

**CORPOS MUTILADOS, REINOS AMEAÇADOS: SOBRE A
CASTRAÇÃO EM *PARZIVAL* DE WOLFRAM VON ESCHENBACH.**

**MUTILATED BODIES, THREATENED KINGDOMS: ON
CASTRATION IN *PARZIVAL* BY WOLFRAM VON ESCHENBACH.**

Daniele Gallindo Gonçalves Silva
Otto-Friedrich Universität Bamberg

Resumo: Baseado nas recentes teorias de masculinidade e na análise da categoria *corpo*, o presente artigo discorrerá sobre a construção de duas personagens em particular do *Parzival* de Wolfram von Eschenbach: Anfortas e Clinschor, respectivamente dois corpos masculinos deformados, a saber, castrados.

Palavras-chave: Masculinidades; Corpo; Literatura em Médio-Alto-Alemão.

Abstract: Based on recent masculinity theories and the analysis of the *body* category, this article will discuss the construction of two characters in particular of *Parzival* by Wolfram von Eschenbach: Anfortas and Clinschor, respectively two deformed male bodies, namely castrated.

Keywords: Masculinities; Body; High-Middle-German Literature.

Recebido em: 18/04/2012
Aprovado em: 13/07/2012

Corpos masculinos mutilados, castrados, emasculados. Corpos que, nas narrativas cortesias, desafiam a lógica do *topos* da beleza exterior do cavaleiro idealizado. Corpos que perturbam a ordem. Corpos que se deformam, isto é, perdem a forma prévia sob a qual são construídas suas identidades cavaleiresco-cortesias e se reformulam, se reformam. Mutilação que não somente ameaça a ordem social pré-estabelecida, mas que também pode arruinar reinos, adquirindo consequências políticas. Masculinidade que se dilui na perda total (penectomia) ou na mutilação parcial da genitália (castração ou ferimento). Figuras masculinas que se re-simbolizam. Neste contexto, o órgão sexual prende-se simbolicamente à virilidade, pois “a integridade sexuada do corpo é, paradoxalmente, alcançada através de uma identificação com a sua redução em uma sinédoque idealizada (“ter” ou “ser” o falo)”.¹ Esta associação entre o pênis – por vezes o testículo – e a masculinidade (o ser masculino) é evocada diretamente por Wolfram ao se referir ao pequeno Parzival: “entre as pernas seu pequeno membro viril/ (...) / ele já tinha membros masculinos”² (“zwischen den beinen sîn visellîn./ [...] / dô er hete manlîchiu lit”, Pz³ 112, 25 e 27). O gênero é, assim, essencial na organização da diferença social, tornando-se um sistema para atribuição de papéis sociais e comportamentais.⁴

O corpo deformado do rei e do duque, respectivamente das personagens Anfortas e Clinschor – o primeiro atrelado ao universo do Graal e o segundo relacionado com o mundo arturiano –, tem consequências sociais, políticas e psicológicas. Desta forma, na narrativa *Parzival*, de Wolfram von Eschenbach, o que os aproxima enquanto construções de masculinidades? O que os distancia? Para compreender tais construções discursivas, devemos primeiramente discutir os conceitos de masculinidade, corpo e castração.

¹ “the sexed integrity of the body is paradoxically achieved through an identification with its reduction into idealized synecdoche (“having” or “being” the phallus)” (BUTLER, Judith. *Bodies that matter. On the discursive limits of “sex”*. London: Routledge, 1993, p. 139).

² Para uma análise mais aprofundada da referida cena cf. SCHULTZ, James A. *Parzival’s Penis: a brief History*. In: _____. *Courtly Love, the Love of Courtliness and the History of Sexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 2006, pp. 3-15.

³ Citado de acordo com WOLFRAM VON ESCHENBACH. *Parzival*. Auf der Grundlage der Handschrift D (ATB 119). Org. J. Bumke. Tübingen: Max Niemeyer, 2008. Todas as traduções da obra em questão são de nossa autoria e baseadas na referida edição. Ressaltamos ainda que o título da obra (*Parzival*) será abreviado como Pz, seguida de estrofe e versos. Ex. Pz 1,1-2, lê-se Parzival estrofe 1, versos 1-2.

⁴ Cf. LAQUEUR, Thomas. *Making sex. Body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Masculinidade, Corpo e Castração

Em artigo publicado em 1987, Flax já apontava para a necessidade de não se pensar apenas o feminino, mas também o masculino, tendo em vista que ambos são categorias determinadas pelo gênero.⁵ Sendo assim, os estudos de masculinidade(s) originam-se dos estudos de gênero e tomam forma baseando-se na observação dos diferentes papéis masculinos, isto é, de como as identidades ‘genderizadas’ são construídas sócio-histórico-culturalmente e espaço-temporalmente, daí deriva-se o termo masculinidades, que de acordo com Kimmel aponta para “a dramática variação como tão diferentes grupos definem masculinidade [...] bem como as diferenças individuais”.⁶ Kimmel assevera ainda que como o “gênero é plural e relacional, é também situacional”⁷, e, portanto, que as formas de masculinidades são produzidas e demandadas pelos diversos contextos institucionais. Em outras palavras, “gênero é [...] um conjunto específico de comportamentos que são produzidos em situações sociais específicas”.⁸ Identidades ‘genderizadas’ seriam, neste contexto, não uma força estática e fixada, mas sim a encenação continuada de interações cotidianas, ou seja, “[f]azer gênero é um processo vitalício de performances”.⁹ Nesse processo de incorporação contínua,¹⁰ 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.¹¹

⁵ Cf. FLAX, Jane. Postmodernism and gender Relations in Feminist Theory. In: *Signs* 12 (4), 1987, pp. 621-643, aqui: p. 629.

