REDEFININDO A MASCULINIDADE NO *PARZIVAL* DE WOLFRAM VON ESCHENBACH: O CASO DO EREMITA TREVRIZENT

REDEFINING THE MASCULINITY IN PARZIVAL BY WOLFRAM VON ESCHENBACH: THE CASE OF THE HERMIT TREVRIZENT.

REDEFINIENDO LA MASCULINIDAD EN PARZIVAL DE WOLFRAM VON ESCHENBACH: EL CASO DEL EREMITA TREVRIZENT

Danielle Gallindo Gonçalves Silva(*)

Resumo: A partir da apresentação das principais discussões linguísticas acerca da categoria corpo (*líp,* em Médio-Alto-Alemão) e de uma breve apresentação do conceito de masculinidade, este artigo tenciona analisar as construções discursivas acerca da figura Trevrizent de *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, com a finalidade de refletir e repensar os modelos masculinos na obra em questão.

Palavras-chave: Masculinidade, Corpo, Literatura Medieval, Médio-Alto-Alemão, *Parzival*

Abstract: From the presentation of linguistic discussions on the category "body" (*líp* in Middle High German) and a brief presentation of the masculinity concept, this paper aims to analyze the discursive constructions about the figure of Trevrizent of *Parzival* by Wolfram von Eschenbach, in order to reflect and rethink about male models in this book.

Keywords: Mascunlinity, Body, Medieval Literature, Middle High German, *Parzival*

Resumen: A partir de la presentación de las principales discusiones lingüísticas acerca de la categoría cuerpo (*líp,* en Medio-Alto-Alemán) y de una breve presentación del concepto de masculinidad, este artículo intenta analizar las construcciones discursivas acerca de la figura Trevrizent de *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, con la finalidad de reflejar y repensar los modelos masculinos en la obra en cuestión.

Palabras-clave: Masculinidad, Cuerpo, Literatura Medieval, Medio-Alto-Alemán, *Parzival*

* Professora Assistente da Universidade Federal de Pelotas, Rio Grande do Sul. Doutora em Germanistk/Ältere Deutsche Literatur (Germanística/Literatura Alemã Antiga) pela Otto-Friedrich-Universität Bamberg (2011) sob a orientação da Prof. Dr. Ingrid Bennewitz (com bolsa DAAD). Possui mestrado em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2005) e graduação em Letras Bacharelado em Português-Alemão pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2002). E-mail: danigallindo@yahoo.de

Imagens estereotipadas de caval(h)eiros e damas belos e virtuosos habitam as épicas corteses dos séculos XII e XIII em Médio-Alto-Alemão (*Mittelhochdeutsch*). Corpos controlados pelo discurso normativo chamado cortês. Masculinos e femininos disciplinados pela lógica da cortesia. Todavia, não somente dessas imagens construídas no ápice de um ideário 'vive' a narrativa. Também encontramos personagens que desafiam todo o sistema dito cortês – existindo em um contra-universo – e outras que simplesmente o burlam, resignificando suas existências através da coexistência.

Compilada no início do século XIII[1] por Wolfram von Eschenbach,[2] a épica cortês, em dísticos (*Reimpaaren*), *Parzival* apresenta não apenas as aventuras e desventuras do caval(h)eiro de mesmo nome até sua ascenção ao trono graaliano, mas paralelamente a esta estória, Wolfram também narra as peripécias de Gawan (futuro rei arturiano). Como base para o enredo, Wolfram utiliza-se da obra inacabada de Chrétien de Troyes – *Li Contes del Graal* – composta aproximadamente em 1180.[3] Todavia, o poeta alemão inclui uma pré-narrativa a seu enredo, a saber, a do pai de Parzival, Gahmuret, e retrabalha a composição das demais personagens.

Em *Parzival*,[4] várias e, por vezes, distintas são as imagens masculinas apresentadas. De nobres a plebeus, de corteses a religiosos, tais personagens convivem entre si e têm suas identidades baseadas na construção social de seus corpos: seus gestos, suas vestimentas e seu comportamento denunciam seu pertencimento e possibilitam, assim, o reconhecimento social dessas. Os corpos masculinos incorporam desta maneira, todo um sistema de valores que a este será atrelado de forma indissociável. Por conseguinte, o corpo é a categoria de análise fundamental para se compreender a construção da masculinidade na obra em questão.

Uma breve análise do termo *líp*, em Médio-Alto-Alemão, já demonstra *per se* a complexidade da discussão. A tradução de *líp* para o alemão moderno, consequentemente para o português, embora evoque palavras distintas, remete a complexidade da existência humana. O debate acerca desse conceito intensifica-se na medida em que, até mesmo nas narrativas germâ-

[1] Se politicamente trata-se de um período conturbado em território germanófono devido a dupla regência entre Philipp von Schwaben e Otto IV., literariamente é um período frutífero com significativa produção.

[2] Como acontece com muitos outros poetas medievais, traçar a figura história Wolfram é tarefa complicada. O que sobre este se sabe e se especula é retirado apenas de suas obras, nas quais ele mesmo se denomina "eu Wolfram von Eschenbach".

[3] Para uma comparação mais detalhada entre as obras de Wolfram e Chrétien cf. DALLAPIAZZA, 2009, p.31-82.

[4] Todas as traduções da obra em questão são de nossa autoria e baseadas na edição crítica em Médio-Alto-Alemão organizada por Joachim Bumke. Ressaltamos ainda que o título da obra (*Parzival*) será abreviada como Pz, seguida de estrofe e versos. Ex. Pz 1,1-2, lê-se Parzival estrofe 1, versos 1-2.

nicas dos séculos XII e XIII, o papel do corpo é compreendido dicotomicamente: se por um lado ele é difamado, sendo atrelado ao pecado (como em *Parzival* – "corpo impudente, para que ainda serves?",[5] Pz 170, 17), por outro lado é glorificado, pois é capaz de 'carregar' e expressar todas as virtudes corteses (como em *Armen Heinrich*, de Hartmann von Aue – "seu corpo era tão belo",[6] AH 1233).

Embora Benecke-Müller-Zarncke (1990) dividam o significado da palavra *lîp* em cinco grupos,[7] nas pesquisas linguísticas são destacados três significados para o termo, que apontam para traduções como pessoa, vida e corpo. Saran e Nagel organizam esses significados, todavia, em dois grupos, nos quais primeiramente *lîp* representa a 'vida' e em seguida são relacionados os significados de corpo e forma (1975, p.168).

