

COLEÇÃO FILOSOFIA E TRADIÇÃO

ESTUDOS CLÁSSICOS

IV

PERCURSOS

GABRIELE CORNELLI
LUCIANO COUTINHO

Capítulo 10

Dioniso alcoviteiro: as tramas de Zagreu no discurso erótico¹⁵⁷

Pimp Dionysus: the wefts os Zagreus in the erotic speech

Marco Antônio Lima da Silva¹⁵⁸

Resumo: O mito associa a produção vinícola a Dioniso, deus do êxtase e do entusiasmo, que em sua infância descobriu a vinha e primeiro sorveu de seu ébrio sumo em companhia de vasto séquito de ninfas. Além das apresentações teatrais e das festas por ocasião da vindima, venerava-se intensamente o deus nos simpósios – eventos sociais que tinham um papel não apenas lúdico e de escapismo, como também educacional na pólis ateniense. Os *Symposiaká* de Plutarco, biógrafo e filósofo moralista grego da virada do século I para o século II da era cristã, são a reprodução de uma série de debates, reais ou fictícios, tidos à mesa, em simpósios, sobre assuntos variados, uns mais frívolos, outros mais sérios. Tais escritos integram-se, assim, no vasto grupo de obras de tema convivial que desde o século V a.C. surgiram e se perderam, com exceção das de Platão e Xenofonte. Almeja-se com o trabalho ora apresentado investigar nas obras simpóticas o caráter dionisiaco, presente no sorver do vinho, como facilitador do encontro amoroso e criador de condições favoráveis ao erotismo.

Palavras-chave: Dioniso; Eros; Vinho; Mito; Plutarco.

Abstract: The myth associates wine producing with Dionysus, god of rapture and enthusiasm, who in his youth discovered the vine and firstly sipped his inebriating juice in the company of a vast retinue of nymphs. Apart from theater performances and festivals during the grape harvest, the god was intensely worshipped in symposia: social events that had not only a fun and escapist, but also an educational function in the Athenian polis. The *Symposiaká* of Plutarch, Greek biographer and moralist philosopher from late century I to early century II of the Christian age, are a reproduction of a series of debates, real or fictional, at table, at symposia, on various topics, some frivolous, others more serious. Those writings integrate the large group of works of convivial theme, which since the fifth century BC emerged and disappeared, except for Plato's and Xenophon's. This study aims to investigate the Dionysiac character in the sympotic works, present in wine sipping, as a facilitator for the loving encounter and a creator of favorable conditions to eroticism.

Keywords: Dionysus, Eros; Wine; Myth; Plutarch.

157 Trabalho orientado pelo Prof. Dr. Delfim Leão, Universidade de Coimbra (UC).

158 Marco Antônio Lima da Silva é bacharel e professor licenciado em Letras: Português-Grego pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). É professor de Língua Portuguesa, Literatura e Escrita Criativa nos Ensinos Fundamental e Médio.

O deus plurivinhas

Desde a gênese mitológica, parece indissociável a ligação de Dioniso ao impulso erótico. Nascido de Zeus e de Sêmele, princesa tebana, escapou da morte após a intempérie de sua mãe: desejosa de vislumbrar o crônida em todo esplendor divino, incitada, assim, pela ciumenta Hera, pereceu diante da epifania do deus. Após a morte da princesa, Zeus salva Dioniso e, a fim de completar sua gestação e ocultá-lo, o introduz em sua coxa. Segundo Brandão, “a segunda gestação, tem um significado evidentemente sexual e matriarcal e atribui uma origem andrógina ao deus” (BRANDÃO, 1987, p. 122), resguardando, assim, a essência do feminino e do masculino.

O *eros* também está presente na origem do símbolo por excelência de Dioniso: o vinho. É por intermédio de Nonos (*Dionisiacas*, XV, 409), um autor alexandrino tardio, que conhecemos a fonte mítica do surgimento da uva e da disseminação da técnica da preparação do vinho. (NÓLIBOS, 2012, p. 247-248) Após a morte de seu primeiro amor, o jovem Ampelo, por causa do ciúme de Selene, Baco o transforma em videira. O mitólogo italiano Calasso recapitula:

Então Dioniso se refez. Quando a uva nascida do corpo de Ampelo ficou madura, Dioniso arrancou os primeiros cachos, espremeu-os suavemente entre as mãos, e olhou para os dedos manchados de vermelho. Pensava: o seu fim prova o esplendor de seu corpo. [...] Era exatamente isso que faltava à vida, que a vida esperava: a embriaguez (CALASSO, 1999, p. 26-27).

Infere-se, pois, que no proceder dionisíaco, seja no erotismo orgiástico ou na ebriedade do homem em Dioniso, em êxtase (BRANDÃO, 1987, p. 136), está presente a comunhão desse deus agrário com o amor. O deus do evoé, bem como aqueles que o cultuam (Eurípides. *As Bacantes*, vv. 725-8),¹⁵⁹ nunca foi uma divindade estática, mas em

159 . EURÍPEDES, 2003.

constante mutação de aspectos e lugares, um deus epidêmico, como afirma Detienne:

[...] Dioniso organiza o espaço em função de sua atividade ambulatória. É encontrado por toda parte, em nenhum lugar está em casa. Nem mesmo em um antro ou em um esconderijo na montanha, menos ainda à entrada de um santuário ou à luz de um templo urbano [...]. Há em Dioniso uma pulsão ‘epidêmica’ que o afasta dos outros deuses de epifanias regulares, programadas e sempre arrumadas segundo a ordem de culto das festas oficiais, e cada uma a seu tempo (DETIENNE, 1988, p. 14-15).

Dessa forma, o filho de Sêmele é sempre multifacetado. Com sua capacidade de liberar interditos, sempre fora uma ameaça à comediada crença divina olímpica que perdurava na pólis. Tal fato decorre por Dioniso, dentre os deuses, apresentar a maior pluralidade de caráter e de aspectos da personalidade, todos revestidos de suas respectivas máscaras. “Máscaras atemporais, mas metamorfoseantes no espaço em que o deus se encontra, sempre objetivando demonstrar ou conseguir alguma coisa” (FORTUNA, 2005, p. 55).

No intuito de estabelecer conexões que elenquem Dioniso como uma divindade amorosa, almeja-se, com esta explanação, proceder a uma iniciação à maneira de seus Mistérios do entendimento das etapas do *eros dionisíaco*. Assim, entre as inúmeras atribuições do deus, pretende-se evidenciar seu papel de facilitador do intercurso amoroso por meio da loquacidade gerada ao sabor do vinho.

