de convivência, práticas de partilha, rituais de passagem e experiências sensoriais mediadas socialmente. Essa perspectiva é particularmente mobilizada na análise dos *sympósia* gregos, nos quais a ingestão ritualizada do vinho cumpre funções pedagógicas, éticas e políticas — operando como reguladora dos afetos, dos vínculos e da formação moral dos cidadãos. Trabalhos como os de Edson Fernandes (2004) e Eduardo Vianna Vargas (2001) contribuem para compreender os sentidos sociais do beber, das substâncias e dos corpos, enquanto Gilberta Acselrad (2005, 2014, 2015) aprofunda a crítica aos discursos medicalizantes que atravessam os usos contemporâneos de substâncias como o álcool. Além disso, autores como Henrique Carneiro (2010), Jean-Robert Pitte (2004), Théodore Vetta (2015) e James Davidson (1997) enriquecem a análise histórica e cultural das bebidas alcoólicas como elementos estruturantes da convivialidade, da identidade e da sociabilidade em diferentes tempos e espaços.

O segundo eixo se articula na história dos mitos, dos ritos e da memória coletiva, com foco na trajetória simbólica do vinho ao longo da tradição ocidental. Os estudos de Junito Brandão (1987) sobre o mito de Dioniso são fundamentais para compreender o vinho como substância ambígua, associada à travessia, ao êxtase, à embriaguez e à mediação entre o humano e o divino. Essa leitura é aprofundada pelos trabalhos de Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet (1988), Nicole Loraux (2001) e Robert Parker (2005), que demonstram como os cultos dionisíacos e os *sympósia* gregos instituem uma pedagogia simbólica da medida (*métron*), da hospitalidade (*xenia*)

e da convivência, sempre tensionada pela possibilidade do excesso (ékstasis) e da vertigem sensorial. No cristianismo medieval, o vinho adquire novos sentidos — como mostram Philippe Ariès (1989), Peter Brown (1981), Caroline Bynum (1987) e Joël Candau (2002) —, convertendo-se em substância sacramental e mediador entre vivos e mortos, entre corpo e espírito. O vinho atua como vetor de memória coletiva e de espiritualidade sensível, presente tanto na liturgia oficial quanto nas práticas devocionais populares. Esse percurso simbólico se prolonga no contexto colonial brasileiro, como demonstram Laura de Mello e Souza (1986) e Rubens Panegassi (2013), que analisam como o vinho e outras bebidas, como o cauim, foram apropriados e ressignificados como elementos de tradução simbólica entre culturas, cosmologias e sistemas de crença diversos.

O terceiro eixo teórico centra-se na reflexão sobre a hospitalidade, mobilizada especialmente a partir da filosofia de Jacques Derrida (2003). Aqui, a hospitalidade não é entendida apenas como gesto ético ou prática circunstancial, mas como categoria ontológica e política que implica abertura radical ao outro — seja esse outro o hóspede, o estrangeiro, o morto, o divino, ou aquele que se faz presente no rito da partilha do vinho e da mesa. A hospitalidade atravessa as festas báquicas, os banquetes gregos, as mesas cristãs e as práticas devocionais, constituindo-se como um dispositivo simbólico de construção de vínculos, de mediação entre mundos e de inscrição dos corpos no coletivo.

Por fim, o quarto eixo mobiliza a crítica contemporânea aos discursos normativos da saúde, à medicalização dos afetos e à racionalização dos regimes sensoriais. As contribuições de Eduardo Vianna Vargas (2001), Gilberta Acselrad (2005, 2014, 2015) e Edson Fernandes (2004) são fundamentais para compreender como, na modernidade, experiências como a embriaguez, o êxtase e a partilha sensível foram progressivamente enquadrados como desvios, riscos ou patologias. Nesse processo, o vinho, que por séculos funcionou como mediador de vínculos espirituais, comunitários e sensoriais, é convertido em objeto de controle biomédico — transformado em unidades calóricas, índices de risco epidemiológico ou substância de dependência. Essa crítica possibilita recentrar o debate no corpo sensível, relacional e coletivo, valorizando formas de saber que escapam à lógica extensiva da vida (baseada na longevidade, na produtividade e no controle) e afirmam uma ética da intensidade, da comunhão, da experiência e da hospitalidade sensível.

Portanto, o referencial teórico deste ensaio articula de forma rigorosa esses quatro grandes campos — sociologia da alimentação e dos saberes sensoriais, estudos dos mitos e da memória ritual, filosofia da hospitalidade e crítica contemporânea aos processos de medicalização — para compreender o vinho como um signo sensível, espiritual e social. Um signo que atravessa corpos, tempos e mundos, operando como testemunho ritual das múltiplas formas de viver em comum, de produzir vínculos e de praticar hospitalidade.

3 Dionísio: notas intemperantes de um mito

O mito de Dionísio — deus do vinho, da embriaguez e do delírio báquico — ocupa um lugar singular na mitologia grega por sua trajetória errante, sua recepção tardia e sua tensão

permanente com os valores civilizatórios da pólis. De acordo com Junito Brandão (1987), a embriaguez já era valorizada em diversos povos indo-europeus, entre os quais o vinho, o hidromel e a cerveja desempenhavam papéis rituais e enteógenos. No entanto, é na Grécia que o vinho adquire centralidade simbólica, sendo consagrado a uma divindade ambígua, liminar e desestabilizadora: Dioniso, cujo culto se articula com práticas de comunhão, travessia e acolhimento do Outro.