Na posição do pronome pessoal de primeira pessoa do singular (eu – *ich*) também encontramos a expressão *mîn lîp*, podendo também ocorrer substituições correlatas nos casos em terceira pessoa, como em *sîn lîp* (ele – *er*), *ir lîp* (ela – *sie*). Tais substituições ocorreriam em consonância com a rima necessária a ser alcançada em determinado verso (KRAUSE, 1991, p.374).

Krause afirma que "o *eu* 'possui' o corpo (este 'pertence' a alguém, o qual utiliza o possessivo), mas não é inteiramente idêntico a ele" (1991, p.375).[8] Consequentemente, a equiparação das duas expressões não é sempre prevista. No alemão moderno, as expressões *Körper* e *Leib* (*a priori* corpo) não são conscientemente diferenciadas (KRAUSE, 1991, p.380), embora na filosofia e sociologia tais conceitos sejam distinguidos (JÄGER, 2004). Essa diferenciação ou não possui consequências visíveis nas traduções do termo *lîp* para o alemão moderno, pois geralmente é utilizado de forma indiscriminada tanto o termo *Körper* quanto *Leib*. Para Krause, havia uma distinção consciente em Médio-Alto-Alemão entre os dois termos: *Körper* corresponderia ao termo latino *corpus* e "foi considerado, principalmente, como cadáver, como matéria decaída, coisificada (matéria prima), que é se

[5] "*verschamtr lîp, waz touc der mêr?*"

[6] "*ir lîp der was vil minneclich*". Ressaltamos aqui que, embora a tradução de *minneclich* seja belo, este adjetivo remete-se a *minne* (amor cortês), ou seja, "pertencente à *minne*" ("'zur minne gehörend'", BENECKE/ MÜLLER/ZARNCKE, 1990).

[7] A saber: "1. corpo em contraste ao interior; 2. todos os membros, a forma; 3. o corpo contanto que esteja saudável ou doente, forte ou fraco, vivo ou morto; 4. a vida; 5. Frequentemente *lîp* significa a totalidade do homem e serve, assim, somente como perífrase, como também o grego *soma*, inglês *body*, francês antigo *corps*" ("1. leib in gegensatz zu dem innerlichen; 2. die gesammten glieder, die gestalt; 3. der leib, in so fern er gesund oder krank, stark oder schwach, lebendig oder todt ist; 4. das leben; 5. häufig bezeichnet lîp den ganzen menschen und dient dann nur zur umschreibung, wie auch gr. *σωμα*, engl. *body*, altfranz. *corps*", BENECKE/MÜLLER/ZARNCKE, 1990).

[8] "Das *Ich* 'besitzt' den Leib (er 'gehört' jemandem zu, der das Possessivum verwendet), ist aber mit ihm durchaus nicht identisch".

mantém unida pela pele (*tegmen*, coberta) como um 'saco' […] a saber, por ela coberta e envolta"[9] (1991, p.381). Na significação laica, *lîc(h)name* significa não somente corpo, mas também refere-se ao corpo morto (*corpus mortuum*). Já no meio sacro, *lîc(h)name* tanto remete ao corpo do senhor (*corpus domini*), quanto "o corpo (vivo) de um santo, uma virgem ou do Salvador"[10] (ADOLF, 1937, p.18).

Se *lîp* é pensada como o princípio vital, de ação, imigrado ao mundo e com isso, literalmente, força motriz vital, então *lîp* significa também vida (KRAUSE, 1991, p.384). Neste sentido, também La Farge afirma que *lîp* no sentido de vida (*Leben*) deve ser compreendido como "o resultado de uma metonímia 'princípio de vida' para 'sede da vida'"[11] (1991, p.211). Todavia, na obra de Wolfram von Eschenbach também nos deparamos com o vocábulo *leben*, que, como no termo latino *vita*, significa "vida como estado/condição"[12] (LA FARGE, 1991, p.271), podendo ainda ser compreendido como 'condição' e 'estilo' de vida (*ritters leben* – vida caval(h)eiresca) (LA FARGE, 1991, p.340, 353 e 367).

Em *Parzival* são comuns as combinações *lîp/lant* (corpo/terra), *lîp/sêle* (corpo/alma) e *lîp/guot* (corpo/propriedade ou bens). A primeira delas evoca uma relação de gênero, na qual *lîp* se refere diretamente à dama. Nas demais, *lîp* representa a figura humana como um todo, sem que esteja implícito de antemão uma conotação 'genderizada'. A relação entre *lîp* e *sêle* alude à compreensão religiosa de que os corpos que se deliciam terrenamente conduzem a alma ao sofrimento (cf. Pz 291,29; 472,1; 782,30 e 827,21); tensão semelhante entre prazer e sofrimento também pode ser encontrada no campo temático da cavalaria e da *minne*. Tanto *lîp* e *guot* (cf. Pz 291,29; 472,1; 782,30 e 827, 21) quanto *lîp* e *lant* (vgl. Pz 45,26; 60,16; 70,11; 178,1; 204,7; 209,22; 213,28; 223,12; 519,4; 619,3; 730,18 e 757,7) evocam uma relação de poder com características erótico-políticas (KRAUSE, 1996, p.72). O termo *lîp*, no sentido de vida, aparece muitas vezes relacionado ao conceito de cavalaria (colocar a vida em jogo – "ele tombou morto em torneio/batalha",[13] Pz 56,7). *Lîp* tanto como vida quanto como pessoa/pronome possui um componente físico/corporal que remete ao sentido da totalidade da existência humana, que por sua vez se inscreve na aparência exterior. Desta forma, *lîp* representa, em *Parzival*, a unidade existencial no sentido da própria existência em si, ou seja, uma corporeidade integrada de todos os três significados.

[9] "wurde vornehmlich als Leichnam, als hinfällige, dinghafte Materie (*materia prima*), die von der Haut (*tegmen*, Decke) wie einem ‚Sack' zusammengehalten […] bzw. von ihr bedeckt oder umhüllt wird, angesehen".

[10] "der (lebende) Leib eines Heiligen, der Jungfrau oder des Erlösers".

[11] "das Ergebnis einer Metonymie 'Lebensprinzip' für 'Lebenssitz' sein".