1. Metáfora dionisíaca

É necessário explicitar, primeiramente, a ferramenta interpretativa na qual transcorrerão as linhas desta explanação. Excetuando algumas obras literárias, entende-se a relação entre vinho e Dioniso ou, em outros casos, entre o amor e Eros/Afrodite, pelo viés metafórico no sentido que Aristóteles atesta na *Poética*. Enquanto elemento essen-

cial, o nome é objeto de uma transformação ou uma deslocação de um nome para outro. Esse movimento de transposição implica, necessariamente, um desvio ao uso corriqueiro do nome próprio e pressupõe, de maneira simultânea, um empréstimo a outro nome, cujo significado será atribuído ao primeiro. Assim a “metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, por via da analogia” (Aristóteles, *Poética*, 147b).¹⁶⁰ O próprio estagirita exemplifica por meio das divindades a forma de como entende tal procedimento poético:

E algumas vezes o poeta junta-se ao termo ao qual se refere a palavra substituída pela metáfora. Por exemplo a ‘urna’ está para ‘Dioniso’, como o ‘escudo’ é para ‘Ares’, e assim se dirá da urna o ‘escudo de Dioniso’ e o escudo, a ‘urna de Ares’ (Aristóteles, *Poética*, 147b).

Quando a interpretação textual de tal relação metafórica não puder ser estabelecida precisamente, como nas epopeias homéricas, considerar-se-á como elementos distintos o vinho e o deus, investigando os possíveis pontos de contato. Nos demais casos, como em alguns contextos antigos, nos autores clássicos, no helenismo grego ou tardio, fundamentar-se-á que a causa é o efeito e o efeito é a causa. No caso de Dioniso, o vinho será o deus e o deus será o vinho.

2. Lógos eleutério

São escassas as referências a Dioniso na epopeia homérica. Se por um lado as narrativas poéticas da ira de Aquiles e das desventuras do regresso de Odisseu parecem evocar uma sociedade micênica, em que o *métron* ultrapassado ou seguido à risca perpassa os atos dos homens e dos deuses, por outro, deixa à margem esse deus agrário desmedido. Isso se dá, segundo Vernant, porque “o universo religioso de Homero não é dos tempos passados” (VERNANT, 2006, p. 38-39),.

¹⁶⁰ ARISTÓTELES, 1991.

Mesmo que o panteão grego figurado nas tabuinhas com escrita Linear B de Cnossos e Pilos já atestasse a presença de Dioniso, seu caráter libertador proporcionava “uma experiência sobrenatural estranha e até, sob vários aspectos, oposta ao espírito do culto oficial” (VERNANT, 2006, p. 71). E, por isso, inicialmente Ihe foi negado o acolhimento na cidade.

Todavia, o vinho, metonímia por excelência de Dioniso, já se encontra registrada fortemente nos diversos contextos simpóticos da *Odisseia*, mesmo que a bebida não tenha relação direta com o deus em Homero. Ao colocar o porqueiro Eumeu à prova, Odisseu conta uma história a fim de testar os limites da hospitalidade de seu valoroso servo. Justifica-se dizendo: “É o vinho. Tocado por ele até o mais sisudo solta a língua, canta, ri, dança, faz loucuras, fala coisas que não deveria dizer” (Homero, *Odisséia*, XIV, vv. 364-6).¹⁶¹ Logo, Homero evidencia que uma das nuances do poder do vinho e, por extensão, mais tarde no período clássico, de Dioniso, é o de provocar a eloquência.

O contexto simpótico torna-se a ocasião propícia para exercitar o *lógos* liberto de interditos que o deus do evoé engendra. Em *O banquete* de Platão, por exemplo, os debates giram em torno do proceder erótico, em casa de Agatão, provavelmente entre 384 e 369 a.C. Logo no início do diálogo, o filósofo se apresenta humilde e ciente de sua ignorância, mas Agatão, o simposiarca, responde que a sabedoria seria medida tendo “Dioniso por juiz” (Platão, *Banquete*. 175a).¹⁶² Tal afirmação abarca não apenas o caráter do deus como patrono do festim, mas também o fato de o vinho permear o debate que se sucederia.

Ser um comensal acarretava participar do *pótos*, parte do simpósio destinada à degustação do vinho e a discussões de temas variados. Logo, era execrável abster-se da bebida, pois denotava péssima relação

161 HOMERO, 2007.

162 PLATÃO, 1983.

de *philia* com os demais convivas. No entanto, o papel do sumo dinonisiaco nos simpósios de Plutarco,¹⁶³ biógrafo e filósofo moralista grego, além de ser essencial em um banquete, era de catalisar o debate:

Na realidade, um conviva não vem apenas partilhar a carne, o vinho e a sobremesa, mas também as palavras, o divertimento e a amabilidade que redonda em simpatia. [...] Em verdade, por efeito do vinho, a conversa transporta e transmite do corpo para o espírito o que humaniza e molda o carácter; caso contrário, circulando livremente pelo corpo, ele nada mais proporciona do que a plena satisfação dos seus apetites (Plutarco, *Symposiaká*, 660b).

Nos *Symposiaká*, em conversas à mesa sobre os mais diversos assuntos filosóficos ou prosaicos sob o signo do poder desinibidor do vinho, o biógrafo parece compor um retrato do espaço burlesco e filosófico desses encontros. A bebida dionisiaca, primeiramente, induz o falar que, por sua vez, engendra conhecer o outro e a própria reflexão de mundo:

[...] o vinho é loquaz e produtor de muitas conversas. De facto, não é possível conhecer os que comem e bebem em silêncio. Mas, porque o beber induz o tagarelar e na tagarelice se descobre e põe a nu muitas coisas que de outro modo ficariam escondidas, o beber em conjunto proporciona o conhecimento mútuo (Plutarco, *Symposiaká*, 645a).

O vinho, ao dissipar as diferenças e promover a concórdia, suscitava debates calorosos. Era uma forma de praticar “a capacidade de encontrar argumentos”, um exercício dialético já mencionado em Aristóteles (Aristóteles, *Top.* 159a-161a).¹⁶⁴ Mas Plutarco questiona a validade de um pensar filosófico durante o *pótos*: seria o momento destinado à bebida, como também da saudável *philia*, propício à reflexão esmerada? No início dos *Simposiaká*, acerca do costume bárbaro

163 No que concerne aos *Symposiaká*, utilizar-se-á a tradução coordenada por José Ribeiro Ferreira dos Livros I-IV cujos tradutores são, respectivamente, Carlos de Jesus, José Luis Brandão, Martinho Soares, Rodolfo Lopes.

164 ARISTÓTELES, ^a1987.

de não misturar vinho e filosofia, o biógrafo apresenta uma justificativa com ecos claramente homéricos:

Mas, se Diónisos é o Libertador e o Salvador de tudo, e em especial solta os freios da língua e dá liberdade total à fala, considero despropositado e nada inteligente privar das melhores discussões um momento tão fértil e manter afastada a Filosofia durante as alturas em que procuramos conclusões sobre as questões relacionadas com os banquetes, e qual será a virtude do conviva e que uso fazer do vinho, como se a Filosofia não tivesse a capacidade de confirmar aquilo que ensina pelo uso da palavra (Plutarco, *Symposiaká*, 613b-c).