O termo enteógeno — usado aqui na acepção proposta por Fernandes (2004), como substância capaz de conter o divino e fazê-lo emergir no interior do ser — é fundamental para compreender o vinho enquanto mediador entre o humano e o sagrado nos rituais dionisíacos. Essa concepção atravessa o próprio mito: por que, como indaga Brandão, uma civilização marcada pela medida e pelo autocontrole teria se deixado atravessar por um deus da desmedida, da possessão e da irrupção?

Durante muito tempo, pensou-se que Dioniso teria sido introduzido tardiamente no panteão grego. No entanto, a decifração dos hieróglifos creto-micênicos revelou que seu culto já estava presente nos séculos XIV–XIII a.C., embora sua incorporação efetiva à mitologia helênica ocorresse apenas por volta do século VII a.C. Para Brandão (1987), essa “demora” não resulta de ausência, mas de resistência: Dioniso colidia com a religião política dos eupátridas², baseada em deuses olímpicos patriarcais e racionais.

O nascimento trágico de Dioniso é narrado em ao menos duas versões. Na primeira, ele surge como Zagreu, filho de Zeus e Perséfone, destinado a herdar a regência do cosmos, mas devorado pelos titãs a mando de Hera. Na segunda versão — mais difundida — Dioniso nasce da união de Zeus com Sêmele, que, fulminada por ver o deus em sua forma divina, morre ainda grávida. Zeus, para salvá-lo, recolhe o feto e o costura em sua coxa, de onde Dioniso renasce. Desde o princípio, sua biografia é marcada por desmembramento, renascimento e trânsito entre mundos.

Expulso do Olimpo pela fúria de Hera, Dioniso é criado entre ninfas e sátiros nas montanhas, ambiente silvestre onde, segundo o mito, o vinho teria sido descoberto: “Pois bem, lá, em sombria gruta [...], Dioniso colheu cachos, espremeu-os em taças de ouro e bebeu o suco em companhia de sua corte [...]” (Brandão, 1987, p. 123). Ali, em comunhão com sua comitiva, dá início ao delírio báquico — êxtase coletivo que, ao mesmo tempo que liberta, também funda vínculos e institui uma hospitalidade do êxtase-embriaguez.

A partir do governo de Pisístrato em Atenas (605–527 a.C.), observa-se um esforço deliberado de institucionalização dos cultos a Dioniso, com a criação de quatro grandes festividades oficiais: as Dionísias Rurais, as Lenéias, as Dionísias Urbanas e as Anthestérias. Cada uma, com seu calendário e função simbólica (Quadro 1), garantiam a presença ritual do deus no espaço cívico da pólis.

² *Eupátridas* (do grego *εὐπάτριδαι*, “bem-nascidos”) era o nome dado à antiga aristocracia de Atenas, formada por famílias nobres que concentravam poder político, econômico e religioso durante o período arcaico. Associados à fundação da religião cívica e ao domínio sobre os principais cultos da pólis, os eupátridas resistiram à incorporação de figuras divinas ligadas ao êxtase e à desordem, como Dioniso. (Daremberg & Saglio, 1992).

Quadro 1 – Principais festas dionísicas

Festa	Época do ano	Características principais	Função simbólica
Dionísias Rurais	Inverno (dez/jan)	Procissões com máscaras e disfarces; celebração da fertilidade; presença do <i>kômos</i>	Fertilidade dos campos e lares
Lenéias	Inverno (jan/fev)	Culto com tochas; rituais possivelmente orgiásticos; concursos cômicos e trágicos	Fecundidade e manifestação do sagrado
Dionísias Urbanas	Primavera (fev/mar)	Abertura dos tonéis; competição de bebida (<i>Khóes</i>); sacrifício do touro; culto aos mortos; casamento sagrado	Comunhão com o deus; regeneração; travessia entre mundos
Anthestérias	Primavera (fev/mar)	Festa das flores; abertura dos tonéis de vinho; competição de bebida (<i>Khóes</i>); procissão com sacrifício de um touro; casamento sagrado de Dioniso e Basílinna	Conexão entre vida, morte e regeneração; expressão da embriaguez e da comunhão com o deus

Fonte: os autores (2025).

As Dionísias Rurais, de origem camponesa, celebravam a fertilidade agrícola e social por meio de procissões fálicas, máscaras e cantos apotropaicos. As Lenéias, realizadas no santuário urbano de Lenaião, combinavam concursos dramáticos com celebrações possivelmente orgiásticas, reforçando a dimensão festiva e subversiva do culto.

As Dionísias Urbanas, ápice do calendário cívico, promoviam cortejos solenes, rituais de hospitalidade pública (como a acolhida da estátua do deus) e os concursos de tragédia e comédia, nos quais o teatro clássico grego se institucionalizou como forma de pedagogia política. Como observa Vernant (2000), essas festas acolhiam as ambivalências de Dioniso na própria arena da razão cívica — tensionando, sem eliminar, o excesso.

As Anthestérias, por sua vez, realizavam-se em três dias de primavera. No primeiro (*Pithoigia*), abriam-se os tonéis do vinho novo; no segundo (*Khóes*), realizava-se a competição ritual de ingestão de vinho e o sacrifício do touro; no terceiro (*Chytroi*), consagrado aos mortos, ofereciam-se alimentos aos ancestrais, encerrando-se os rituais com a expulsão dos espíritos. Segundo Brandão, esse estado de embriaguez sagrada antecipava a vida no além, constituindo verdadeira experiência de *ekstasis*.