[12] "Leben als Zustand".

[13] "*der lac an ritterschefte tôt*".

Se em *Parzival* a existência dessas personagens corteses é calcada no social incorporado em seus corpos, ou seja, na *lîp,* o *ser* masculino baseia-se, portanto, nos atos encenados corporalmente através do agir, ser visto e percebido como tal. A masculinidade perpassa, desta forma, os atos corporais atribuídos a estas figuras, sendo um ato contínuo de resignificação e encenação. Como definido por Connell, "'Masculinidade' […] é simultaneamente um lugar nas relações de gênero, as práticas através das quais homens e mulheres ocupam aquele lugar no gênero, e os efeitos destas práticas na experiência corporal, personalidade e cultura"[14] (2005, p.71).

De acordo com Kimmel o "gênero é plural e relacional, é também situacional"[15] (KIMMEL, 2004, p.504), e, portanto, as formas de masculidades são produzidas e demandadas pelos diversos contextos institucionais. Resumidamente, podemos afirmar que, neste caso, o "gênero é […] um conjunto específico de comportamentos que são produzidos em situações sociais específicas"[16] (KIMMEL, 2004, p.505). Identidades 'genderizadas' seriam, destarte, não uma força estática e fixada, mas sim a encenação continuada de interações cotidianas, ou seja, "fazer gênero é um processo vitalício de performances"[17] (KIMMEL, 2004, p.506). Nesse processo de incorporação contínua,[18] o corpo é uma das categorias centrais para compreender o conceito de masculinidade(s), uma vez que no corpo e através deste se tornam perceptíveis as encenações 'genderizadas' e nele o discurso de poder será inscrito e reinscrito, ou ainda no sentido butleriano, o corpo é uma materialidade discursiva (BUTLER, 1993, p.34).

Não é de hoje que o corpo passou a ser analisado através da ótica de uma construção sociocultural. Embora, estejamos cientes de que diversos autores se aventuraram por este campo,[19] centramos nossa análise na concepção butleriana de corpo. Para Butler, o "gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes" (BUTLER, 2008, p.29). Desse modo, a autora desarticula a materialidade do corpo, deslocando sua existência pré-discursiva para o universo da interpretação cultural, de

[14] "'Masculinity' […] is simultaneously a place in gender relations, the practices through which men and women engage that place in gender, and the effects of these practices in bodily experience, personality and culture".

[15] "gender is plural and relational, it is also situational".

[16] "Gender is […] a specific set of behaviors that are produced in specific social situations".

[17] "Doing gender is a lifelong process of performances".

[18] Connell cunha o termo "*social embodiment*" ou ainda "*body-reflexive practice*", na medida em que afirma que "[c]orpos são ambos *objetos da* prática social e *agentes na* prática social" ("Bodies are both *objects of* social practice and *agents in* social practice", CONNELL, 2010, p.67).

[19] Dentre esses autores destacamos Marcel Mauss (as utilizações e técnicas do corpo), Norbert Elias (o corpo 'civilizado'), Michel Foucault (o corpo 'disciplinado') e Pierre Bourdieu (o corpo demonstra um pertencimento social pré-reflexivo). Cf. SILVA, 2011, p.20-47.

maneira que propõe uma nova formulação da matéria corpórea como efeito de dinâmicas de poder, o que indissocia sua materialidade das normas regulatórias que a governam e a significam (BUTLER, 1993, p.27-55).

* * *

A história de Trevrizent não é encontrada linearmente dentro do texto wolfriano, sendo as informações acerca dessa personagem masculina por vezes contada no passado e em outros momentos, no tempo presente, tanto pelo narrador ou outras figuras quanto pela própria personagem, informações esparsas que unidas dão conta de uma existência masculina marcada pelas resignifições. Destarte, Trevrizent incorpora, no mínimo, dois papéis sociais distintos: o de cavalheiro do Graal e o de eremita, sendo este último o mais significativo para sua existência narrativa.

Trevrizent é apresentado como um caval(h)eiro (*rîter*), o qual é descrito pelo narrador como "o bom"[20] (Pz 460,19) e "o casto"[21] (Pz 452,15). Na sua própria descrição, a personagem afirma ser um laico, que sabe ler e escrever (Pz 462,11-14). Na condição de descendente da linhagem do Graal – Trevrizent é irmão de Anfortas, o atual rei graaliano e filho de Frimurtel, outrora rei –, o caval(h)eiro deveria combater apenas pelo Graal e também protegê-lo. Em suas próprias memórias, a personagem descreve-se como belo ("pois nunca uma imagem de homem fora mais bela",[22] Pz 497,29) e jovem ("naquela época eu era sem barba",[23] Pz 497,30). Por conseguinte, o jovem Trevrizent incorpora o papel social do caval(h)eiro cortês ideal, que na posse de todas as suas virtudes caval(h)eiresco-corteses almeja conquistar dama e terras (*lîp und lant*).

sô trüege ich fluht noch magetuom.	mas eu em fuga ainda trazia a virgindade.
mîn herze enpfienc noch nie den kranc,	meu coração nunca esmoreceu,
daz ich von wer getæte wanc.	que eu não tenha me defendido.
bî mîner werlîchen zît	No meu tempo de armas
ich was ein rîter, als ir sît,	eu era um caval(h)eiro como tu és
der ouch nâch hôher minne ranc.	que também anseiava por *minne*.
eteswenne ich sündebære gedanc	Por vezes, os pensamentos pecaminosos, eu
gein der kiusche parrierte.	misturei contra a castidade.
mîn leben ich dar ûf zierte,	Com isso, eu voltei minha vida
daz mir gnâde tæte ein wîp.	para que uma dama me favorecesse.
des hât vergezzen nû mîn lîp.	Isso está agora para mim esquecido.
(Pz 458,2-12)	(Pz 458,2-12)

[20] "*der guote*".

[21] "*der kiusche*".

[22] "*daz nie schœner mannes bilde wart*".

[23] "*dannoch was ich âne bart*".

Seu *status* social como membro da comunidade graaliana obrigava-o a servir somente ao Graal e a seus 'mandamentos' ("aquele que se coloca a serviço do Graal,/ deve abdicar do amor feminino",[24] Pz 495,7-8). Apesar disso, sua juventude impele-o a "selvagens aventuras" ("*wilden âventiure*", Pz 495,19).