Se por um lado Plutarco se inspira em “Aristóteles em aspectos que considera autênticos, sobretudo no que respeita aos temas, em muitos dos passos em que o menciona é para o ampliar, para o contestar, muito raramente para lhe dar razão”,¹⁶⁵ por outro recorre ao pensamento platônico para explicar o processo loquaz instaurado pelo vinho. Ele circula pelo corpo juntamente com o *lógos* enquanto racionalidade até a alma, com o intuito de estimular o intelecto (o *nous*) e, assim, produzir um segundo tipo de *lógos*: o discurso racional:

Deste modo, gera-se a filantropia (um dos principais critérios éticos) e são fortalecidos os laços de amizade entre os convivas (660B) – que é afinal o propósito de qualquer banquete. Se, em vez disso, o vinho circular errante (660C: *πλανώμενος*) pelo corpo sem a mediação do *logos*, não produzirá nada senão saciedade (660C: *πλησμονῆς*) – isto é, uma mera manifestação sensorial produzida somente na dimensão corporal, sem quaisquer pretensões de modelação de carácter (LOPES, 2010, p. 67).

Assim, o vinho não se prestava somente ao hedonismo e à saciedade, mas também à eloquência, a qual poderia assumir um aspecto filosófico como também trazer à tona máximas, anedotas e todo tipo de discussão variada. No entanto, era necessário que não ocorresse desmedida alcóolica a fim de prolongar os debates em torno da

165 PLUTARCO, 2008, p. 12.

mesa. Portanto, era de suma importância a delimitação do simposiarca e o comum acordo dos convivas sobre o abrandamento da beberagem dionisíaca e sua distribuição no *pótos*. Segundo a tradução de Delfim Leão, na introdução de “O banquete dos sete sábios”, era o vinho que:

[...] aproximava os convivas, da mesma forma que o espaço relativamente limitado da sala de jantar e o facto de se encontrarem reclinados ajudavam a concentrar as atenções dos comensais. Por isso, era fundamental que o vinho fosse misturado com água, a fim de permitir o prolongamento da conversa e da diversão, sem que o convívio descambasse em excessos, colocando em risco a harmonia do encontro (PLUTARCO, 2008b, p. 26).

Anterior a Plutarco, a obra simpótica xenofonteana no século V a.C. já registrava os riscos da imoderação alcóolica no que se refere a turvar o festim filosófico e a loquacidade dos comensais. O prosador ático explica na fala socrática, por intermédio de uma metáfora, a justa medida para que, em uma festa regada ao vinho, os convivas profiram belos discursos:

[...] o vinho adormece as penas das almas dos homens, como faz a mandrágora com as pessoas, mas também desperta as alegrias como o azeite faz com o lume. Contudo, parece-me que ao corpo humano acontece o mesmo que acontece às plantas na terra; essas, quando a divindade as rega em excesso, não conseguem erguer-se, nem se deixam penetrar pelas brisas, mas, quando bebem só o que querem, crescem muito direitas, florescem e dão fruto. Passa-se o mesmo conosco, se emborcarmos uma enorme quantidade de bebidas, rapidamente nos falharão os corpos e as mentes e não poderemos mais nem respirar, quanto mais falar. Pelo contrário, se os criados nos forem brindando aos poucos com pequenas copas, para usar eu também palavras como as do Górgias, não chegaremos a embebedarmo-nos dominados pelo vinho, mas persuadidos por ele havemos de chegar à maior das alegrias (Xenofonte, *Banquete*, II, 24-26).

Infere-se que, desde a época clássica, o vinho era um lubrificante social, pois facilitava o *lógos*. Quando na questão primeva do Livro I dos *Simposiaká* Plutarco denomina Dioniso “libertador”, ele remete ao termo *eleuthereus*, que, em seu cerne semântico, resguarda a liberdade. Tal epíteto, primeiramente, lembra o rito executado durante as Grandes Dionísias, festivais em honra ao deus e impulsionados no governo de Pisístrato, que consistiam em uma reconstituição do advento do deus desde *Eleutherai*, na Beócia, até a Ática. Isabel Castiajo assim descreve o rito:

Assim, a estátua de *Dionysos Eleuthereus*, que comumente retrata o deus com um bastão de madeira e uma máscara e que nesse dia surgia coroada com heras, era conduzida do seu templo na Acrópole para outro templo nas imediações da Academia, na estrada para *Eleutherai*, e era colocada no altar de sacrifícios – *eschara* (CASTIAJO, 2012, p. 20).

Mas o entendimento da liberdade do deus também é perceptível na fala de Bias, sábio conviva de “O banquete dos sete sábios” que se diz conhecedor dos muitos talentos de Dioniso. Por ser multifacetado, o deus também seria conhecido por “libertador”. Leão, em nota, traduz que “*Lýsios* significa à letra ‘o que deslaça’, ‘o que liberta de peias’; daí que, por extensão, possa designar também ‘o que resolve problemas” (PLUTARCO, 2008b, p. 68).

Dessa forma, Dioniso liberta os grilhões da língua do homem em ebriedade para um fim específico como, por exemplo, o debate filosófico. É um deus que propõe uma eloquência facilitada. “Dionisando-se”, liberando-se dos interditos, desde que de forma moderada, o homem anula as diferenças e propõe o afeto entre os homens.

3. O dom do Deus

É célebre nas epopeias homéricas o expediente no qual o poeta solicita no início da épica a inspiração divina a fim de, por meio da

reminiscência, cantar os feitos ilustres dos heróis. Na caracterização de Demódoco, aedo cego que na corte dos feácios canta “os atos, infortúnios, padecimentos, como se tivesse sido testemunha ou bem informado por outro” (Homero, *Odisséia*, VII, vv. 488-491), Homero afirma que, embora privado da luz, “enredos tétricos e triunfais infundia-lhe a Musa” (Homero, *Odisséia*, VII, vv. 60-61), pois é “ela que ampara os versos do aedo” (Homero, *Odisséia*, VII, v. 481).

Assim, o poeta é imbuído de um poder divino, qual advinho possesso, que, segundo Platão, se dá como uma força irradiadora da divindade que delimita a intensidade e a especificidade do canto. A “metáfora dos anéis evidencia que a poesia não é uma mera arte (*tekhné*), mas sim que o próprio deus que tudo faz e que, através deles (os artistas), ressoa, para nós, a sua voz” (Platão, Íon).¹⁶⁶

Eliade, “afirma que tem-se falado do delírio pítico, mas nada indica os transe histéricos ou possessões do tipo dionisíaco” (ELIADE, 1975 *apud* BRANDÃO, 1987, p. 99). Platão comparava o delírio da Pítia à inspiração poética devido às Musas e ao arrebatamento amoroso de Afrodite. Assim, o *homo Dionysiacus* é aquele que “dionisando-se” em êxtase de vinho também se vê imbuído pela divindade e, dessa forma, é loquaz por excelência. Todavia, segundo Brandão, a ékstasis em contexto votivo:¹⁶⁷

[...] era apenas a primeira parte da grande integração com o deus: o sair de si implicava um mergulho em Dioniso e deste no seu adorador pelo processo do *enthousiasmós* [...], quer dizer, o entusiasmo é ter um deus dentro de si, identificar-se com ele, coparticipando da divindade (BRANDÃO, 1987, p. 136).