⁶ “the dramatic variation in how different groups define masculinity [...] as well as individual differences” (KIMMEL, Michael. Masculinities. In: ____/ ARONSON, A. (ed.). *Men & Masculinities. A social, cultural Encyclopedia*. Vol. 2 (K-Z). Oxford: ABC Clío, 2004, pp. 503-507, aqui: p. 503).

⁷ “gender is plural and relational, it is also situational” (Idem, p. 504).

⁸ “Gender is [...] a specific set of behaviors that are produced in specific social situations” (Idem, p. 505).

⁹ “Doing gender is a lifelong process of performances” (Idem, p. 506).

¹⁰ 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, R. W. *Gender in World Perspective*. Cambridge: Polity, 2010, p. 67).

¹¹ Cf. BUTLER, Judith. *Bodies that matter... op. cit.*, p. 34.

De acordo com Reeser, a compreensão das significações e construções corporais, na modernidade, não se dá apenas culturalmente, tendo a percepção individual e pessoal um papel decisivo nesse processo.¹² Caso tais observações sejam estendidas ao período medieval – em específico à literatura cortês em Médio-Alto-Alemão –, podemos afirmar que a percepção do outro acerca do corpo alheio tem maior influência na construção da identidade do indivíduo do que a própria forma como o indivíduo encara seu corpo, isto é, a forma como o corpo é percebido perpassa muito mais a visão do outro, que acaba por exercer influência direta na forma individual de como o *eu* lida com seu corpo. Entretanto, ainda pode-se perceber o caráter relacional da experiência corporificada, pois a masculinidade é experienciada em relação tanto ao próprio corpo quanto ao corpo do outro.¹³ Aqui se encaixa perfeitamente a metáfora do corpo como texto, em outras palavras, “[n]ossos corpos se tornam textos sociais, que nós construímos para serem ‘lidos’ por outros”.¹⁴

Em uma sociedade em que a comunicação visual é particularmente privilegiada, falamos aqui especificamente da sociedade medieval dos séculos XII-XIII, as representações corporais tornam-se perceptíveis através de textos e imagens, formas discursivas que apontam para uma “poética da visualidade”.¹⁵ Em uma literatura que possui características inegavelmente orais, o papel do ‘olhar poético’ é pregnante. Como afirmado por Wenzel, até mesmo a educação cortês é orientada pelo olhar, pois esse processo se consoma através da imitação e acomodação,¹⁶ uma vez que “a primazia das imagens (de ouvir e ver) nos processos sociais de aprendi-

¹² Cf. “Os homens devem ter uma certa imagem de sua própria masculinidade e a projetam em seu corpo” (“Men may have a certain image of their own masculinity and project it onto their body”), REESER, Todd W. *Masculinities in Theory. An Introduction*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, p. 99).

¹³ Cf. Idem, p. 100.

¹⁴ “Our bodies become social texts which we constructed to be “read” by others” (KIMMEL, Michael. *The Gendered Society*. New York: Oxford University Press, 2004, p. 231).

¹⁵ Cf. WENZEL, Horst. Hören und Sehen. Zur Lesbarkeit von Körperzeichen in der höfischen Literatur. In: BRALL, H./HAUPT, B./KÜSTERS, U. (ed.). *Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur*. Düsseldorf: Droste, 1994, pp. 191-218, aqui: p. 203.

¹⁶ Cf. WENZEL, Horst. Partizipation und Mimesis. Die Lesbarkeit der Körper am Hof und in der höfischen Literatur. In: GUMBRECHT, H. U./PFEIFFER, K. L. (ed.). *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, pp. 178-202.

zagem requer o fomento de estratégias poéticas de visualização na escritura”.¹⁷ O corpo – através do qual pode-se ler e interpretar a construção e reprodução de estruturas sociais – é compreendido, assim, como uma cultura material.¹⁸

De acordo com Connell uma das formas como a masculinidade é percebida socialmente perpassa a idéia de que a “[v]erdadeira masculinidade é quase sempre pensada por proceder dos corpos de homens”.¹⁹ Em textos cortesões em Médio-Alto-Alemão, essa “verdadeira masculinidade” pode-se subsumir na noção de “masculinidades hegemônicas”,²⁰ representadas dentro de um contexto topóico idealizado. Contudo, há construções narrativas do masculino que fogem completamente das enquadradas neste conceito, sendo estas masculinidades redefinidas através de outras categorias além daquela do corpo ideal. São personagens que, de certa maneira, contradizem a fórmula do corpo belo e saudável e se redefinem

¹⁷ “[d]er Vorrang der Bilder (des Hörens und Sehens) in den Prozessen des sozialen Lernens verlangt die Förderung von poetischen Visualisierungsstrategien in der Schrift” (WENZEL, Horst. *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*. München: C. H. Beck, 1995, p. 380).