über daz gebot ich mich bewac,	eu infringi esse 'mandamento'
daz ich nâch minnen dienstes pflac.	pois dediquei-me ao serviço da *minne*.
mir geriet mîn flæteclîchiu jugent,	A mim, conduziram minha juventude em flor
und eins werden wîbes tugent,	e o poder de uma mulher
daz ich in ir dienst reit,	em seu serviço, eu cavalguei
dâ ich dicke herteclîchen streit.	e combati árduas lutas.
die wilden âventiure	As selvagens aventuras
mich dûhten sô gehiure,	me agradavam tanto
daz ich selten turnierte.	a ponto de raramente tornear.
(Pz 495,13-21)	(Pz 495,13-21)

Nos versos anteriores, as selvagens aventuras opõem-se proporcionalmente a tornear, expressando, assim, que o ato de tornear é regrado e, de certa forma, padronizado pela lógica cortês. Seriam, portanto, aventuras fora deste sistema de normas e nesse sentido selvagens, ou ainda, 'incivilizadas', pois contrastam com o sentido civilizado atribuído aos torneios corteses. Em outras palavras,

> *wilde* surge da perspectiva do eremita penitente, que fez das normas de valores cristãs do reino do Graal as suas próprias, cada atividade de luta não motivada socialmente, que ocorre somente pela honra ou para impressionar uma dama[25] (EHLERT, 2000, p.35).

Essas aventuras desenfreadas não têm, todavia, maiores consequências negativas, como no caso de Anfortas, pois Trevrizent não pertence ao 'alto escalão' dessa sociedade. Sua inobservância às regras impostas pelo Graal não causa, portanto, maiores danos nem a linhagem nem a sociedade graaliana. Contudo, um acontecimento inesperado desestabiliza toda a ordem social dessa comunidade. O ferimento incurável nos testículos de Anfortas tem consequências tanto para a esfera pública quanto para a privada, pois a infertilidade do rei impossibilita a continuidade da linhagem dinástica, colocando, portanto, toda a corte graaliana em risco. A falha de Anfortas representa, também, para Trevrizent um motivo de queda, o qual, ao receber

[24] "*swer sich dienstes geim grâle hât bewegn,/ gein wîben minne er muoz verpflegn*".

[25] "*wilde* erscheint aus der Perspektive des bußfertigen Einsiedlers, der die christlichen Wertmaßstäbe des Gralskönigtums zu seinen eigenen gemacht hat, jede nicht sozial motivierte Kampftätigkeit, die nur um der Ehre willen oder, um einer Frau zu imponieren, geschieht".

a notícia, tomba de joelhos em uma atitude de desespero e desamparo, queda essa que também pode ser interpretada como uma atitude de compaixão para com o irmão convalescente ou como um pedido de ajuda ao divino. Sendo assim, uma queda de joelhos incorpora, como definido por Eming, "o poder do sentimento"[26] (EMING, 2006, p.261). Como resultado da falha de Anfortas, Trevrizent renuncia ao seu *status* de caval(h)eiro e volta-se para uma vida de contemplação religiosa, tornando-se, desta forma, um penitente pelo pecado do irmão, na esperança de assegurar a salvação deste.

mîne venje viel ich nider.	eu cai sobre meus joelhos em oração
dâ lobet ich der gotes kraft,	então eu louvei o poder de Deus
daz ich deheine rîterschaft	pois nenhuma atividade caval(h)eiresca eu
getæte nimer mêre,	mais empreenderia,
daz got durch sîn êre	para que Deus através de sua glória
mînem bruoder hulfe von der nôt.	salvasse meu irmão da aflição.
(Pz 480,10-15)	(Pz 480,10-15)

Essa decisão de Trevrizent, entretanto, tem consequências diretas para Anfortas. Uma vez que o irmão mais jovem se retira do universo graaliano, voltando as costas ao serviço caval(h)eiresco, não há sucessor iminente ao trono. Em função disto, Anfortas não pode morrer, caso contrário a comunidade graaliana ficaria desprovida de um governante, sendo, portanto, mantido vivo, mesmo que em terrível sofrimento e dor. Trevrizent, na tentativa desesperada de ajudar o rei do Graal/irmão, acaba por carregar, como já concluído por Münkler, "uma culpa conjunta no sofrimento continuado de Anfortas"[27] (MÜNKLER, 2010, p.151).

Como apontado nos versos a seguir, Trevrizent escolheu para si, a partir de então, a vida em 'pobreza'[28] como maneira de expiação e purificação para o pecado do irmão. É através desse *status* que será reconhecido na narrativa: Trevrizent, o eremita, aquele que escolheu para si uma "vida em pobreza"[29] (Pz 481,2).

der selbe [Frimutel] *liez fier werdiu kint.*	este [Frimurtel] deixou quatro nobre crianças
bî rîcheit driu in jâmer sint.	três delas ricas, mas em dor.
der vierde hât armuot.	A terceira elegeu a pobreza
durch got für sünde er daz tuot.	por Deus para a expiação do pecado.
der selbe heizet Trevrizent.	Esta chama-se Trevrizent.
(Pz 251,12-15)	(Pz 251,12-15)

[26] "die Macht des Gefühls".

[27] "eine Mitschuld an Anfortas' weiterem Leiden".

[28] Juntamente com outras propriedades, a pobreza pertence ao catálogo de características relacionadas às ordens mendicantes (cf. ELM, 2003, p.2089). Angenendt aponta a pobreza como parte integrante da vida dos eremitas (cf. ANGENENDT, 2005, p.567-568).

[29] "*ermeclichez leben*".