Em *As bacantes*, tragédia de Eurípides, na qual se percebe Dioniso em toda sua contradição, registra-se a impiedade por parte de Penteu, tirano de Tebas, em aceitar o menadismo, mulheres possesas

166 PLATÃO, 1983.

167 Mesmo que voto.

com furor báquico. Tirésias, em diálogo com o rei, evidencia que, como Apolo, Dioniso é um deus da vidência, da mancia. Assim, o oráculo o descreve:

Ele é um demônio mântico: baqueu
E demente tem vínculo com mântica.
Quando o divino adentra fundo o corpo,
Faz dizer o futuro a quem delira
(Eurípides, *As bacantes*, vv. 299-302).

No Livro IV dos *Symposiaká*, Plutarco se propõe a uma reflexão teológica das semelhanças entre o deus dos hebreus e as divindades helenas, debate que vem à tona devido a questões alimentares. Merágenes, ao investigar as possíveis semelhanças daquele deus com Dioniso, introduz em seu discurso o *enthousiasmos* do vinho:

No entanto, o que não é proibido contar a gente amiga em conversa, ainda para mais no momento do vinho, quando estamos embebidos nos dons do deus, se estes aqui mo perguntarem, estou disposto a contá-lo (Plutarco, *Symposiaká*, 671d).

Ou seja, a eloquência facilita a exposição do conhecimento religioso, pois o vinho desinibe o falar e esclarece os mistérios, pelo fato de o *homo Dionysiacus* estar em comunhão com o deus. Todavia, a possessão divina não era algo só fadada a Apolo e a Dioniso. Bárbara (2009, p. 310), ao analisar o amor conjugal no “Erótico” de Plutarco, delimita o papel dos diversos tipos de *enthousiasmoi*, entre eles o amoroso:

Recordando Platão, Plutarco afirma que Eros preside ao ένθουσιασμός (impulso vindo do exterior por acção de um poder superior, que altera a compreensão e a razão humanas e que é produzido pelo facto de entrarmos em comunicação, ou em participação, com um deus). Há vários tipos de ένθουσιασμός (profético, báquico, poético e musical), mas nenhum tão forte, tão duradouro, como o do Amor (BÁRBARA, 2009, p. 310).

No entanto, o *enthousiasmos* não se observa apenas no proceder religioso, mas também, segundo Brandão, estava ligado à atuação do *hypocrites* no teatro antigo. O sair de si no êxtase implicava uma superação da condição humana, “um mergulho em Dioniso” (BRANDÃO, 1985, p. 11). Então, o *enthousiasmos* que gera eloquência também estava no cerne da tragédia.

O contexto simpótico parece uma ocasião favorável para o *entusiasmo dionisíaco*. A lira hedonista de Anacreonte, por sua arte e pela dos poetas que o imitaram, passou a significar, por antonomásia, a poesia de banquete – cenário de grande parte de seus poemas. Esse poeta lírico do século VII a.C. representava um modelo social de conduta aristocrática que expressava e exaltava o consumo constante de vinho, o amor e a música no simpósio dionisíaco com o qual os gregos se identificavam (GOMES, 2010, p. 72). Anacreonte, na poesia antiga, já convidava, assim, ao festim: “Trazei-me a taça sagrada, trazei-ma, quero enchê-la, como é costume, a fim de que a embriaguez me ponha a dançar. Tomado de furor sagrado, cantando ao som da lira, quero clamar por Baco”.¹⁶⁸

No *Banquete* de Xenofonte, todavia, o caráter báquico não é o tema central do diálogo. Trata-se de uma narrativa verossímil da reunião de célebres atenienses, entre eles Sócrates, em casa de Cálias durante as Grandes Panateneias de 421 a.C. Caracterizadas por um clima mais burlesco e lúdico, as discussões se organizam em torno de três temas centrais justapostos: a *paideia* do homem de bem, o que tornava cada conviva orgulhoso e, por último, o debate acerca da beleza e do amor. São justamente esses dois últimos temas que têm vital importância para esta explanação.

168 Trecho de Meus Cantares de Anacreonte de Téos, com tradução de Guida Nedda Barata Parreiras Horta.

Na fala de Sócrates sobre o que mais o orgulhava, ele afirma que era o fato de ser um alcoviteiro, de ser agradável com todos, atento aos discursos justos, ensinando e sendo agradável a todas as pessoas da pólis (Xenofonte. *Banquete*. IV, 5-6).¹⁶⁹ Era perceptível pelo fato de o mestre maiêutico, ao ser rodeado de louvável *philia* por causa de sua fama, mesmo não possuindo uma aparência tão bela, resguardar no seu cerne a melhor adequação à natureza e à consonância com o divino.

O preâmbulo sobre a beleza (Xenofonte. *Banquete*, V)¹⁷⁰ introduz o discurso sobre a natureza do amor. Para Sócrates, o *eros* se manifesta por intermédio de duas Afrodites: a Vulgar, amante do pênis (Homero. *Hino Homérico V: A Afrodite*. vv. 45-46) e ligada aos desejos do corpo; e a Celestial, reflexo dos desejos da alma, da amizade e das boas ações. A primeira busca a afeição da beleza física, que é fastidiosa e saciável, a segunda é insaciável, perene e sábia; a primeira é a da juventude, a segunda relaciona-se àquilo que não é efêmero. Mas em toda a exposição socrática há um elemento catalisador: o vinho. Ele permeia a fala do sábio alcoviteiro, que assim se justifica:

Se a minha linguagem for excessivamente desavergonhada, não se espantem: é o vinho que me excita, mas também o Amor que convive sempre comigo e que me incita a falar com veemência contra o outro Amor que é seu rival. Aquele que apenas se preocupa com a sua figura parece-me aquele que arrendou um terreno e que, por essa razão, não se preocupa em aumentar o seu valor, mas apenas em retirar dele a maior colheita possível (Xenofonte, *Banquete*. VII, 24-26).

A presença do vinho e, por extensão, de Dioniso, na fala erótica socrática revela o papel do deus como o facilitador do impulso e do encontro amoroso, pois ele criava as circunstâncias favoráveis ao **erotismo**. Em Xenofonte pode-se inferir a justaposição do *enthousiasmos*

169 XENOFONTE. 2008.

170 XENOFONTE, 2008.

erótico e báquico na expressão do debate amoroso: uma loquacidade desavergonhada fruto de Dioniso e Eros.

4. Eros dionisíaco

Para explicitar o eixo interpretativo, a catábese temática deste trabalho ora posto, procedeu-se na percepção inicial de como ontologicamente Dioniso parece ligado à eroticidade. Por conseguinte, o quanto o deus, por meio do vinho, engendra a loquacidade – seja ela religiosa, filosófica ou relacionada aos assuntos mais corriqueiros dos antigos. Essa eloquência apenas se tornava capaz a partir do *homo Dionysiacus*, aquele que, “dionisando-se”, integrava-se ao deus e, assim, embebido de vinho, usava essa condição para fins elevados: praticar *mancia*, levar ao teatro a mimesis perfeita do mito ou, em contexto simpótico, ser agradável entre os convivas.