¹⁸ “Identificar o corpo como cultura material objetiva acessar suas particularidades, especialmente, sob um vies arqueológico, compreendendo o desenvolvimento de corpos individuais dentro de configurações sociais específicas. A ênfase dá-se sobre o processo pelo qual os corpos são formados [...], agência e ação, através do modo com que as vidas sociais das pessoas estão envolvidas na criação de seus corpos” (“Identifying the body as material culture aims to access the particularities of the body in a specifically archeological manner by understanding the development of individual bodies in contextually specific social settings. The emphasis is on the process by which bodies are formed [...], agency and action, through the ways that the social lives of people are implicated in the creation of their bodies”, SOFAER, Joanna R.. *The Body as Material Culture. A Theoretical Osteoarchaeology* (Topics in Contemporary Archaeology). Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 87).

¹⁹ “True masculinity is almost always thought to proceed from men’s bodies” (CONNELL, R. W. *Masculinities*. 2ª ed. Berkeley: University of California Press, 2005, p. 45)

²⁰ Embora o conceito de “masculinidade hegemônica” tenha recebido críticas constantes, Connell e Messerschmidt reiteram que o termo ainda pode ser utilizado nos Estudos de Masculinidade mediante reformulações, no que se refere à questão da hierarquia de gênero, à geografia da masculinidade, à incorporação social e as dinâmicas de masculinidade (cf. CONNELL, R.W./MESSERSCHMIDT, J.W. Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept. In: *Gender and Society* 19 (6), 2005, pp. 829-859). Como definida por Connell, ‘masculinidade hegemônica’ é “a configuração da prática de gênero que incorpora a resposta atualmente aceita ao problema da legitimidade do patriarcado, o qual garante (ou é tomado por garantir) a posição dominante dos homens e a subordinação das mulheres. [...] masculinidade hegemônica incorpora uma estratégia ‘atualmente aceita’. [...] Hegemonia, então, é uma relação historicamente móvel” (“the configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which guarantees (or is taken to guarantee) the dominant position of men and the subordination of women. [...] hegemonic masculinity embodies a ‘currently accepted’ strategy. [...] Hegemony, then, is a historically mobile relation”, CONNELL, R. W. *Masculinities...* op. cit., p. 77).

através de suas mutilações, das quais neste artigo trataremos, a saber, corpos masculinos castrados.

Uma análise etimológica do termo castração em alemão – *kastrieren* ou *entmannen* – aponta para algumas relações entre o ato em si e as consequências do mesmo. De acordo com os Grimm, o verbo *entmannen* tanto refere-se as formas latinas *evirare* (emascular/tirar a força), *exsecare* (castrar/capar), *virilitatem adimere* (tirar a virilidade/privar da virilidade) quanto *debilitare* (debilitar), evocando ainda a relação com o contexto náutico, no qual *entmannen* significa retirar a tripulação (*Mannschaft*) de um navio.²¹ Todas as significações têm em comum a ligação com virilidade (*vir*) ou masculino (*Mann/männlich*), apontando, portanto, para o fato de que o ato de castrar retiraria ou macularia a masculinidade e a enfraqueceria. Assim sendo, Krause afirma

que numa sociedade, para a qual a honra sexual do homem como expressão e medida de sua força corporal tem um papel destacado, com a lesão das genitais, faz-se referência a uma dimensão simbólica particular [...]. Virilidade e integridade física como qualidades principais da identidade sexual são enxergadas como quase idênticas no espaço de representação masculino da honra.²²

Conclusão bem próxima a esta também é oferecida por Murray, que afirma que na sociedade medieval “a masculinidade era definida genitalmente” e, portanto, qualquer ‘assalto’ a esta, fosse real ou imaginada, representava “uma ameaça onipresente do conceito de virilidade”.²³

²¹ GRIMM, Jacob/ GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*. Disponível em: <http://woerterbuch.netz.de/DWB/> Acesso em 18 de março de 2012.

²² “Daß in einer Gesellschaft, für die die Sexualehre des Mannes als Ausdruck und Maß seiner körperlichen Kraft eine hervorragende Rolle spielt, mit der Verletzung der Genitalien eine besondere symbolische Dimension angeführt wird [...]. Virilität und physische Integrität als die Hauptqualitäten der Geschlechtsidentität sind im männlichen Vorstellungsraum von Ehre als nahezu identisch anzusehen” (KRAUSE, Burkhardt. *er enpfien diu lant unt ouch die magt*. Die Frau, der Leib, das Land. Herrschaft und body politic im Mittelalter (Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft 7). In: ____/ SCHECK, U. (ed.). *Verleiblichungen. Literatur- und kulturgeschichtliche Studien über Strategien, Formen und Funktionen der Verleiblichung in Texten von der Frühzeit bis zum Cyberspace*. St. Ingbert: Röhrig, 1996, pp. 31–82, aqui: pp. 67-68).

²³ “masculinity was genitally defined”/ “an omnipresent threat to the concept of manhood” (MURRAY, Jacqueline. *Sexual Mutilation and Castration Anxiety: A Medieval Perspective*. In: KUEFLER, M. (ed.). *The Boswell Thesis. Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 2006, pp. 254-272, aqui: pp. 267).