Ao renunciar a vida como caval(h)eiro do Graal, Trevrizent dispensa sua espada ("[…] eu me apartei de minha espada",[30] Pz 480,21), um dos primeiros atos simbólicos de abnegação do universo caval(h)eiresco-cortês. Não mais carregar uma espada significa, para este, não mais pertencer a este sistema, ou seja, não ser percebido como parte deste, e se ver obrigado a resignificar sua existência. A espada é, portanto, uma das marcas carregadas por esse corpo masculino que remete ao *status* social por ele encenado. Não apenas objetos, indumentárias e gestos denunciam o corpo cortês, mas também o espaço por este ocupado. Destarte, a entrada na floresta marca o passo seguinte para sua transformação e a sucessiva incorporação de uma nova identidade. Em oposição ao burgo, centro da vida cortês, a floresta representa o ermo 'incivilizado',[31] um espaço liminal, distante do universo cortês e próximo ao desconhecido, isto é, um estar no espaço do desconhecido (como exemplo citamos a descrição tanto do estábulo naturalmente esculpido quanto da gruta ("*gruft*"), na qual Trevrizent reside (Pz 458, 25 – 459, 30). Neste sentido, Friedrich aponta para o fato de que o corpo nobre cortês constrói-se justamente na tensão entre natureza e cultura, respectivamente, animalidade/violência e disciplinamento/socialização (FRIEDRICH, 2009, p.44-45). Trevrizent extrapola a(s) fronteira(s) do universo cortês-graaliano e aproxima-se da 'natureza incivilizada', ao mesmo tempo que inverte a polaridade dessa relação, pois ao incorporar o *status* de um eremita, ele representa "o [disciplinamento] individual dentro da natureza […]. Em sua prática de vida [ele se esforça] para implementar a síntese de natureza e cultura, de certo modo, encerrar cultura em natureza"[32] (FRIEDRICH, 2009, p.48).

A negação do *status* de caval(h)eiro do Graal conduz Trevrizent a um novo caminho, uma alternativa para sua existência, que implicará na redefinição e resimbolização de sua identidade masculina. O distanciamento físico da sociedade graaliana permite à personagem a aproximação com sua nova identidade, que será incorporada juntamente em um novo *habitus*. Trevrizent não é mais reconhecido como caval(h)eiro, essa identidade ficou no passado para ele e para toda a comunidade, sua nova identidade, entretanto, é a de "eremita" ("*einsidel*", Pz 456,5).

[30] "[…] *ich schiet von dem swerte min*".

[31] No que diz respeito aos discursos medievais acerca da imagem da floresta, Mattejiet defende haver duas perspectivas contrárias: "a imagem da floresta 'sombria' e a da 'graciosa'" ("das Bild des 'finsteren' und des 'anmutigen' Waldes", MATTEJIET, 2003, p.1945). Levando em consideração os conceitos de natureza e cultura, Schnyder assevera que a floresta representa um "um mundo estranho, que está fora da natureza delimitada, domesticada pela mão do homem, que ameaça a civilização como um 'mundo paralelo'" ("eine fremde Welt, die außerhalb der von menschlicher Hand bestimmten, domestizierten Natur liegt, der als ›Nebenwelt‹ die Zivilisation bedroht", SCHNYDER, 2003, p.288).

[32] "die individuelle [Disziplinierung] innerhalb der Natur. […]. [I]n seiner Lebenspraxis [ist er bemüht,] eine Synthese von Natur und Kultur umzusetzen, gewissermaßen Kultur in Natur zu inkludieren".

Em seu novo papel social, além do isolamento social e do afastamente das obrigações para com o Graal, Trevrizent experiencia períodos de jejum severo, restrição alimentar – só se alimenta de ervas e plantas e abstém-se de pão, carne[33] e vinho (cf. Pz 480,16-18), bem como a ascese sexual e abdicação das práticas caval(h)eirescas, atitudes que se encontram em conformidade tanto com as práticas dos primeiros cristãos quanto com a dos ascetas medievais (LUTTERBACH, 2002, p.420-425). Nesse contexto, podemos também pensar o segundo significado atribuído ao sintagma carne como instância pecadora de todo ser humano. Assim como demonstrado por Lutterbach, há uma relação entre carne (aqui como alimento) e a carne (como instância pecadora): "A carne consumida não mostra em si efeito poluente, não obstante esta favorece, neste ponto, a maculação do culto do monge, visto que esta estimula sua paixão, em particular, o desejo sexual"[34] (LUTTERBACH, 1999, p.203). Nas palavras de Foucault, "uma batalha pela castidade", um processo de subjetivação. (Foucault, 1985, p.25).[35] Já no caso de Trevrizent, interpretamos também como parte do processo de redefinição social, no qual a personagem será capaz de incorporar um novo *habitus* e, por conseguinte, resimbolizar sua masculinidade.

der kiusche Trevrizent dâ saz,	lá morava o casto Trevrizent
der manegen mântac übel gaz.	que em muitas segundas comia mal
als tet er gar die wochen.	bem como também fazia durante a semana.
er het gar versprochen	Ele também abdicou
môraz, wîn und ouchz brôt.	de vinho de amoras, vinho e também pão.
sîn kiusche im dannoch mêr gebôt:	Sua castidade o obrigava ainda a mais
der spîse het er decheinen muot,	ele abnegou todo alimento,

[33] De acordo com Lutterbach, no período medieval a abstinência de carne estaria de acordo com os ensinamentos de São Jerônimo, e mesmo que seu nome não seja diretamente citado, a propagação de suas argumentações são evidentes (LUTTERBACH, 1999, p.193). Nesse sentido, conclui que "a abstinência foi recomendada mais ainda para os cristãos vivendo no mundo, extremamente necessária era a abdicação da carne em 'períodos de jejum' obrigatórios, bem como em casos de penitência pública" ("Anempfohlen war die Abstinenz vielmehr auch den in der Welt lebenden Christen; gar unverzichtbar war der Fleischverzicht während der obligatorischen ‚Fastenzeiten' sowie im Falle der öffentlichen Buße", LUTTERBACH, 1999, p.194).

[34] "Nicht das verzehrte Fleisch an sich zeigt polluierende Wirkung; gleichwohl leistet es der kultischen Befleckung des Mönches insofern Vorschub, als es seine Leidenschaft, besonders die sexuelle Lust, stimuliert".