Essas festas reuniam elementos centrais do culto dionísico — vinho, embriaguez, erotismo, sacrifício, morte e comunhão —, configurando um espaço simbólico onde o corpo e a cidade eram atravessados pelo divino. Nesse contexto, Dioniso aproxima-se de *Zeus Xenios*, protetor da hospitalidade. Na leitura proposta por Vernant (2000) e Parker (2005), acolher Dioniso era tanto receber um deus estrangeiro como aceitar a irrupção do Outro na ordem da pólis.

Em *A Morte nos Olhos*, Vernant mostra que Dioniso simboliza a transgressão radical, o estranho que obriga a cidade a confrontar suas margens. Parker, por sua vez, evidencia como a lógica da xenía estende-se ao divino, fazendo do acolhimento uma exigência simbólica e política. Recusar Dioniso significava recusar a alteridade — e era, portanto, punível, como Eurípides dramatiza em *As Bacantes*, de Eurípides³.

As festas dionisiacas encarnavam essa tensão fundamental: se, por um lado, permitiam a subversão ritual — com procissões, danças, vinho e erotismo —, por outro reafirmavam a necessidade de hospedar o sagrado. O acolhimento de Dioniso era, portanto, uma prática política de abertura ao outro, ao êxtase, ao imprevisível. Assim como Zeus exigia portas abertas ao estrangeiro, Dioniso exigia corpos abertos à vertigem. Recusá-lo era recusar a vida em sua potência transgressora.

No processo de consolidação da pólis, a ética da *sophrosýne* — moderação, razão, autocontrole — torna-se doutrina dominante. Apolo, símbolo da ordem, impõe-se como contraponto disciplinador. A tragédia, nascida dos ritos dionisiacos, é domesticada como instrumento pedagógico. De acordo com Vernant e Vidal-Naquet (1988), essa arte, antes embriagada, torna-se apolínea: dramatiza os perigos da *hybris*, os limites do desejo, os dilemas da justiça.

Segundo Loraux (2001), o teatro passa a ser o espaço onde a pólis reflete sobre sua divisão entre razão e paixão, Apolo e Dioniso. O *homo dionysiacus* representa, nesse cenário, o risco da dissolução da ordem: aquele que não respeita o *métron*. Para ser aceito no *sympósion*, Dioniso precisava ser domesticado — ou seja, revestido de Apolo.

Quadro 2 – Dionisio vs. Apolo

Aspecto	Dioniso	Apolo
Representação	Êxtase, desmedida, embriaguez	Medida, razão, moderação
Espaço simbólico	Ritos populares, montanhas, teatro	Templos, oráculos, <i>sympósia</i>
Relação com o vinho	Possessão, transe, comunhão	Controle, diluição, pedagogia moral
Afeto dominante	Delírio, paixão	Clareza, equilíbrio
Figura social	Mulheres, escravos, marginais	Cidadãos, filósofos, aristocracia

Fonte: os autores (2025).

³ Em *As Bacantes*, Eurípides narra a vingança de Dioniso contra Tebas por não reconhecer sua divindade. Disfarçado, o deus leva as mulheres da cidade ao êxtase nas montanhas. Penteu, rei incrédulo, tenta reprimi-lo e acaba despedaçado por sua própria mãe em transe. A tragédia expõe a tensão entre razão e desmedida, mostrando as consequências de negar o sagrado e o outro. (Euripedes, 2004).

Essa oposição simbólica (Quadro 2) estrutura o embate entre êxtase e razão, entre acolhimento e exclusão, entre desordem e norma. A entrada tardia de Dioniso na pólis não é, portanto, mero dado histórico, mas sintoma de uma disputa simbólica profunda: a tentativa da razão política de conter, sem suprimir, o sagrado da desmedida.

A domesticação de Dioniso na tragédia e no ritual revela a tensão constitutiva da cultura grega antiga: conter o indomável pela norma, absorver o delírio por meio da pedagogia. Mas, como fermento, o vinho resiste. É justamente nessa brecha — entre o interdito e o êxtase, entre a norma e a transgressão — que o vinho age como signo de alteridade, de saber e de desejo. Sua hospitalidade não é racional: é vertiginosa, sensorial e espiritual.

4 Os *sympósia* gregos: entre medida, embriaguez e formação moral

Diferentemente dos ritos dionisíacos, marcados pela embriaguez extática e pela participação popular, os banquetes gregos (*sympósia*) assumiam um caráter aristocrático, cívico e altamente regulado. Tratava-se de banquetes ritualizados compostos por três momentos principais: a chegada dos participantes (*kómos*), a refeição (*deipnon*) e, por fim, o consumo cerimonial do vinho, propriamente dito *sympósion*. Essa última etapa era marcada por poesia, debates filosóficos, competições, música, danças, jogos, acrobacias e perfumes — práticas que configuravam o banquete como um espaço central de sociabilidade e formação moral dos cidadãos.

Mais do que reuniões recreativas, os *sympósia* eram concebidos como verdadeiros centros de educação cívica, onde se cultivava o exercício do pensamento, a modulação das emoções e o domínio de si. Como afirma Carneiro (2010, p. 36), esses encontros funcionavam como "um centro de educação do caráter, de debate das ideias políticas e filosóficas e de exercício da expressão pública das emoções de forma controlada". A embriaguez, nesse contexto, não era banida, mas modulada como parte de uma pedagogia da *sofrosýne* — a virtude da medida.