Dentre as micronarrativas que compõem a história da cólera do pelida, Homero faz referência à perseguição que Licurgo empreende a Dioniso e a seu cortejo no Monte Nisa. Esse episódio narrado por Diomedes mostra um deus ainda jovem já possuído pela *mania* sagrada de atirar-se no mar para salvar-se de seu algoz. Segundo Brandão, sob a perspectiva mítica, essa micronarrativa “faz parte de um rito iniciático e catártico: a purificação pela água. Este é um dos temas bem atestados em quase todas as culturas primitivas” (BRANDÃO, 1987, p. 115-116). Dessa forma, na *Ilíada*, narrativa bélica por excelência, a primeira aparição “literária”, pouco se infere do papel hedonista do deus.

No entanto, a *Odisseia* é uma épica simpótica. À guisa de exemplificação: é em torno de uma casa assolada por festins na ausência de seu senhor que padecem Telêmaco e Penélope; é no simpósio da corte dos feácios que Ulisses conta sua errância no mar e tantos outros banquetes que permeiam a epopeia do rei exilado, na qual se percebe a todo instante o vinho. Desde a caracterização do mar aos ritos

funerários, passando pela artimanha usada pelo herói para se salvar do carcereiro ciclópico, inúmeras são as menções à bebida. Todavia, Dioniso somente é pontuado no episódio no qual Odisseu escuta, no Hades, o relato das sombras de mulheres ilustres, entre elas Fedra e o caso de Ariadne e Teseu: “O plano foi frustrado por Ártemis que, enraivecida por fuxicos de Dioniso, a matou em Dia” (Homero. *Odisséia*, XI, vv. 324-325).

Do filho de Sêmele, na *Odisseia*, não se infere a íntima ligação com vinho, mesmo que os simpósios permeiem a obra. Porém, em Homero o vinho parece guardar uma ligação com outra deidade: Afrodite. Na fala de Penélope, aflita pela ausência do marido, após ter com ele em trajes miseráveis sem o reconhecer, roga aos deuses:

Tempestades outrora as filhas de Pandareu, órfãs de pais extintos por deuses, mas não lhes faltou o queijo, o mel e o vinho da graciosa Afrodite, nem a pureza e o saber, concedidos por Hera, nem o talhe ofertado por Ártemis, a virgem, nem os primorosos labores de Atena (Homero, *Odi*. XX, vv. 66-69).

A epopeia homérica já evidencia a relação imbricada de mito e história. Não que a distinção tivesse ocorrido a Homero, evidentemente. Paul Veyne investiga a aceitação do mito entre os gregos, sua paulatina passagem de verdade incontestável até sua consideração como algo “nem verdadeiro nem falso”. A questão que o trecho supracitado propõe é de se realmente os micênios atribuíam à Afrodite uma ligação com o vinho. Como já mencionado neste trabalho, a sociedade retratada por Homero não parece fielmente relacionada a esse povo, mas permeada do olhar do poeta sob a luz de seu tempo. Não cabe explanar, pela economia destas linhas, a extensiva questão homérica, mas sim um olhar sobre o mito. Na apreciação de Veyne da prosa de Pausânias, ele assim reflete sobre o olhar mitológico do autor antigo:

Enfim, fatigado do despropósito de tantos mitos, mas não podendo supor, bom grego que era, que fosse possível mentir completamen-

te, Pausânias acabou admitindo ora que os mitos diziam a verdade por alegorias e enigmas, ora que eles diziam mesmo a verdade literal, sendo tão antigos que não se podia suspeitar de estar deformados pela mentira (VEYNE, 1984, p. 15-26).

Não haveria uma mentira no que concerne ao mito, mas uma crença atual em contato com as fábulas antigas. Na súplica de Penélope aos deuses, o aedo não atribui a Dioniso seu lugar por excelência, sua íntima ligação com o vinho, mas sim à Afrodite. A bebida permeia a narrativa e somente é associada a alguma divindade nessa fala da rainha tecelã. Seria uma ótica poliáde, de deuses olímpicos citadinos que marginalizou o agrário Dioniso, pois o deus do evoé “escapa à cidade, contradizendo-a e ultrapassando-a?” (VERNANT, 2006, p. 76-77).

Independentemente da aceitação do culto ao deus na pólis, infere-se da relação entre o amor e o vinho um entrelaçamento de domínios. A aceitação de Dioniso engendra muitos dons, como são múltiplas as suas faces. Vernant enumera as dádivas do deus:

Plenitude do êxtase, do entusiasmo, da possessão, é certo, mas também felicidade do vinho, da festa, do teatro, prazeres do amor, exaltação da vida no que ela comporta de impetuoso e de imprevisto, alegria das máscaras e do travestismo, felicidade do cotidiano: Dioniso pode trazer tudo isso, se homens e cidade aceitarem reconhecê-lo (VERNANT, 2006, p. 80).

Além do fato de o culto ao filho de Sêmele ser tardiamente aceito na pólis, “na prática, porém, no estado de alma atual do fiel, o deus invocado suplanta os outros naquele momento” (FESTUGIÈRE, 1944 *apud* VERNANT, 2006, p. 23). Embora Afrodite não seja ontologicamente ligada ao vinho, no momento da súplica, pela relação intrínseca entre a bebida e o amor, as deidades se confundem, trocam de lugares, seja pelo expediente da fé ou, extratextualmente, por escolha temática do poeta.

A partir do século VII a.C., na poesia lírica arcaica, mesclado aos temas sobre o amor e a efemeridade da vida, há um tema voltado para o “hedonismo” das libações alcoólicas, em contraste com a temática guerreira e bélica das epopeias homéricas. Destaca-se, nesse sentido, o poeta iônico Anacreonte com seus poemas leves sobre o amor e o vinho. No Frag. 12,¹⁷¹ nota-se a referência direta a Dioniso em uma súplica poética, o que evidencia sua ligação com as deidades eróticas, como intermediário em relação ao amado Cleobulo:

Ó soberano, com quem Eros dominador,
as Ninfas de olhos negros
e Afrodite purpúrea
brincam, percorres
os cumes elevados das montanhas;
imploro-te, vem, benévolo,
em minha ajuda, escuta
minha preciosa súplica:
torna-te de Cleobulo bom
conselheiro, e recebe,
ó Dioniso, o meu amor.¹⁷²

Ainda em relação à intermediação amorosa divina, muitas fórmulas estão presentes nos Papiros Mágicos Gregos,¹⁷³ demonstrando práticas comuns na vida social do Mediterrâneo no que concerne à conquista da pessoa amada. Sussurrar algumas palavras em um copo com vinho antes de dar a alguém para beber, falar sete vezes o nome de Afrodite enquanto olhava para alguém ou usar um óleo feito com um escaravelho do sol cozido em mirra com um toque de ervilhaca, por exemplo, faria com que a pessoa amada seguisse aquele que fizesse o feitiço assim que fosse tocada (SANTOS, 2012, p. 176).