Em contexto medieval, a castração pode adquirir tanto contornos metafóricos (sentido compreendido como místico) quanto reais, respectivamente, o eunucismo espiritual ou castidade e a castração física. No que diz respeito à castração 'real', esta tanto pode ser uma penalidade para violações relacionadas ao sexo, tais como: homossexualidade, transgressões sexuais com mulheres, estupro ou sedução de virgens, adultério ou ainda castigo divino,²⁴ quanto pode ser utilizada com o intuito de produzir corpos dóceis e servis, no caso dos eunucos.²⁵ No que diz respeito a estes últimos, dentro do universo laico, são especialmente encontrados em território bizantino, e no ambiente religioso, através de narrativas sobre monges, eremitas e santos eunucos, alguns desses castrados por anjos, e cristãos que se castraram ao interpretar *ipsis litteris* o evangelho: "pelo reino dos céus"²⁶ (Mateus 19,12).²⁷ Murray assevera que provavelmente ao pênis e ao testículo fossem atribuídas significações distintas, sendo os testículos compreendidos como "o sítio do poder generativo dos homens, talvez o órgão que define a virilidade"²⁸ e o pênis possuiria um "significado mais profundo",²⁹ o de símbolo de humanidade.³⁰

²⁴ Idem. Para maiores informações acerca da castração no direito popular (*Volksrecht*), em crônicas, no direito canônico (*Kirchenrecht*) e na literatura cf. TUCHEL, Susan. *Kastration im Mittelalter* (Studia Humaniora 30). Düsseldorf: Droste, 1998. Já para discussões dentro da psicologia jungiana cf. MONICK, Eugene. *Castration and Male Rage. The phallic Wound*. Toronto: Inner City Books, 1991.

²⁵ Sobre eunucos cf. TAYLOR, Gary. *Castration. An Abbreviated History of Western Manhood*. London: Routledge, 2000, p. 33-47.

²⁶ "propter regnum caelorum" (Vulgata. Hieronymiana versio. Disponível em: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Hieronymus/hie_v000.html Acessado em 12 de março de 2012).

²⁷ Cf. KUEFLER, Mathew S. *Castration and Eunuchism in the Middle Ages*. In: BULLOUGH, V. L./BRUNDAGE, J. A. (org.). *Handbook of medieval Sexuality*. New York: Garland Publishing, 2000, pp. 279-306.

²⁸ "the site of men's generative power, perhaps even the organ that define manliness" (MURRAY, Jacqueline. *Sexual Mutilation ... op. cit.*, pp. 265). Também Taylor em seu trabalho sobre a castração afirma que, até a modernidade, os testículos (ou a ausência desses) são fundamentais para compreender a noção de masculina na Idade Média (cf. TAYLOR, Gary. *Castration... op. cit.*, p. 49-62).

²⁹ "deeper meaning" (MURRAY, Jacqueline. *Sexual Mutilation ... op. cit.*, pp. 266).

³⁰ Aqui Murray faz referência à afirmativa de Bynum acerca da representação do pênis de Jesus na arte medieval como sendo um símbolo da humanidade deste (Cf. BYNUM, Caroline Walker. *The body of Christ in the Later Middle Ages. A reply to Leo Steinberg*. In: _____. *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992, p. 79-117, aqui: p. 117).



A castração de Wilhelm III da Sicília. Miniatura do Manuscrito Ms. Français 227 da Bibliothèque Nationale Paris, séc. XV, Giovanni Boccaccio.

A visualização desta imagem permite-nos estabelecer uma relação nítida entre castração e poder. Rogeri de Houedene narra em sua crônica que, ao destinar o adversário, a saber Wilhelm III, Heinrich VI o cega e o castra,³¹ uma demonstração direta de seu poder régio através da retirada total do poder do adversário – a castração significa a vergonha, o embaraço e a desmasculinização para o vencido. Entretanto, Toeche afirma que apenas considera como motivo historicamente válido o ato de cegar o adversário,³² enquanto que Kölzer assevera que quaisquer

³¹ “e o rei Wilhelm, filho do rei Tankred, cegado e emasculado” (“*et Willelmum regem, filium Tankredi regis, excaecavit et ementulavit*”, *Chronica Magistri Rogeri de Houedene*. Editado por W. Stubbs. Vol 51, 3. London: Longman & Co., 1870, p. 270).

³² TOECHE, Theodor. *Kaiser Heinrich VI*. Leipzig: Verlag von Dunder und Humblot, 1867, cap. 4.

medidas extremas para assegurar a “união do reino ao império são apenas envolvidas em sombras”.³³ Como afirmado por Schmitt, imagens não são meras ilustrações de um texto, ao se vincular a imagem ao texto há a necessidade, sobretudo, de apreender sua estrutura e os significados simbólicos que mantêm entre si.³⁴ Desta forma, nesta cena, vale muito mais o significado simbólico atribuído à castração de Wilhelm, pois deste é destituída não apenas a masculinidade, mas principalmente o poder.

Tendo em vista a conceitualização acima exposta, ater-nos-emos à análise de duas personagens de *Parzival* de Wolfram von Eschenbach – Anfortas e Clinschor –, buscando uma compreensão mais ampla da construção narrativa acerca dessas duas masculinidades e de como a castração de ambas é apresentada na obra em questão.