O controle da bebida cabia ao *symposiarca*, figura encarregada de decidir a proporção entre vinho e água nas crateras. Os gregos, diferentemente de outros povos, não bebiam vinho puro — exceto em circunstâncias excepcionais — e consideravam essa prática um traço de civilização. A mistura em proporções específicas funcionava como distinção cultural frente aos "bárbaros", associados ao excesso: "a cratera, onde se põe água e vinho em igual medida, é uma particularidade helênica [...] essa mistura era, para eles, uma maneira de se distinguir do mundo bárbaro" (Vetta, 2015, p. 73).

Ainda assim, o descontrole não era ausente. A ingestão de vinho puro ocorria em práticas paralelas, envolvendo competições e rituais que celebravam o *akratopótes* — herói que bebia sem diluir — como símbolo do transbordamento da medida. O ato de "virar" uma taça inteira sem respirar podia ser imposto como punição ou celebrado como façanha, revelando a ambivalência da embriaguez no imaginário helênico.

O vinho, nessa lógica, tornou-se um emblema da civilização: seu uso comedido era signo de superioridade moral e distinção social. Ser capaz de beber com autocontrole era demonstrar

domínio de si e pertencimento ao *ethos* cívico. Ao mesmo tempo, a referência ao Outro — o cita, o persa, o egípcio — permitia a construção simbólica da identidade helênica por contraste. Como nota Heródoto, “beber como um cita” era sinônimo de descontrole, e a prática de diluir o vinho reafirmava a superioridade grega. O próprio comportamento diante do vinho podia funcionar como critério de julgamento moral, inclusive na escolha de genros e aliados políticos — pois *in vino veritas*⁴.

Ainda que Dioniso fosse o deus do vinho, os *sympósia* não lhe eram inteiramente dedicados. Invocavam-se também Zeus, Apolo e outras divindades locais, conforme o contexto. A cerimônia incluía libações (*spondai*), juramentos (*synomosía*) e o estabelecimento de alianças (*hetairía*), sempre sob a égide de valores como *hesychía* (tranquilidade) e *euphrosýne* (alegria serena). A convivialidade era cuidadosamente encenada: beber junto era também estabelecer vínculos, mediar afetos, reforçar pertencimentos.

No entanto, ao final dos rituais, a ordem simbólica podia ceder lugar à desordem prazerosa: discursos exaltados, poesia improvisada, jogos eróticos e práticas sexuais não eram incomuns. Embora majoritariamente frequentados por homens da elite, os *sympósia* incluíam presenças femininas marginais — como as *hetairas*⁵ —, cuja atuação simbólica desafiava os papéis tradicionais atribuídos às mulheres na pólis.

O excesso, quando controlado, era interpretado como sinal de civilização. Grandes poetas eram também grandes bebedores — e o vinho, longe de ser apenas vício, era associado à criatividade, à inspiração e ao refinamento. Como escreve Fernandes (2004, p. 160), “através dessas regras, os homens superiores diferenciavam-se tanto dos *kakói*, os homens comuns imersos nos desregramentos dionisíacos, quanto dos ‘bárbaros’ (não gregos), que bebiam de forma selvagem, ignorando as sutilezas cerimoniais”.

O vinho possuía ainda uma dimensão terapêutica. A medicina hipocrática o valorizava por suas propriedades salutaras, preferindo-o à água, considerada impura. A prática da diluição — além de distinção simbólica — podia funcionar como medida profilática. Hipócrates incluía o vinho nas dietas, alinhando-o ao equilíbrio humoral. Galeno, mais tarde, associaria a insaciabilidade à desordem espiritual, vinculando embriaguez, gula e desejo ao descontrole das paixões da alma.

O symposiarca encarnava a razão vigilante: cabia a ele garantir que o vinho não rompesse o *métron*. O controle simbólico da bebida representava o domínio da natureza pelo espírito, a vitória da moderação sobre o excesso — valores fundamentais para a pedagogia moral da pólis.

Nos diálogos platônicos, o *sympósion* torna-se laboratório da filosofia. Sócrates, sempre sóbrio, contrasta com Alcebiades, vulnerável à embriaguez. Em Platão, o vinho oscila entre

⁴ *In vino veritas* é um provérbio latino cuja tradução é “há verdade no vinho”. Popularizado na obra *Adagia* de Erasmo de Rotterdam, o adágio remonta ao poeta grego Alceu (século VI a.C.), que já associava o vinho à revelação de verdades ocultas. A expressão tornou-se corrente em diversas línguas, sustentando a ideia de que, sob o efeito do vinho, a censura se suspende e a verdade emerge. (Ayto, 2021).

⁵ Na Grécia antiga, as *hetairas* eram mulheres que, diferentemente das esposas e concubinas, participavam da vida pública masculina, sobretudo nos *sympósia*, como companheiras, artistas e interlocutoras. Seu papel simbólico era ambíguo: ao mesmo tempo marginais e cultas, elas desafiavam os papéis sociais femininos tradicionais ao atuar em espaços de sociabilidade e prazer reservados aos homens. (Vernant, 1992).

inspiração e teste ético: não se condena seu uso, mas se exalta a capacidade de manter o autocontrole mesmo sob efeito da bebida. “O abuso não impede o uso”, diria o provérbio latino (*abusus non tollit usum*).