171 D. L. Page (ed.)

172 Tradução de Glória Braga Onelley.

173 Documentos greco-egípcios, datados do período entre os séculos II a.C e V d.C que contêm inúmeras fórmulas, rituais e mágicas que dão um testemunho importante da religião mágica helenística (CHEVITARESE,; CORNELLI, 2007, p. 82).

Se por um lado o eros e o vinho se interrelacionam na súplica divina, o próprio caráter desinibidor da bebida báquica também facilita o intercuro amoroso, fisicamente falando. Um episódio bastante elucidativo narrado por Heródoto acerca da influência dionisíaca é o da hospitalidade ofertada pelo rei macedônio Amintas aos emissários persas de Megabizo. Mesmo contrariando o costume que vetava a presença de mulheres no banquete, o anfitrião cede ao desejo dos hóspedes, permitindo a confraternização de homens e mulheres:

Estes, encantados com a beleza das jovens, disseram a Amintas que não lhe ficava bem mantê-las assim tão afastadas e que, se elas tinham vindo para ficarem sentadas defronte deles, causando-lhes verdadeiro tormento para os olhos, seria melhor que ali não estivessem. Cedendo às circunstâncias, Amintas fê-las sentar-se ao lado de seus hóspedes. Elas obedeceram prontamente, e estes, excitados pelo vinho, levaram-lhes as mãos aos seios e tentaram abraçá-las (Heródoto, *Histórias*, V, 18).¹⁷⁴

A eroticidade carnal parece, ainda, ser o conflito que desencadeia a fúria de Penteu em *As bacantes* de Eurípides. O tirano entende como uma afronta que, ao “dionisar”, as mulheres se oferecessem sexualmente aos homens: “Mênades, sacerdotisas de um ritual, alegam ser, mas preferem Afrodite a Baco” (vv. 223-225). Contudo, a capacidade do deus de liberar interditos de ordem moral parece andar de mão dada com a volúpia: uma acarreta a outra. Na fala do contido mensageiro de Penteu, no decorrer da trama, evidencia-se a dádiva do deus aos mortais: “Dele mais dizem, como me inteirei: aos homens trouxe a vinha ‘acalma-a-dor’. Se não há vinho, não há Afrodite, falando ao homem, mágico, o deleite” (vv. 773-774).

O vinho é o “fármaco inigualável contra a dor, oblvio do diário dissabor” (Eurípides. *As Bacantes*, vv. 281-283). No *Banquete* de Xenofonte, quando cada um dos comensais apresenta aquilo que mais os

174 HERÓDOTO, 2006.

orgulha acerca de si mesmos – momento em que Sócrates autodenomina-se alcoviteiro – Cármitides chama atenção para o aspecto sereno, mas também ativo, do vinho e sua relação com o amor: “Parece-me, meus amigos, falando como fez o Sócrates a propósito do vinho, que também esta mistura da frescura dos jovens com a música adormece as penas e acorda o amor” (Xenofonte, *Banquete*, III, 1-2).

Plutarco, mais tarde, atentaria para a relação imbricada entre o amor e o vinho. Primeiramente, seria necessário que, a fim de gerar uma distribuição harmoniosa dos convivas no simpósio, aqueles inclinados ao amor e à bebida se sentassem juntos, ao que parece, por ambas aspirações se assemelharem. O intuito é de “reforçar ou dar origem à amizade entre os convivas através do prazer, porque o banquete é um passatempo com vinho que pelo encanto acaba em amizade” (Plutarco, *Symposiaká*, 613b):

Junto também no mesmo local os que gostam da bebida e os inclinados ao amor, não só ‘quantos sentem a mordedura do amor pelos jovens’, como diria Sófocles, mas também, os que são mordidos devido ao amor pelas mulheres e raparigas; é que, abrasados pelo mesmo fogo, ajudar-se-ão uns aos outros, como ferro fundido, a não ser que, por Zeus, calhassem a estar apaixonados pelo mesmo jovem ou pela mesma mulher (Plutarco, *Symposiaká*, 619a).

Os *lógoi* de cada comensal, o amoroso e o ébrio, geram uma harmonia porque “estar apaixonado é semelhante à embriaguez: torna as pessoas fervorosas, alegres, descontraídas; quando ficam assim, deixam-se se levar por cantos, especialmente por sons ritmados” (Plutarco, *Symposiaká*, 622d).

A ligação entre amor e o vinho é passiva de uma esquematização na quinta questão do Livro I dos *Symposiaká*, na qual se investiga o porquê de Eros ensinar a ser poeta. Plutarco, após comparar a embriaguez ao amor, passa a demonstrar como, por vezes, o fazer poético é facilitado pela bebida, ao afirmar que até Ésquilo compunha tragédias

enquanto bebia e se abrasava. O eros, qual bebida dionisíaca, solta os freios da língua suscitando a eloquência, pois urge sobressair-se aos olhos da pessoa amada. Afinal, segundo o biógrafo, “na verdade, ao olharem com muito prazer para as pessoas amadas, elogiam-nas não com menos prazer do que as olham, porque o amor, sempre eloquente em tudo, é-o muito mais no que respeita a elogios” (622e).

Nos *Symposiaká* a relação Eros/Dioniso é sugerida sutilmente, pois, como afirma Soares na introdução do Livro III, o vinho, “este desbloqueador de conversa, acaba por ser uma espécie de fio condutor desta série de diálogos à mesa, sendo alvo das considerações mais díspares” (PLUTARCO, 2008a, p. 146). É evidente que o comentador se refere ao livro em questão, mas parece que essa assertiva é tão abrangente que é perfeitamente aplicável ao restante da obra.

À guisa de conclusão, ainda nos “*Moralia*” – escritos morais de Plutarco nos quais incluem-se os *Symposiaká*, merece destaque “O banquete dos sete sábios”. Em dado momento desse opúsculo, o ateniense Mnesífilo, que era companheiro e grande admirador de Sólon, durante as impressões dos sábios sobre o governo democrático, usa a partilha do vinho como metáfora da conversa compartilhada:

Pela minha parte, Periandro, acho correcto que a conversa, tal como o vinho, seja repartida não de acordo com a riqueza e a nobreza de nascimento, mas antes por todos em igual medida, como acontece em democracia, e ainda que seja um bem comum (Plutarco, *O banquete dos sete sábios*, 154C).