[35] Do ponto de vista da História da Religião, Angenendt lista alguns dos motivos desta continência, sendo alguns deles "o medo propagado da maculação" e "a ânsia da paz espiritual" ("die weitverbreitete Scheu vor Befleckung", "das Verlangen nach geistiger Ruhe" (ANGENENDT, 2005, p.570-572).

vische noch fleisch, swaz trüege bluot.	peixe e carne, que tivesse sangue.
sus stuont sîn heileclîchez leben.	Assim levava sua vida santa.
got het im den muot gegebn:	Deus lhe deu a força
der hêrre sich bereite gar	esse senhor estava preparado
gein der himelischen schar.	para adentrar as hostes celestes.
mit vaste er grôzen kumber leit.	O jejum lhe castigava demais
sîn kiusche gein dem tievel streit.	sua castidade lutava contra o diabo.
(Pz 452, 15-28)	(Pz 452, 15-28)

Os versos a seguir remetem-nos à prática beneditina expressa no livro da ordem acerca dos hábitos alimentares, visto que do período que vai de 14 de setembro ao início da quaresma os monges devem fazer sua única refeição à nona (*Benedicti regula* 41,2-7). Ehler explica que nona refere-se à nona hora do dia a contar a partir das seis da manhã (EHLERT, 2000, p.37). Destarte, na construção de uma personagem masculina não baseada na lógica secular (cortês), Wolfram lança mão do discurso laico na tentativa de legitimar a existência narrativa de Trevrizent.

der wirt sîner orden niht vergaz:	o hospedeiro nunca esquecia sua ordem
swie vil er gruop, decheine er az	daquilo que ele plantava, não comia nada
der wurze vor der nône.	das ervas antes da nona.
an die stûden schône	Em um belo galho
hienc ers und suochte mêre.	agarrava e continuava a procurar.
durch die gotes êre	Em nome de Deus
manegen tac ungâz er gienc,	ia muitos dias sem nada
sô er vermiste, dâ sîn spîse hienc.	caso perdesse, onde estava seu alimento.
(Pz 485, 23-30)	(Pz 485, 23-30)

A renúncia de Trevrizent à alimentos cozidos, isto é, "à alimentação culturalmente refinada"[36] (EHLERT, 2000, p.36) pode ser interpretada como mais uma de suas negações do universo cortês. Neste contexto, seu hábito alimentar expressa uma passagem, no sentido de um ponto de mudança, da cultura à natureza, uma ligação mais íntima com Deus. Para a relação entre cru/cozido e natureza/cultura, já havia atentado Lévi-Strauss, em sua análise acerca dos povos sem escrita, concluindo que "ela [a cozinha] designa não apenas a passagem da cultura: por meio e através dela se define a existência humana com todas as suas características"[37] (1971, p.217).

[36] "auf kulturell veredelte Nahrung".

[37] "sie [die Küche] bezeichnet nicht nur den Übergang von der Kultur: mittels ihrer und durch sie hindurch definiert sich das menschliche Dasein mit all seinen Eigenschaften".

mîn kuche riuchet selten.
(Pz 485, 7)

minha cozinha raramente fumaça.
(Pz 485, 7)

man dorfte in niht mêr spîse holn.
dâ newas gesoten noch gebrâten
und ir kuchen unberâten.
(Pz 486, 10-12)

não adiantava buscar-lhe mais alimento
lá nem se fervia nem se assava
e a cozinha deles estava vazia.
(Pz 486, 10-12)

As ações de Trevrizent assumem, assim, um significado ético, pois o jejum "é pensado como expressão da penitência e lá é exercido, onde se trata da expiação de uma culpa"[38] (LUTTERBACH, 2002, p.400). As atitudes de austeridade podem ser, portanto, compreendidas como forma de disciplinamento, na qual o corpo saudável de Trevrizent substitui o corpo deteriorado de Anfortas na penitência, isto é, "penitência corporal para falha corporal"[39] (LUTTERBACH, 2002, p.429-437).

Todas as encenações corporais performadas nesse novo ambiente, a floresta, apontam para a incorporação completa de uma nova identidade, baseada em conceitos ascetas. Contudo, falta uma descrição mais detalhada e concreta do corpo do eremita. Essa ausência pode se dar devido ao fato de que a designação *einsidel* (eremita) por si só já evoque no público a referente iconografia, no sentido micheliano da "*formosa deformitas*" (MICHEL, 1976). Essa nova identidade é construída e resimbolizada através de cada ato reiterado diariamente através de encenações corporais. Deste modo, a representação do eremita Trevrizent demonstra que, na concepção wolfriana, Deus engendra todo o sistema, pois o que Ele criou, somente pode ser desfeito ou refeito por Ele. Reconhecer essa lógica conduz Trevrizent a um novo papel social. Sua atitude é, assim, pensada como a de um "homem bom"[40] (Pz 460, 19). O texto leva-nos a cogitar, como asseverado por Wapnewski, se este sintagma não estaria também relacionado à noção de "homem de Deus, o eremita"[41] (WAPNEWSKI, 1982, p.186-187), sendo o vocábulo bom relacionado, aqui, a um atributo religioso. Destarte, a construção da personagem remete-nos, por um lado, às legendas sobre os 'padres do deserto', que propagavam "o ideal da solidão eremítica"[42] (ERNST, 2002, p.283), e por outro lado, evoca imagens do eremitismo histórico do século XII, o qual foi influenciado pelo ideal da *vita apostolica* (VAUCHEZ, 1994, p.83). Em vir-

[38] "als Ausdruck der Buße gedacht ist und dort geübt wird, wo es um die Sühnung einer Schuld geht".

[39] "leibliche Buße für leibliche Verfehlung".

[40] "*guoten mannes*".

[41] "Gottesmann, der Eremit".

[42] "das Ideal eremitischer Einsamkeit".

tude disso, podemos afirmar que também na literatura cortês testemunhamos uma certa "sobrevalorização do eremitismo" como encontrado "na literatura teológica, clerical e didática"[43] (GRUNDMANN,1963, p.83).

A descrição dessa personagem como um eremita fomenta ainda a discussão acerca do papel laical dentro do meio religioso durante os séculos XII e XIII. Percebemos, assim, a recepção por parte de Wolfram dos movimentos laicos religiosos, que se configuraram dentro da compassional *imitatio Christi* (ERNST, 2002, p.300).[44] Em conformidade com essa temática destacamos o fato de Trevrizent descrever-se como um leigo (Pz 462,11), que age analogamente a um clérigo:[45] ele assume o papel de um padre (Pz 457, 1, cf. os conselhos que dá a Parzival, dentre outros em Pz 462-463, Pz 467,9-10 e Pz 501,17-18) e ouve a confissão de seu sobrinho[46] (Pz 462,2-3 e Pz 467,19-24), dá penitências (Pz 465,12-13, Pz 466,11-14, Pz 499,26-30 e Pz 502,25-28) e concede a absolvição[47] (Pz 501,17). Desta maneira, concluímos que para a construção da personagem Trevrizent, Wolfram incorpora uma gama de discursos religiosos, retrabalhando-os de acordo com a necessidade narrativa.