Aristóteles, por sua vez, eleva a temperança à condição de virtude moral: um ponto de equilíbrio entre o excesso e a insensibilidade. Em sua *Ética a Nicômaco*, afirma que “a temperança e a coragem são destruídas pelo excesso e pela falta” (Aristóteles, 2009, Livro II, cap. 2, 1104a–1104b). Beber em excesso era vício; abster-se completamente, rusticidade. O bom bebedor era aquele que sabia dosar desejo e razão.

A partilha do vinho, enfim, possuía valor ritual: aceitar a taça era aceitar o vínculo. Recusá-la podia significar desconfiança ou hostilidade, rompendo os códigos da hospitalidade (*xenía*). A bebida, mais do que um líquido, era uma promessa: de paz, de comunhão, de pertencimento.

O *sympósion*, nesse sentido, simboliza a tentativa helênica de domesticar o sagrado dionisíaco pela razão apolínea — de transformar a embriaguez em forma, o corpo em civismo, o prazer em pedagogia. Diferente da lógica moderna da saúde, que isola o sujeito e medicaliza o risco, os gregos compreendiam o ato de beber como um exercício coletivo de saber, convivência e medida. O corpo, ali, era relacional: sentia junto, aprendia junto, celebrava junto.

5 Vinho, espiritualidade e imaginação mística na idade média

Na tradição cristã medieval, o vinho adquire um novo estatuto simbólico. Deixa de ser apenas a substância associada ao êxtase e à desmedida dionisíaca, ou à medida apolínea dos *sympósia* gregos, para tornar-se, no coração da liturgia cristã, o sangue de Cristo — presença real e sacramental do divino. No ritual da eucaristia, o vinho rememora o sacrifício, mas, também, o atualiza: por meio da transubstanciação, transforma-se em veículo de comunhão, elo entre carne e espírito, tempo e eternidade.

A partir das contribuições de Ariès (1989), Brown (1981) e Candau (2002), pode-se afirmar que o vinho se consolidou como substância sacramental e sensível, capaz de articular a memória dos mortos, evocar presenças espirituais e operar como mediação entre corpo e transcendência. Essa função se expressava tanto na liturgia oficial quanto nas práticas devocionais populares, onde antigos banquetes funerários foram cristianizados, transformando-se em formas de sociabilidade espiritual. Segundo Brown (1981, p. 7), os santos “eram mortos que permaneciam socialmente ativos”, cuja presença se atualizava por relíquias, túmulos e festividades.

Esses rituais — realizados em datas como o nono dia, o trigésimo ou o aniversário da morte — transformavam a mesa em altar e o vinho em canal de presença, manutenção do vínculo entre vivos e mortos. O gesto de oferecer o vinho era também um gesto de memória e hospitalidade espiritual.

Esse padrão simbólico ecoa também no Brasil colonial. Laura de Mello e Souza (1986) observa como práticas religiosas populares mesclavam alimentos e bebidas a formas de mediação com o mundo espiritual. Mesmo quando o vinho não era central, a refeição partilhada operava

como vínculo entre fé, corpo e memória — um gesto de acolhimento do ausente. Como mostra Rubens Panegassi (2010), os cronistas portugueses reinterpretaram o cauim indígena como “vinho da terra”, e a mandioca como “pão da terra”, adaptando alimentos nativos à lógica sacramental cristã. Nessa leitura, o cauim — bebida fermentada de mandioca — assume papel simbólico análogo ao vinho, funcionando como tradução sensível de gestos litúrgicos.

A literatura hagiográfica⁶ está repleta de episódios em que o vinho se torna veículo de êxtase, cura ou milagre: é vertido sobre relíquias, ingerido como sangue de Cristo ou associado a transes místicos. Segundo Caroline Walker Bynum (1987), muitas mulheres medievais vivenciavam o vinho — e outros alimentos — como instrumentos de revelação e êxtase corporal. O corpo feminino, nesses relatos, é mobilizado como canal de comunhão intensa com o sagrado. O vinho aparece como substância de incorporação da graça, da dor e da revelação.

Joël Candau (2002) nos lembra que a memória coletiva se manifesta de forma sensível e performativa nos rituais alimentares, nos quais corpo e sentidos inscrevem experiências que perpetuam a presença dos ausentes. O vinho, nesse contexto, atua como vetor de inscrição da presença e do tempo — conecta, consagra, lembra. Ao operar como elo entre passado e presente, o vinho ativa uma hospitalidade simbólica que acolhe os vivos, os mortos e o divino.

Nesse sentido, o vinho mantém sua ambiguidade: alimento e sacramento, prazer e dor, carne e espírito. A embriaguez torna-se graça; o delírio, visão beatífica. Mas o corpo permanece como lugar de travessia. O sabor, o rubor, a vertigem não são negados: são ressignificados como vias de acesso ao divino. Em um mundo em que os sentidos eram portas para o espiritual, o vinho tornava-se um canal privilegiado para sentir o transcendente — não por recusa ao corpo, mas por sua ativação cerimonial.

Nos rituais fúnebres, essa lógica se aprofunda: os vivos oferecem vinho aos mortos, partilhando memória, presença e desejo de comunhão. O vinho, nesse contexto, atua como relíquia viva — sangue, lágrima, testemunho — reinscrevendo-se como elemento de travessia entre mundos. A Igreja regula sua forma, mas não extingue seu poder simbólico.