Por economia dessas linhas, convém não estender a investigação esmerada da questão democrática na qual Plutarco se debruça nesse momento da obra, mas é preciso atentar para o fato de tanto a beberagem dionisíaca quanto o *lógos* serem passíveis de partilha, pois ambos proporcionam eloquência. No discurso de Mnesífilo, no qual se sonda o motivo de Sólon beber, ele põe-se a refletir sobre a importância da

causa e do efeito, abarcando questões, inclusive, acerca da *tekhné*. É nesse contexto que o pensador explana sobre as obras de Afrodite e Dioniso e estabelece, assim, o papel de cada deidade no intercuro amoroso:

Afrodite é obreira da concórdia e da amizade entre homens e mulheres, ao misturar e fundir as almas com os corpos, por intermédio do prazer. Mas para a maior parte das pessoas, que de todo não possuem intimidade entre si ou não se conhecem muito bem, então é Dioniso quem, à semelhança do fogo, lhes dulcifica e amacia os caracteres, servindo-se do vinho para dar início à união e amizade entre uns e outros (Plutarco, *O banquete dos sete sábios*, 156c-d).

Mnesífilo revela, ainda, que não é pela finalidade que os deuses se definem, e:

[...] da mesma forma, a obra de Afrodite não se esgota na relação sexual e na cópula, nem a de Díónisos na bebedeira e no vinho, mas antes em usar estes meios para promover a amizade, o desejo, o companheirismo e a intimidade entre uns e os outros (Plutarco, *O banquete dos sete sábios*, 156c).

Finalizando as semelhanças entre Eros/Afrodite e Dioniso, convém ressaltar, como deixa claro Plutarco nos *Symposiaká*, Livro III, que ambas as divindades são noturnas. Dioniso Libertador velaria pela noite e por isso, cantos ocupam a noite, danças e himeneus, “cortejos e festins e o estrondoso concerto de flautas”.(Plutarco, *Symposiaká*, 154f) Pois durante o dia “vão-se as atividades do prazer, cessa Cípris e os folguedos, não está já o tirso nem o tropel de Baco” (Plutarco, *Symposiaká*, 155a).

É a afinidade com a eloquência entusiasmada de Dioniso no sorver do vinho que promove, facilita o encontro amoroso, seja ele *eros* ou *philia*. Pedir auxílio ao deus é solicitar uma mediação. É pelo sumo dionisíaco que correm céleres as nuances do amor como o meio, o fio condutor, para o mais belo dos sentimentos.

5. Homo Dionysiacus em desatino

Convém salientar que em um simpósio, ou mesmo no menadismo, a união entre eros e vinho não deve engendrar desmesura, pois “quem visa o deslimite, perde o dia presente” como poetiza Eurípedes em *As bacantes* (vv. 398-399).

A propósito do tratado amoroso de Plutarco, na metáfora do relacionamento marital, ao sugerir uma mulher modesta e simples ao jovem, ressalta que a união deveria ser qual o abrandamento do vinho pela água, no qual o homem/vinho prevalece sobre a água/mulher. Assim o *métron* deveria ocorrer mesmo ao deus da desmedida por excelência e, segundo esse trecho do “Erótico” (Plutarco, *Erótico*, 752e) ao relacionamento amoroso.

Todavia, na sexta questão do Livro III de *No banquete* sobre o melhor momento para o coito – assunto delicado para um simpósio na opinião de alguns convivas – registram-se as consequências danosas para a relação sexual. O vinho, sobretudo o puro, desestabilizaria o corpo por desordenar o fluxo de sêmen e, por ser uma atividade extenuante, poderia levar a um colapso do corpo:

Mas se um homem se sentir satisfeito e moderadamente relaxado, estando o seu corpo sereno e a sua alma preparada, e pouco tempo depois tiver um encontro amoroso, não provocará grande distúrbio no seu corpo nem se produzirão excitações ou desestabilização dos átomos (Plutarco, *Symposiaká*, 655b).

Logo, não apenas teoricamente a união desmedida entre amor e vinho era desaconselhada, mas também no aspecto físico. Desde que não se estivesse embriagado ou empanturrado, mas relaxado, a relação sexual seria bem-vinda.

No simpósio clássico de Platão, o *homo Dionysiacus* por excelência é Alcibíades, o mais jovem e belo, que apenas tardiamente se junta à celebração, interrompendo o discurso socrático da revelação

de Diotima entre os convivas. Nas entrelinhas de sua ébria fala, percebe-se a todo momento a imoderação: primeiro no vinho, depois no amor por Sócrates e, por último, sua rebeldia aos olhos da *polis*.

Senhores! Salve! Um homem em completa embriaguez vós o receberéis como companheiro de bebida, ou devemos partir, tendo apenas coroado Agatão, pelo qual viemos? [...] Por ventura iríeis zombar de mim, de minha embriaguez? (Platão, *Banquete*. 212e-213a).

Alcibíades, estrategista importante nas reviravoltas da Guerra do Peloponeso, aqui transformado em personagem, chega à casa de Agatão com um cortejo de ébrios. Alcibíades, máscara de Eros e Dionísio, modelo do amante, entra em jogo. De certa forma, é o caso de dizer, todos os discursos, para brincar com o léxico do próprio *Banquete*, ansiavam e sentiam falta da entrada da própria máscara do amante, encarnação de Eros: Alcibíades (CORNELLI, 2012, p. 9). Fialho em sua introdução a tradução da “*Vitae*” de Plutarco sobre esse estrategista, afirma que o eros físico e a embriaguez são suas características, que o marcam como desviante sexual por excelência:

Por um lado, considere-se o conjunto daqueles que admiravam o corpo e manifestações físicas de Alcibíades – os adutores, os jovens movidos pelo impulso de um eros físico, que nele exacerbavam o desejo de satisfazer o prazer imediato. A este estímulo facilmente se associa o prazer do vinho e a embriaguez, a imoderação nos banquetes e na vida pública, a procura da glória fácil, ainda que com o sacrifício da coerência, da correção ética, do bem da cidade (PLUTARCO, 2010, p. 19).

Os excessos de Alcibíades acarretaram males a Atenas: ele é o principal suspeito da mutilação das estátuas dedicadas a Hermes e de sátira religiosa dos mistérios (Plutarco, *Alcibíades*. 18, 6-8), justamente por ocasião de um *komos*, cortejo de ébrios. Segundo Cornelli, Platão parece querer insistir em representar em seu diálogo, noites de baderna na rua e justamente na época da mutilação dos hermes, referendando,

assim, a versão mais leve relativa aos motivos que estavam por trás do sacrilégio (CORNELLI, 2012, p. 11).

Nas entrelinhas da narrativa “Vida de Alcibíades” de Plutarco, percebe-se o caráter indomável do célebre ateniense, ao evidenciar constantemente a equivalência entre o eros e o vinho. O estrategista entregava-se “ao estômago, aos genitais e à garganta” (Plutarco, *Alcibíades*. 6, 2-3). O biógrafo afirma que “com a inteligência e a habilidade demonstrada nesta sua atividade política e oratória contrastavam a enorme dissolução dos seus costumes, os seus excessos na bebida, os seus desvarios eróticos” (Plutarco, *Alcibíades*, 16, 1).