A ameaça sócio-política da castração em *Parzival*. Anfortas: o rei do Graal

Anfortas é apresentado como o governante ideal, visto que é de estirpe nobre – herdara o trono do Graal por direito de sucessão (Pz 477,19-21) – e seu caráter é descrito como firme: “senhor da alegria” (“*freunden hêrre*”, Pz 474,8) e “digno da coroa e da abastança” (“*der krône und rîcheit wirdec*”, Pz 478,6). O nobre é descrito por seus súditos/familiares como “o claro”³⁵ (“*der clâre*”, Pz 617,7) e “bon-

³³ “»unio regni ad imperium« sind nur schemenhaft erkennbar” (KÖLZER, Theo. H. VI. Leben und Regierung. In: *Lexikon des Mittelalters*. Vol. IV. München: DTV, 2003, pp. 2045-2046, aqui: pp. 2045.

³⁴ Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens. Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Tradução de José Rivair Macedo. São Paulo: EDUSC, 2007, aqui especialmente p. 33-42.

³⁵ O sintagma ‘*clâre*’ pertence ao mesmo espectro de outras metáforas de luz, como: ‘*glanz und schîn*’. Em virtude disso, há que se concordar com a afirmação de Horst Wenzel: “De modo visível e brilhante, o governante exemplar demonstra o *status* geral e, no entanto, concretamente mediador de seu domínio. Ele é o proeminente garante (*caput*) de um organismo complexo (*corpus*), que confirma totalmente a ideia de ordem com a percepção de ordem justa de sua posição particular e, com isso, também assegura o posicionamento de cada uma. *Glanz* e *schîn* pertencem, assim, aos seus atributos preferenciais” (“*Sichtbar und ‘glänzend’ demonstriert der vorbildliche Herr den allgemeinen, jedoch konkret zu vermittelnden Status seiner Herrschaft. Er ist der herausgehobene Garant (caput) eines komplexen Organismus (corpus), der mit der ordogerechten Wahrnehmung seiner besonderen Position die Ordnungsidee insgesamt bestätigt und damit auch die Verortung jedes Einzelnen sichert. Glanz und schîn gehören deshalb zu seinen vorzüglichen Attributen*”, WENZEL, Horst. *Spiegelungen. Zur Kultur der Visualität im Mittelalter*. Berlin: Erich Schmidt, 2009, p. 100).

doso”³⁶ (“*süeze*”, Pz 441,23). Podemos afirmar, portanto, que Anfortas incorpora o papel do monarca ideal em dois níveis, ao preencher a pré-condição da origem genealógica através de sua ascendência graaliana e, além disso, possuir a legitimidade divina e mística através da proclamação na escritura na base do Graal. Seu governo reflete, simultaneamente, o princípio descrito por Kantorowicz acerca dos dois corpos do rei:³⁷ sua imortalidade está assegurada pela sua condição de rei do Graal,³⁸ e ao mesmo tempo o corpo terreno do rei é mortal. Por meio dos poderes místicos do Graal, seus reis ganham, na verdade, uma espécie de imortalidade (cf. Titurel, Pz 501,19 – 502,22).³⁹

Todavia, com “sua juventude e sua riqueza” (“*sîn jugent unt sîn rîcheit*”, Pz 472,27) veio também o desejo amoroso “distante de qualquer pensamento/sentimento casto” (“*ûzerhalb der kiusche sinne*”, Pz 472,30).

<i>eins tages der künec al eine reit</i>	um dia o rei cavalgava sozinho
<i>– daz was gar den sînen leit –</i>	– isso foi seu completo sofrimento –
<i>ûz durch âventiure,</i>	em busca de aventura
<i>durch freude an minnen stiure.</i>	amparado pela alegria na <i>minne</i>
<i>des twanc in der minnen ger.</i>	o desejo da <i>minne</i> o coagiu a isso
<i>mit einem geluptem sper</i>	com uma lança envenenada
<i>wart er ze tjustieren wunt,</i>	ele foi ferido ao duelar

³⁶ Se por um lado, em contexto cortês, ‘*süeze*’ significa “belo”, por outro lado, no campo religioso, refere-se a “misericordioso, bondoso, cordial”. Nesse último contexto, o vocábulo ‘*süeze*’ é compreendido “como um conceito religioso e ético-social” (“*schön*”, “*gnädig, gütig, freundlich*”, “*als religiöser und als sozial-ethischer Begriff*”, HOFFMANN, Werner. *Wörterklärungen*. In: WOLFRAM VON ESCHENBACH. *Parzival*. Text, Nacherzählung, Wörterklärung von Werner Hoffmann. Darmstadt: WBG, 1963, p. 947-1006, aqui: p. 992).

³⁷ Cf. KANTOROWIWIWICK, Ernst H. *The King’s two Bodies. A Study in Medieval political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

³⁸ Em comparação com o corpo místico de Cristo, “o corpo místico do rei [refere-se] a comunidade dos súditos políticos” (“*der mystische Körper des Königs auf die Gemeinschaft der politischen Untertanen*”, GIESEY, Ralph E. *Was für zwei Körper?* In: *Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft* 16, 1992, pp. 79-93, aqui: pp. 85).

³⁹ De acordo com Fritsch-Rößler, Titurel representa o corpo místico do rei: “O corpo político-simbólico é ‘transferido’ para Titurel” (“*Der politisch-symbolische Körper wird ‘ausgelagert’ auf Titurel*”, FRITSCH-RÖSSLER, Waltraud. *Kastriert, blind, sprachlos. Das (männliche) Geschlecht und der Blick in Wolframs ›Parzival‹* (Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft 26). In: ____ (ed.). *Frauenblick, Männerblick, Frauenzimmer. Studien zu Blick, Geschlecht und Raum*. St. Ingbert: Röhrig, 2002, pp. 111-163, aqui: pp. 131). Assim sendo, a autora conclui: “O rosto sempre jovem de Titurel ‘é’ a face eterna do reino concedido por Deus” (“*Das immer junge Gesicht Titurels ‚ist‘ das ewige Antlitz des von Gott verliehenen Königiums*”, Idem, p. 133).