Tais práticas de partilha, mediadas pelo vinho, podem ser lidas como formas ritualizadas de hospitalidade espiritual. Trata-se de uma hospitalidade que não se restringe ao presente visível, mas que se estende, para além, ou seja, aos mortos, aos santos, aos ausentes. A mesa, em tais contextos, transforma-se em espaço de acolhimento transhistórico, no qual alimento e bebida constroem pontes entre tempos e existências.

De acordo com Derrida (2003), a hospitalidade radical implica abertura ao outro — mesmo àquele que não pode responder. Beber do cálice comum era, assim, um gesto de confiança, de recepção do invisível, de reconhecimento do laço. Em oposição aos modelos modernos de saúde pública — que individualizam e patologizam o excesso —, os rituais medievais afirmavam a potência do coletivo. A experiência da embriaguez — agora reconfigurada como graça — seguia sendo uma experiência partilhada: celebração, memória e vínculo.

⁶ O termo “hagiográfico” refere-se originalmente à escrita da vida dos santos cristãos (*hágios* = *santo*, em grego), caracterizada por idealização e exaltação moral. Em sentido ampliado, designa qualquer narrativa que apresente personagens de forma excessivamente reverente, apagando contradições e ambivalências. (Le Goff, 1994).

6 O vinho entre extensão e intensidades: corpo, saberes e hospitalidade

Até aqui, analisamos o mito de Dioniso e sua ressignificação nas práticas simbólicas da Antiguidade greco-romana, a pedagogia da medida nos *sympósia* clássicos e a liturgia cristã medieval, onde o vinho se transforma em substância sacramental. Em todas essas experiências, o corpo e o vinho aparecem como instrumentos de mediação com o sagrado e com o outro.

Nesta última parte, voltamo-nos à contemporaneidade, explorando os usos sociais e simbólicos das **drogas** — com destaque para o vinho — e refletindo sobre sua regulação ética, normativa e simbólica em campos como a Nutrição, a saúde pública e a educação. Usamos aqui deliberadamente o termo “drogas”, e não a expressão técnica “substâncias psicoativas”, por entender que ele carrega uma espessura simbólica fundamental. Conforme argumentam Eduardo Vianna Vargas (2001) e Gilberta Acselrad (2005), “droga” não designa apenas uma categoria médica ou farmacológica, mas um construto social atravessado por discursos morais, jurídicos e culturais. O que se define como droga — ou como alimento, ou como remédio — depende do contexto simbólico e do regime de saber que o enuncia. Manter esse vocabulário em circulação crítica, portanto, é uma forma de denunciar as disputas que historicamente enquadraram o vinho ora como sacramento, ora como veneno, ora como substância proibida ou perigosa.

O termo “êbrio” deriva do latim *ebrius*, e remonta ao grego *brýo*, que possui múltiplos significados: brotar, abundar, ferver, crescer, embriagar — sempre evocando uma força que irrompe, transborda e altera. Já o vocábulo grego *ékstasis* designa o deslocamento, a saída de si, a mudança de estado ou condição; por extensão, associa-se à renúncia, à evitação e ao abandono. A palavra “transe”, por fim, tem origem no latim *transire*, que significa “ir além”, “trespassar”, “atravessar”, mas também “morrer”. Elaboramos um quadro (Quadro 3) para melhor sintetizar o assunto, incluindo significados para *Métron* e *Sympósion*.

Quadro 3 – Dionisio vs. Apolo

Termo	Origem etimológica	Sentido simbólico
<i>Ébrio</i>	Latim <i>ebrius</i> < Gr. <i>brýo</i>)	Ferver, crescer, transbordar
<i>Ékstasis</i>	Grego <i>ek-stasis</i>	Sair de si, deslocamento, transe
<i>Transe</i>	Latim <i>transire</i>	Ir além, atravessar, morrer
<i>Métron</i>	Grego <i>μέτρον</i>	Medida, moderação
<i>Sympósion</i>	Grego <i>συμπόσιον</i>	Beber junto, socialização, educação

Fonte: os autores (2025).

Segundo Eduardo Vianna Vargas (2001), os diferentes sentidos atribuídos às drogas nas línguas e culturas mostram sua ambiguidade fundamental: são simultaneamente substâncias e juízos morais. Porém, o que as define é sua relação com o corpo: todas exigem incorporação, interação com a sensibilidade, a vitalidade e a percepção. São, portanto, experiências mediadas pela carne, pela presença e pelo contato.

Essas substâncias ativam potências entre corpo e mente, matéria e espírito, saúde e risco — zonas intersticiais que desafiam o dualismo moderno. O desafio não é suplantar corpo pela mente, ou vice-versa, mas dissolver os polos rígidos e pensar os atravessamentos. Como propõe Vargas, trata-se de habitar o entre — investigar os limiares, as bordas móveis, os modos de relação que se constroem nessas zonas cinzentas.

A medicina moderna, sob a lógica extensiva da vida, propôs uma racionalidade universal de preservação, pautada na longevidade como valor absoluto. Essa concepção silencia modos alternativos de existência baseados na intensidade — modos que valorizam a experiência, o prazer, a comunhão sensível, mesmo que efêmera. O vinho, nesse cenário, passa a ser medicalizado: avaliado por seus riscos, mensurado por calorias, controlado por tabelas. Reduz-se sua complexidade histórica, social e simbólica a um dado técnico ou a uma substância perigosa.