Dessa forma, *Alcibíades* é a perfeita metáfora da *pólis* ateniense durante a Guerra do Peloponeso, bem como a encarnação magistral do eros dionisíaco em Platão: é desmedido nos prazeres do *pótos*; é andrógino por excelência (Plutarco, *Alcibíades*. 23, 6), pois seduz homens e mulheres; possui traços por vezes femininos; e é caracterizado por seu poder de metamorfose:

É que ele possuía um dom único, segundo se diz, entre os muitos de que era detentor, e que constituía uma técnica para prender as pessoas: tal consistia em se adaptar aos seus costumes e modos de vida. Era mais rápido no seu mimetismo que o camaleão (Plutarco, *Alcibíades*, 23, 4).

Considerações finais

Ao considerar a gênese mitológica de Dioniso, fato que chama atenção é sua segunda gestação divina na coxa de Zeus. Atentando para o aspecto inerente a esse nascimento, infere-se que, primordialmente, o deus da vinha guarda íntima relação com o eros físico. É por meio da interpretação metafórica que se propõe, em entrelaces textuais que se estendem desde a época clássica até uma confirmação

esmerada na prosa plutarqueana, sedimentar o entendimento de Dioniso como deidade erótica.

O impulso amoroso dionísíaco parece encontrar na loquacidade que sua bebida sagrada engendra um meio para alcançar os fins mais belos: como a reflexão filosófica, a comunhão religiosa ou a representação teatral. Entre tais fins, há o intuito amoroso, seja no imediatismo da eroticidade física ou com o sentido mais subjetivo que, por vezes, conduz ao belo. Isso só é possível por meio do processo de entusiasmo comedido: ao “dionisar-se” moderadamente, recebendo a inspiração divina ou o próprio deus por meio da bebida, o homem pode almejar a pessoa amada, pois é obra de Dioniso liberar interditos, promover a dissipação das desigualdades por meio da eloquência.

Todavia, o caráter danoso e dúbio do deus requer estar sempre atento ao deslimate. Apesar de o vinho ser um acalento às dores, seu uso exacerbado tem consequências para o corpo e para as relações afetivas, sejam elas eróticas ou de amizade, bem como na conduta do homem na pólis.

Assim, no êxtase ébrio, há muito do deus que seduz em delírios etílicos. Está presente naquele que fala do amor, “dionisando-se”, está naquele que desmedidamente se entrega aos prazeres da mesa. Dioniso, deus marginal por liberar interditos, por se opor à ordem e ao *métron* vigente da *pólis* age nas entrelinhas do impulso erótico, assim como do discurso amoroso. O deus das máscaras também engendra amor, por ser divindade contraditória. “Mas como causar pode seu favor nos corações humanos amizade, se tão contrário a si é o mesmo Amor”? (*Soneto XVII*).¹⁷⁵ Urge “dionisar” para amar.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; poética/Aristóteles*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

175 CAMÕES, 1955, p. 89.

- ARISTÓTELES. *Tópicos: dos argumentos sofísticos/Aristóteles*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.A. Pickard. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- BÁRBARA, Maria Leonor Santa. Eros em Plutarco e a apologia do amor conjugal. In: RIBEIRO FERREIRA, José et al. (Orgs.). *Symposion and pPhilanthropia in Plutarch*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega, v. 1*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega, v. 2*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro antigo: tragédia e comédia*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- CALASSO, Roberto. *As núpcias de Cadmo e Harmonia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CAMÕES. *Sonetos de Camões*. São Paulo: Saraiva, 1955.
- CASTIAJO, Isabel. *O teatro grego em contexto de representação*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- CHEVITARESE, A.; CORNELLI, G. *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das integrações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume, 2007.
- CORNELLI, Gabrielli. *Seduzindo Sócrates: retórica de gênero e política da memória no Alcibiades platônico*. 2012. Trabalho final (Especialização em Filosofia) — Universidade de Brasília.
- CUNHA, Alice da Silva (Org.). *Antologia de poetas gregos e latinos*. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras UFRJ, 2007.
- DETIENNE, Marcel. *Dioniso a céu aberto*. Trad. Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- EURÍPIDES. *As bacantes*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- FORTUNA, Marlene. *Dioniso e a comunicação na Hélade: o mito, o rito e a ribalta*. São Paulo: Annablume, 2005.
- GOMES, José Roberto de Paiva. Vasos anacreônicos: interações culturais entre atenienses e lídios. In: GOMES, José Roberto de Paiva. *Memórias do Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010.
- HERÓDOTO. *Histórias*. Trad. do grego de Pierre Henri Larcher. EbooksBrasil, 2006. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/historiaherodoto.pdf>>. Acesso em: 25 maio 2013.
- HOMERO. *Odisseia II: regresso*. Trad. Donald Schuler. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- HOMERO. *Odisseia III: Ítaca*. Trad. Donald Schuler. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- HORTA, Guida Nedda Barata Parreiras. Meus cantares: Anadreonte de Téos. *Revista Calíope: Presença Clássica*. Rio de Janeiro, a. 1, n. 1, p. 94, jul./dez. 1984.

- LOPES, Rodolfo. Comunhão do Lógos. In: LOPES, Rodolfo. *Intervenientes, discussão e entretenimento no banquete de Plutarco*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2009.
- MARQUETTI, Flávia R. *Da sedução e outros perigos: o mito da deusa mãe*. 2001. Tese (Doutorado) — FCLAr-UNESP, Araraquara.
- MOTA, Marcus. Performance e inteligibilidade: traduzindo Íon, de Platão. *Revista Archai*. Brasília, n. 2, p. 183-204, jan. 2009. Disponível em: <<http://archai.unb.br/revista>>. Acesso em: 25 maio 2013.
- NÓLIBOS, Paulina T. O mito e os ritos da alimentação no Mediterrâneo: de Deméter a Dioniso. In: CÂNDIDO, Maria Regina. *Práticas alimentares no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2012.
- PLATÃO. *Diálogos/Platão*. Trad. José Américo Motta Pessanha. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PLUTARCO. *No banquete-I: livros I-IV/Plutarco*. Trad. do grego, introdução e notas de Carlos de Jesus, José Luis Brandão, Martinho Soares, Rodolfo Lopes. Coordenação de José Ribeiro Ferreira. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008a.
- PLUTARCO. *Obras morais: o banquete dos sete sábios*. Trad. Delfim F. Leão. Coimbra: Universidade de Coimbra/Faculdade de Letras, 2008b.
- PLUTARCO. *Obras morais: obras morais; diálogo sobre o amor; relatos de amor*. Trad. Carlos A. Martins de Jesus. Coimbra: Universidade de Coimbra/Faculdade de Letras, 2009.
- PLUTARCO. *Vidas paralelas: Alcibíades e Coriolano*. Trad., introdução e notas de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Coimbra: Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 2010.
- SANTOS, Sandra Ferreira dos. A magia para o amor e para a fertilidade no mundo grego. *Nearco: Revista Eletrônica de Antiguidade*. Rio de Janeiro, UERJ/NEA, a. 5, v. 1, n. 2, p. 176, 2012.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Trad. Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2006.
- VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Trad. Horácio Gonzalez. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- XENOFONTE. *Banquete: apologia de Sócrates*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Universidade de Coimbra/Faculdade de Letras, 2008.