[...]
durch die heidruose sîn.
(Pz 479,3-12)

[...]
atravessando os seus testículos.
(Pz 479,3-12)

Como anunciado no Prólogo, “quando a dúvida se aproxima do coração,/ a alma torna-se amarga” (“Ist *zwîvel* herzen nachgebûr,/ daz muoz der sêle werden sûr”, Pz 1,1-2). Conforme Lexer, o vocábulo ‘*zwîvel*’ (no trecho anterior traduzido como dúvida) significa “dúvida quanto à incerteza, apreensão, desconfiança, vacilar entre dois polos, oscilação, inconstância, infidelidade, desespero”.⁴⁰ Essa variedade de possíveis traduções tem reflexos imediatos nas pesquisas wolfrianas, visto que como Bumke assevera, “não se alcança nenhum consenso sobre o que significa a palavra *zwîvel* nessa passagem e do que se fala, em geral, no primeiro verso da poesia”.⁴¹

Assim sendo, se compredermos ‘*zwîvel*’ no sentido latino de *inconstantia*,⁴² esse conceito pode referir-se tanto à personagem Parzival, quanto ao próprio

⁴⁰ “zweifel als ungewissheit, besorglichkeit, mistrauen, unsicherheit, hin- u. herschwanken, wankelmut, unbeständigkeit, untreue, verzweiflung” (LEXER, Matthias. *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*. Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuch von Benecke/Müller/Zarncke. Nachdruck der Ausg. Leipzig 1872-1878 mit einer Einleitung von Kurt Gärtner. 3 Bde. Stuttgart: S. Hirzel 1992. Disponível em: <http://woerterbuchnetz.de/Lexer/> Acesso em 12 de março de 2012).

⁴¹ “daß sich kein Konsens darüber erreichen läßt, was das Wort *zwîvel* an dieser Stelle bedeutet und wovon im ersten Satz der Dichtung überhaupt die Rede ist” (BUMKE, Joachim. *Wolfram von Eschenbach*. Weimar: J. B. Metzler, 2004, p. 41)

⁴² Duckworth analisa o conceito de *zwîvel* teologicamente, apresentando uma analogia com o conceito de *vir duplex animo* (vgl. Jak. 1, 8), o qual é interpretado, dentro dos escritos religiosos medievais, em conexão direta com *haesitare* e *dubitare* (DUCKWORTH, David. *The Influence of Biblical Terminology and Thought on Wolfram's Parzival. With Special Reference to the Epistle of St. James and the Concept of zwîvel* (GAG 273). Göppingen: Kümmerle, 1980, p. 46-51). Já Haug assevera que *zwîvel* pode tanto estar atrelada ao conceito religioso de *desperatio* quanto pode significar meramente incerteza (HAUG, Walter. *Das literaturtheoretische Konzept Wolframs von Eschenbach im ›Parzival‹ Prolog, im Bogengleichnis und in der sog. Selbstverteidigung*. In: _____. *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*. Darmstadt: WBG, 1992, p. 155-178, aqui: p. 159). Haug analisa, ainda, o prólogo de Wolfram como uma crítica ao prólogo do *Gregorius* de Hartmann von Aue, pois ao contrário de Hartmann, que distingue homens bons e maus, Wolfram apresenta um terceiro tipo através da metáfora da ‘pega preta e branca’, que seria a representação de homens que ao mesmo tempo são bons e maus (Idem, p. 161). Segundo Haug, na perspectiva wolfriana o “bem e mal não são divididos claramente, pois o bem pode mostrar-se repentinamente mal ou conduzir ao mal” (“Gut und Böse nicht klar zu scheiden sind, daß sich Gutes unvermittelt als böse erweisen kann oder zu Bösem führt”, Idem, p. 162).

Anfortas, pois este demonstra inconstância e infidelidade, pois infringe a regra de castidade imposta pelo Graal, na medida em que se coloca em busca da *minne* por causa da beleza de Orgeluse (Pz 616,23-26). Anfortas não apenas vai contra o Graal, mas também contra a moral cristã, como demonstrada aqui pela analogia com o Evangelho de Mateus 6,24, no qual a devoção indivisível ou ainda única é necessária: “ninguém pode servir a dois senhores: porque, ou há de odiar um e amar o outro, ou manterá um e desprezará outro, não pode servir a Deus e a Ma-non”.⁴³ O rei do Graal tem que observar as normas e regras dessa sociedade e não pode deixar-se levar pelos ‘deleites’ terrenos. No que diz respeito à *minne*, o Graal é quem nomeia a dama, futura rainha (“se um senhor do Graal ama uma dama, outra, que não seja reconhecida pela escrita/ então acarretará em aflição/ e em sofrimento penetrante”,⁴⁴ Pz 478,13-16), também requerendo de seus súditos que estes atentem para a castidade (Pz 473,1-3), especialmente o rei.