Para evitar a armadilha de novas dicotomias — entre razão e embriaguez, moderação e excesso, saúde e desvio — é necessário evitar tanto a leitura racionalista da extensão quanto a romantização da intensidade. Como alerta Vargas (2001, p. 559), “os modos de engajamento com o mundo variam, e não se distribuem igualmente entre os grupos sociais”. O consumo de substâncias psicoativas, como o vinho, expressa formas distintas de viver, de sentir e de se vincular. São modos de existência que não se reduzem à escolha individual, mas se dão na relação: com os outros, com o ambiente, com a memória.

Nesse sentido, a hospitalidade aparece como chave ética. Acolher o outro é também acolher sua diferença sensível — seus modos de sentir, suas relações com o corpo, com a fé, com a substância. A hospitalidade, aqui, não seria somente moral, diferentemente, soma-se ao sensorial, espiritual e político. Trata-se de reconhecer que os corpos que se alteram, se alegram ou se transformam com o vinho não são menos dignos de escuta — mas portadores de outras formas de saber e estar no mundo.

Ademais, grande parte do consumo de substâncias psicoativas é recreativo, atravessado por sociabilidades e afetos. Isso não exclui os riscos: o uso abusivo de álcool é um dos maiores problemas de saúde pública no Brasil. Mas o combate ao abuso não deve se fazer pela negação do tema. Como defende Gilberta Acselrad (2005; 2014; 2015), a educação para a autonomia passa pela escuta, pelo debate, pela reconstrução do vínculo entre conhecimento e sensibilidade.

Falar sobre o vinho, sobre sua história, suas formas e seus efeitos, é também uma forma de cuidado — não repressivo, mas compreensivo. Como mostrou este ensaio, o vinho foi êxtase, ensino, sacramento e memória. Resta agora, à Gastronomia, o desafio de continuar esse trabalho de escuta e de tradução simbólica, para que se possa beber não apenas com moderação, mas com consciência histórica, poética e relacional.

Se o vinho, ao longo da história, mediou relações entre alteridade, sacralidade e corpo, sua ressignificação contemporânea revela novas camadas de controle e classificação. Sob a chancela da patrimonialização (como na dieta mediterrânea) e da ciência nutricional, o vinho é reposicionado como alimento funcional — uma substância que, medida em calorias, antioxidantes e índices glicêmicos, passa a integrar uma lógica biopolítica centrada na saúde, na performance e no risco. Nesse processo, esvazia-se parte de sua potência simbólica, festiva e relacional, colocando em xeque a própria noção de hospitalidade como abertura ao outro. Em contraste com as práticas antigas de partilha e excesso ritualizado, a contemporaneidade tende a domesticar o vinho, disciplinando seus usos em nome da moderação, da longevidade e da distinção.

Ao trazer à tona essas tensões históricas, o presente ensaio propõe que a hospitalidade — entendida como prática simbólica, relacional e política — pode ainda operar como contracorrente crítica à lógica da funcionalidade. Retomar o vinho como mediador entre corpo, rito e alteridade é, portanto, também uma forma de interrogar os sentidos contemporâneos do comer, beber e viver juntos.

7 Considerações finais

Este ensaio percorreu os sentidos históricos, simbólicos e espirituais do vinho na tradição ocidental, partindo da figura dionisíaca do excesso até sua integração nos *sympósia* gregos e posterior reinscrição no cristianismo medieval como substância sacramental. Em cada contexto, o vinho se associou a diferentes formas de hospitalidade ritual e simbólica — da acolhida extática dos cultos báquicos à moderação cívica dos banquetes helênicos, da mesa cristã que une vivos e mortos às partilhas sincréticas do Brasil colonial.

Mostramos como, ao longo do tempo, o vinho manteve-se como signo ambíguo e potente: mediador entre mundos e estados, entre corpo e espírito, entre prazer e norma. Como substância sensível e simbólica, o vinho se revelou também como expressão de hospitalidade: na acolhida do outro (seja humano ou divino), na partilha dos alimentos e das bebidas, nos ritos que criam pertencimento e atravessam fronteiras visíveis e invisíveis.

Na modernidade, entretanto, a embriaguez e o êxtase — outrora caminhos de acesso ao sagrado — são frequentemente recodificados como desvios ou riscos. Os saberes normativos da saúde, como a Nutrição, tendem a higienizar o prazer e a padronizar os corpos, reduzindo a complexidade simbólica do alimento a parâmetros quantitativos. Em contraste, campos como a Gastronomia e os estudos das substâncias psicoativas propõem outras formas de engajamento — mais abertas ao sensível, à diversidade das experiências e à intensidade das vivências corporais e espirituais

Ao confrontar a racionalidade extensiva da vida com outras éticas possíveis, sugerimos que o vinho — entre alimento e sacramento, entre veneno e remédio — desafia os limites entre controle e vertigem, pois entre Apolo e Dioniso, entre *métron* e *ékstasis*, emerge um campo de travessia no qual o corpo sente, transforma e é transformado.

De mais a mais, quando iluminamos essas passagens, defendemos uma abordagem que valorize a hospitalidade — em suas múltiplas expressões históricas, da *xenía* grega às práticas devocionais alimentares —, bem como os vínculos entre prazer, espiritualidade e alteridade. O vinho, nesse horizonte, não é apenas objeto de consumo, mas signo de mediação, veículo de experiência e escuta, a ser experimentado, como no passado, junto ao corpo coletivo, algo muito diferente do que se propõe na vivência contemporânea.