O novo *status* social incorporado por Trevrizent pode, entretanto, ser um estado passageiro, visto que ele se tornara um eremita na tentativa de curar o irmão e no momento da cura deste estaria 'livre' de sua penitência e poderia reocupar o seu lugar de cava(h)eiro do Graal. Neste sentido, a segunda chegada de Parzival ao castelo do Graal traz consigo a renovação das esperanças de toda a comunidade graaliana. Finalmente, Parzival formula a pergunta libertadora: Anfortas é curado e a ordem restituída através da coroação do novo governante. Cabe ao novo rei levar a notícia ao eremita e, com isso, também libertá-lo (Pz 797,16-22). Contudo, cabe ao próprio

[43] "Hochschätzung des Eremitentums"/ "in der theologischen, klerikalen und didaktischen Literatur".

[44] Também nesse sentido argumenta Wapnewski. Para este, Trevrizent, ao demonstrar compaixão para como o outro, aproximar-se-ia de um seguidor de Cristo (WAPNEWSKI, 1982, p.71).

[45] De acordo com Puza, somente no século 13 a pregação foi estritamente proibida para os leigos (PUZA, 2003, p.1617).

[46] Para maiores informações acerca do papel da confissão laical em relação a Trevrizent cf. MÜNKLER, 2010, p.148.

[47] Münkler afirma que essa absolvição dos pecados se trataria de um "ato de fala performático", que durante a Idade Média alcançou sua legitimidade por um padre. Como afirmado pela autora, "[d]a perspectiva institucional, um ato de fala de absolvição é nulo, se não for consumado por um sacerdote" ("[a]us institutioneller Sicht ist der Sprechakt der Lossprechung ungültig, wenn er nicht von einem Priester vollzogen wird", MÜNKLER, 2010, p.148).

Trevrizent a escolha,[48] a qual fica desconhecida para o público até quase o final da narrativa, quando o narrador finalmente dá ciência dos fatos:

Sîn swert und rîterlîchez leben	À sua espada e à sua vida caval(h)eiresca,
hete Trevrizent ergebn	Trevrizent renunciou
an die süezen gotes minne	para o amor puro de Deus
und nâch endelôsem gewinne.	e a eternidade ganhar.
(Pz 823, 19-22)	(Pz 823, 19-22)

Através desses versos, conclui-se que Trevrizent se entrega à vida 'religiosa' e opta por não ser reintegrado à comunidade do Graal, incorporando permanentemente o novo 'estilo de vida' como eremita. Essa estrutura narrativa, a saber, a do caval(h)eiro transformado em eremita/penitente, é interpretada por Müller como uma *conversio*,[49] significando, portanto, "a passagem irrevogável para uma outra forma de vida"[50] (MÜLLER, 2007, p.158).

* * *

Falar em masculinidade quando o tema é uma épica cortês remete o leitor a uma associação automática com figuras de reis e caval(h)eiros nobres, imagens que povoam o imaginário até os nossos dias. Entretanto, não apenas desses masculinos 'vivem' essas narrativas. Estas acabam por reinventar as representações e incluir novas concepções de masculinidades em seu universo, sendo uma dessas a personagem do eremita.

Concluímos, desta forma, que a personagem do eremita Trevrizent não aparece, nesta narrativa, como uma contra-parte do caval(h)eiro cortês graaliano, mas sim como mais uma possibilidade narrativa para a construção de um masculino. Embora em algumas épicas corteses a figura clerical seja construída em antagonismo direto à do caval(h)eiro cortês (secular vs.

[48] Aqui tomamos de empréstimo a conclusão de Gaunt acerca da virgindade masculina e feminina: "aos homens é concedido o direito de dispor de seus próprios corpos como acharem apropriado" ("men are conceded the right to dispose of their own bodies as they see fit", GAUNT, 1995, p.191).

[49] Para Biesterfeldt, a *conversio* só se aplicaria aos casos extremados de mudança de hábito (Biesterfeldt, 2004, p.214-215). A transformação de Trevrizent poderia ser compreendida, em analogia as conclusões da autora, como uma *moniage*, pois estaria baseada na existência religiosa aberta ao mundo (Biesterfeldt, 2004, p.225). Contudo, para Müller, *moniage* implica o fato de que "[o] herói procura assegurar para si o poder definitório do clérigo, ao mesmo tempo que assume, por fim, as máximas de vida daquele, sem renunciar, entretanto, à sua identidade como herói feudal" ("[d]er Held sucht sich der Definitionsmacht des Klerikers zu versichern, indem er dessen Lebensmaximen zuletzt übernimmt, ohne jedoch seine Identität als feudaler Heros aufzugeben", MÜLLER, 2007, p.158).

[50] "den unwiderruflichen Übertritt in eine andere Lebensform".

laico), em *Parzival* é criado um espaço para a (co)existência harmônica entre ambas as formas de vida. Ainda que Trevrizent no final de sua vida negue completamente o *status* de caval(h)eiro cortês e incorpore por completo o de eremita, Wolfram, por sua vez, legitima as duas construções masculinas como sendo formas válidas de existência que implicam simbolizações distintas, mas que não necessariamente estejam em conflito direto ou iminente. No caso de Trevrizent, por tratar-se de uma escolha de existência, os dois estilos de vida acabam por assumir um caráter excludente entre si. Em outras palavras, a primeira identidade masculina assumida por Trevrizent é condicionada pela relação estabelecida com o feminino, já a segunda se estabelece na negação da primeira construção de masculinidade.

Referências

ADOLF, Helene. **Wortgeschichte Studien zum Leib/Seele-Problem. Mittelhochdeutsch lîp "Leib" und die Bezeichnungen für corpus**. Wien: s/ed., 1937.

ANGENENDT, Arnold. **Geschichte der Religiosität im Mittelalter**. Darmstadt: WBG, 2005.

BENECKE, Georg Friedrich/ MÜLLER, Wilhelm/ ZARNCKE, Friedrich. **Mittelhochdeutsches Wörterbuch**. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1854-1866 mit einem Vorwort und einem zusammengefaßten Quellenverzeichnis von Eberhard Nellmann sowie einem alphabetischen Index von Erwin Koller, Werner Wegstein und Norbert Richard Wolf. 4 Volumes + Index. Stuttgart: S. Hirzel, 1990. Disponível em http://woerterbuchnetz.de/BMZ/ Acessado em 18 de abril de 2012.