A partir desse momento, instaura-se uma ruptura em sua existência, que conduzirá rei e reino à catástrofe e dor, pois Anfortas comportou-se “fundamentalmente contra os sistemas de ordem e regras”⁴⁵ do Graal. A falta de castidade de Anfortas tem consequências não só para este, mas também para toda a linhagem do Graal: “elas [as sanções] lesam o corpo coletivo da linhagem, ameaçam até mesmo a sua existência”.⁴⁶ Como confirmado pelas palavras de Trevrizent: “e com isso a soberania dessa nobre estirpe/ foi tão enfraquecida” (“*unt des edelen ardes hêrschaft/ was komen an sô swache kraft*”, Pz 481,3-4).

O comportamento ‘desvirtuado’ de Anfortas afeta a comunidade do Graal, de modo que a toda a sucessão dinástica é colocada em perigo, pois o rei não possui descendentes e devido à lesão torna-se infértil. Neste contexto, a ferida pode ser interpretada “como um castigo por uma violação de um tabu”,⁴⁷ que será “punido na parte do corpo correspondente”, por ser um pecado sexual. A ferida

⁴³ “*nemo potest duobus dominis servire aut enim unum odio habebit et alterum diligit aut unum sustinebit et alterum contemnet non potestis Deo servire et mamonae*” (Vulgata. Hieronymiana versio... op. cit.).

⁴⁴ “*swelch Grâls hêrre aber minne gert/ anders, denne diu schrift in wert,/ der muoz es komen ze arbeit/ und in siufzebæriu herzeleit*”

⁴⁵ “fundamental gegen die Ordnungs- und Regelsysteme” (NEUDECK, Otto. Das Stigma des Anfortas. Zum Paradoxon der Gewalt in Wolframs „Parzival“. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 19 (2), 1994, pp. 52-75, aqui: pp. 61.

⁴⁶ “sie verletzen [...] den kollektiven Sippenkörper, ja bedrohen sogar seine Existenz” (Idem, pp. 61).

⁴⁷ “als Strafe für einen Tabubruch”/ “am entsprechenden Körperteil geahndet” (Idem, pp. 56).

fétida nos testículos que nunca sara e purga manifesta-se como lembrança dolorida de seu erro: trata-se de uma “punição espelhada” (*Spiegelstrafe*). O sofrimento e as dores do monarca são, portanto, “consequência e castigo para a falta de castidade, ou seja, [...] resultado do delito contra o maior desafio ético de autocontrole, para o qual ele na condição de rei do Graal fora, no mais alto grau, obrigado”.⁴⁸ O outrora denominado “claro” e “bondoso” transforma-se em “homem muito triste” (“*vil trûrigen man*”, Pz 253,20), que (sobre)vive “em terríveis dores” (“*in jâmers do*”, Pz 579, 28). Toda a situação reduz sua existência a uma subexistência, um estado liminal “entre impotência em exercício e desapossamento determinável”.⁴⁹ Embora Anfortas ainda encene seu papel como rei – a ele pertencem coroa e reinado (Pz 225,9-12) –, ele não se encontra mais na posição de reinar, de modo que a comunidade do Graal aguarda um novo rei. Ainda que este seja curado, “não mais poderá ser rei” (“*sol aber niemer kûnec wesen*”, Pz 484,8). Esta ‘perda de potência’ é, por conseguinte, um problema que restringe Anfortas “no exercício das suas responsabilidades de soberano”, se é que essa perda “não o [priva também] de sua qualificação como governante”,⁵⁰ visto que sua impotência ameaça a continuação da linhagem.

Já no primeiro encontro com Parzival, estabelece-se uma discrepância entre a aparência e o ser do rei doente, e a percepção deste leva a uma interpretação errônea por Parzival, que apenas visualiza em Anfortas um mero “pescador” (“*vischære*”, Pz 225,13). Embora Anfortas traje as vestimentas de um rei, Parzival o reconhece primeiramente como um “homem triste” (“*trûri[gen] man*”, Pz 225,18). Nesta cena, o brilho do ser – representada pelas roupas de monarca, visto que Anfortas ainda é rei de fato; o corpo místico – contrasta com a existência triste do ser – o corpo mortal em dor e sofrimento. A mesma discrepância manifesta-se durante a primeira visita de Parzival a *Musalvaesche* (Pz 229,23–231, 4). Neste episódio,

⁴⁸ “Folge und Strafe für die mangelnde *kiusche*, d. h. [...] Folge der Verfehlung gegen die oberste ethische Forderung der Selbstbeherrschung, zu der er als Gralskönig im höchsten Maß verpflichtet gewesen wäre” (MAURER, Friedrich. *Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der staufischen Zeit* (Bibliotheca Germanica 1). Bern: Francke, 1964, p. 119.

⁴⁹ “zwischen amtierender Machtlosigkeit und absehbarer Entmachtung” (FRITSCH-RÖSSLER, Waltraud. *Kastriert, blind, sprachlos... op. cit.*, pp. 130).