Entre hospitalidade e espiritualidade, o vinho revela-se como símbolo sensível de passagem — entre mundos, tempos e corpos. Reivindica-se, assim, uma ética da presença, do rito e da partilha: uma forma de acolher a vida em suas formas múltiplas, contraditórias e exuberantes.

Referências

- Acserlad, G. (2005). *Avessos do prazer: drogas, Aids e direitos humanos* (2ª ed., pp. 183-212). Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Acserlad, G. (Org.). (2014). O consumo do álcool no Brasil. *Série Cadernos FLACSO*, (12), 8-24. Disponível em <https://flacso.redelivre.org.br/files/2014/12/N12-GilbertaAcserlrad.pdf>
- Acserlad, G. (2015). *Quem tem medo de falar sobre drogas? Saber mais para se proteger* (pp. 15-30). Rio de Janeiro: FGV.
- Ariès, P. (1989). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Aristóteles. (2009). *Ética a Nicômaco* (A. P. Mesquita, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Ayto, J. (2021). *Oxford dictionary of word origins* (3rd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Boutaud, J. J. (2011). Comensalidade: compartilhar a mesa. In A. Montandon (Ed.), *O livro da hospitalidade: a acolhida do estrangeiro na história e nas culturas* (pp. 1213-1230). São Paulo: Senac.
- Brandão, J. de S. (1987). *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes. Disponível em: <https://bibliotecaonlinedahisfj.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/03/mitologia-grega-vol-1-junito-de-souza-brandc3a3o.pdf>
- Brown, P. (1981). *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bynum, C. W. (1987). *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkeley: University of California Press.
- Candau, J. (2002). Memórias y amnesias colectivas. In *Antropología de la memoria* (pp. 56-86). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Carneiro, H. (2010). *As bebidas alcoólicas: a embriaguez na história da cultura*. São Paulo: Contexto.
- Davidson, J. (1997). *Courtesans and fishcakes: the consuming passions of classical Athens*. London: HarperCollins.
- Daremborg, C., & Saglio, E. (1992). *Dicionário das antiguidades gregas e romanas*. São Paulo: Hemus.

- Derrida, J. (2003). *Da Hospitalidade: Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta.
- Detienne, M. (1998). *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Eurípides. (2004). *As bacantes* (M. da Gama Kury, Trad., 2. ed.). São Paulo: Jorge Zahar.
- Fernandes, E. L. (2004). *Embriaguez e cultura: um estudo antropológico sobre o beber e o embriagar-se*. Campinas: Autores Associados.
- Garrier, G. (2004). *Histoire sociale et culturelle du vin*. Paris: Larousse.
- Heródoto. (2013). *Histórias* (M. da Gama Kury, Trad.). Brasília: Editora da UnB.
- Le Goff, J. (1984) *A civilização do Ocidente medieval*. Lisboa: Estampa.
- Loraux, N. (2001). *A tragédia grega: ritual e discurso* (R. F. D'Aguiar, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Panegassi, R. A. (2013). O pão e o vinho da terra: alimentação e mediação cultural nas crônicas quinhentistas sobre o Novo Mundo. São Paulo: Alameda.
- Parker, R. (2005). *Polytheism and society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Pitte, J.-R. (2004). *O vinho e o divino*. São Paulo: Senac.
- Platão. (2004). *O banquete* (C. A. Nunes, Trad.). Belém: EDUFPA.
- Pseudo-Aristóteles. (1927). *Problems* (Vol. III, problema 5) (W. S. Hett, Trad.). Cambridge: Harvard University Press.
- Souza, L. de M. (1986). *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Standage, T. (2005). *História do mundo em seis copos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Vargas, E. V. (2001). *Entre a extensão e a intensidade: corporalidade, subjetivação e uso de drogas* (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.
- Vernant, J.-P., & Vidal-Naquet, P. (1988). *Mito e tragédia na Grécia antiga* (F. M. L. Moretto, Trad.). São Paulo: Perspectiva.
- Vernant, J.-P. (1992). *O universo, os deuses, os homens: narrativas dos mitos gregos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Vernant, J.-P. (2000). *A morte nos olhos: figuras do outro na Grécia antiga* (M. J. de Moraes, Trad.). São Paulo: UNESP.
- Vetta, T. (2015). Simposium e embriaguez na Grécia antiga. In J. R. Lopes (Org.), *Bebidas e civilizações: usos e significados culturais das bebidas alcoólicas* (pp. 65–80). Porto Alegre: Editora UFRGS.

SOBRE OS AUTORES

Myriam Melchior

Contribuições: conceituação, metodologia, investigação, redação e revisão.

E-mail: myriammelchior.gastronomia@nutricao.ufrj.br / ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0391-150X>

Renato Monteiro

Contribuições: conceituação, edição do primeiro original, curadoria de dados e revisão.

E-mail: renatomonteiro@nutricao.ufrj.br / ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8662-285X>

COMO CITAR

Melchior, M., & Monteiro, R. (2025). Do metrón ao êxtase: vinho, hospitalidade e corpo coletivo na tradição ocidental.

Revista Hospitalidade, 22, e1243. <https://doi.org/10.29147/revhosp.v22.1243>