BENEDICTI REGULA, Lateinisch/Deutsch (RUB 18600). Tradução da Salzburger Äbtekonferenz. Organizada por P. Ulrtich Faust. Stuttgart: Reclam, 2009.

BIESTERFELDT, Corinna. Das Schlußkonzept *moniage* in mittelhochdeutscher Epik als Ja zu Gott und der Welt. **Wolfram-Studien** XVIII, 2004. p. 211-232.

BUTLER, Judith. **Bodies that matter.** On the discursive limits of "sex". New York, London: Routledge, 1993.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero.** Feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CONNELL, R. W. **Masculinities.** 2ª ed. Los Angeles: University of California Press, 2005.

CONNELL, R. W. **Gender in World Perspective.** Cambridge: Polity, 2010.

EHLERT, Trude. Das Rohe und das Gebackene. Zur sozialisierenden Funktion des Teilens von Nahrung im ›Yvain‹ Chrestiens de Troyes, im ›Iwein‹ Hartmanns von Aue und im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach. In: KOLMER, Lothar/ ROHR, Christian (Org.). **Mahl und Repräsentation. Der Kult ums Essen**. Beiträge des internationalen Symposions in Salzburg 29. April bis 1. Mai 1999. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2000. p. 23-40.

ELM, Kaspar. Bettelorden (Mendikantenorden). In: **Lexikon des Mittelalters**. v. 1. München: DTV, 2003. p. 2088-2093.

EMING, Jutta. Affektüberwältigung als Körperstil im höfischen Roman. In: PHILIPOWSKI, Katharina/ PRIOR, Anne (Org.). ***anima*** **und** ***sêle*****. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter** (Philologische Studien und Quellen 197). Berlin: Erich Schmidt, 2006. p. 249-262.

ERNST, Ulrich. Der Körper des Asketen. Zur Theatralik von ‚Heiligkeit' in legendarischen Texten von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit. In: RIDDER, Klaus/ LANGER, Otto. **Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur**. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999) (Körper, Zeichen, Kultur/ Body, Sign, Culture 11). Berlin: Weidler, 2002. p. 275-307.

FOUCAULT, Michel. The Battle for Chastity. In: ARIÉS, Philippe/ BÉJIN, André (Org.). **Western Sexuality.** Practice and Precept in Past and Present Times. Oxford: Basil Balckwell, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir.** História da violência nas prisões. 37ª edição. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

FRIEDRICH, Udo. Grenzmetaphorik. Zur Interferenz von Natur und Kultur in mittelalterlichen Körperdiskursen. **DVjs** v. 83, n. 1, p. 26-52, 2009.

GAUNT, Simon. **Gender and Genre in Medieval French Literature.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

GRUNDMANN, Herbert. Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter (10.–12. Jahrhundert). **Archiv für Kulturgeschichte** v. 45, p. 60-90, 1963.

JÄGER, Ulle. **Der Körper, der Leib und die Soziologie.** Entwurf einer Theorie der Inkorporierung. Königsstein: Ulrike Helmer, 2004.

KIMMEL, Michael. Masculinities. In: ____/ ARONSON, A. (ed.). **Men & Masculinities.** A social, cultural Encyclopedia. Vol. 2 (K-Z). Oxford: ABC Clio, 2004, p. 503-507.

KRAUSE, Burkhardt. *'er enpfienc diu lant unt ouch die magt'*. Die Frau, der Leib, das Land. Herrschaft und *body politic* im Mittelalter. In: KRAUSE, Burkhardt/ SCHECK, Ulrich (Org.). **Verleiblichungen.** Literatur- und kulturgeschichtliche Studien über Strategien, Formen und Funktionen der Verleiblichung in Texten von der Frühzeit bis zum Cyberspace (Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft 7). St. Ingbert: Röhrig, 1996. p. 31-82.

KRAUSE, Burkhardt. *Lîp*, *mîn lîp* und ich. Zur conditio corporea mittelalterlicher Subjektivität. In: FRITSCH-RÖSSLER, Waltraud (Org.). **Uf der mâze pfat.** Festschrift für Werner Hoffmann zum 60. Geburtstag (GAG 555). Göppingen: Kümmerle, 1991. p. 373-396.

LA FARGE, Beatrice. **'Leben' und 'Seele' in den altgermanischen Sprachen.** Studien zum Einfluß christlich-lateinischer Vorstellungen auf die Volkssprache. Heidelberg: Carl Winter, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

LUTTERBACH, Hubertus. Der Fleischverzicht im Christentum. Ein Mittel zur Therapie der Leidenschaften und zur Aktualisierung des paradiesischen Urzustandes. **Saeculum** v. 50, p. 177-209, 1999.

LUTTERBACH, Hubertus. Die Fastenbuße im Mittelalter. In: Schreiner, Klaus (Org.). **Frömmigkeit im Mittelalter.** Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen. München: Wilhelm Fink, 2002. p. 399-437.

MICHEL, Paul. «***Formosa deformitas***» **Bewältigungsformen des Häßlichen in mittelalterlicher Literatur**. Bonn: Bouvier, 1976.

MÜLLER, Jan-Dirk. **Höfische Kompromisse.** Acht Kapitel zur höfischen Epik. Tübingen: Max Niemeyer, 2007.

MÜNKLER, Marina. Buße und Bußhilfe. Modelle von Askese in Wolframs von Eschenbach *Parzival*. **DVjs**, v. 84, n. 2, p. 131-159, 2010.

SARAN, Franz/ NAGEL, Bert. **Das Übersetzen aus dem Mittelhochdeutsch**. Tübingen: Max Niemeyer, 1975.

VAUCHEZ, André. **La Spiritualité du Moyen Age Occidental:** VIII^{e}-XIII^{e} siècle. Paris: Ed. du Seuil, 1994.

WAPNEWSKI, Peter. **Wolframs Parzival.** Studien zur Religiosität und Form. Heidelberg: Carl Winter, 1982.

WOLFRAM VON ESCHENBACH. **Parzival**. Auf der Grundlage der Handschrift D (ATB 119). Org. J. Bumke. Tübingen: Max Niemeyer, 2008.

Artigo recebido em 16/05/2012, aceito para publicação em 26/11/2012