⁵⁰ “in der Ausübung seiner Herrscherpflichten”/“ihn nicht gar seiner Herrscherqualifikation” (HAFLERLACH, Torsten. *Die Darstellung von Verletzungen und Krankheiten und ihrer Therapie in der mittelalterlichen deutscher Literatur unter gattungsspezifischen Aspekten*. Heidelberg: Carl Winter, 1991, p. 73).

percebe-se um estado de dissonância entre a representação do castelo do Graal, um lugar de beleza arquitetônica esplêndida, e o sofrimento de Anfortas e de toda a comunidade do Graal (Pz 229,34ff.), isto é, “Munsalvaesche reflete a dissociação do primor interior e exterior. O brilho no castelo do Graal comporta-se contrariamente ao luto pesado, que ali reina”.⁵¹ O ferimento do rei ‘dilui’ o estado originário da comunidade do Graal e altera a ordem social pré-existente. Embora alguns dos membros da estirpe do Graal encontrem-se separados da convivência no castelo (cf. Trevrizent, Sigune e Parzival), também esses são afetados pelo estado de dor e agonia de seu soberano e dividem com ele dia e noite as penas, em forma de luto e compaixão. Este estado de ‘suspensão’ da sociedade graaliana reflete-se em uma espécie de ritual, a saber, no episódio da lança, no qual a encenação realizada pelo mensageiro mantém viva a memória da catástrofe e gera o sofrimento e a lamentação dos membros da comunidade (vgl. Pz 231,17-232,4).⁵² O corpo deformado do rei corrompe a ordem social. Assim sendo, a catástrofe sócio-política e pessoal propaga-se por todo o reino – o corpo místico e imortal do rei é maculado em decorrência da mutilação do corpo físico e mortal. Todos sofrem com ele e por ele, como demonstrado pelo narrador:

*Ich wil iu doch baz bediuten
von disen jâmerbâeren liuten,
[...]
man sach dâ selten vreuden schal,
ez wære bûhurt odr tanz.
ir klagediu stæte was sô ganz,
sine kêrten sich an schimphen niht.
(Pz 242,1-7)*

Eu gostaria de mostrar-lhes mais
dessas pessoas imersas em sofrimento
[...]
[lá] se via raramente sons de alegria
fosse em jogo cavaleiresco ou dança
em sua lamentação eram tão leais
eles não se voltavam a zombarias.
(Pz 242,1-7)

⁵¹ “Munsalvaesche spiegelt die Dissoziation innerer und äußerer Vortrefflichkeit. Der Glanz auf der Gralsburg verhält sich konträr zu der schweren Trauer, die dort herrscht” (ACKERMANN, Christiane. *Im Spannungsfeld von ich und Körper. Subjektivität im »Parzival« Wolframs von Eschenbach und im »Frauendienst« Ulrich von Liechtenstein* (ORDO 12). Köln: Böhlau, 2009, p. 163).

⁵² No decorrer de sua análise, Corinna Dörrich vê nesse ritual não somente a confirmação “de um significado iminente do aspecto formal de rituais medievais à luz de perspectivas literárias”, mas também a geração de “significados intra-textuais” na representação de rituais (“d[er] eminente[n] Bedeutung der Formgebundenheit mittelalterlicher Rituale aus einer spezifisch literarischen Perspektive”/ “textinterne[n] Bedeutungen”, DÖRRICH, Corinna. *Poetik des Rituals. Konstruktion und Funktion politischen Handelns in mittelalterlicher Literatur*. Darmstadt: WBG, 2002, p. 28). Horst Wenzel interpreta a lança como símbolo de memória e a compara com a lança de Longinus como lembrança do ferimento de um rei (WENZEL, Horst. *Hören und Sehen, Schrift und Bild... op. cit.*, p. 69).

Anfortas transita no limbo, de “homem triste” para “desamparado” (“*helfelôs*”, Pz 330,29), graças à incapacidade e imaturidade de Parzival em demonstrar compaixão – através da formulação de uma simples pergunta – para com o sofrimento que se apresenta diante de seus olhos. A condição de desamparado é acentuada nas explicações de Trevizent sobre as tentativas fracassadas e inúteis da comunidade em curar e aliviar as dores do rei: “embora livros de medicina tenham sido lidos/ o esforço não foi recompensado” (“*swaz man der arzatbuoch las,/ die negâben decheiner helfe lôn*”, Pz 481,6-7). Contra o veneno são utilizados todos os recursos conhecidos (vgl. Pz 481,8-15). De acordo com estudo de Haferlach, as abordagens terapêuticas utilizadas podem ser resumidas em oito etapas, a saber, “a remoção de corpo estranho por um médico, a oração feita a Deus pela comunidade do Graal e visualização [compulsória] do Graal, ervas medicinais contra o veneno de cobra, banhos de cura em rios bíblicos, plantas de antigas lendas e mitos; sangue de pelicano; coração do unicórnio e carbúnculo; raiz de bistorta com sua conexão com a astrologia bem como bálsamo de bistorta”⁵³ (Pz 481,5-484,18). Nem o carbúnculo⁵⁴ nem as demais pedras preciosas funcionam na cura, acrescentando, portando, apenas um sentido supersticioso na terapia de Anfortas (Pz 791,1-792,30).⁵⁵ Neste contexto, distinguimos desde um discurso institucionalizado – representado através de práticas medicinais da época – até mesmo práticas ritualizadas e rituais de cura⁵⁶ – algumas dessas baseadas em crenças populares.⁵⁷ Nesta

⁵³ “die Entfernung der Fremdkörper durch einen Arzt; Gebet der Gralgesellschaft zu Gott und Anblick des Grals; Heilkräuter gegen Schlangengift; Badekuren in biblischen Flüssen; Pflanzen aus antiken Sagen und Mythen; Blut des Pelikans; Herz des Einhorns und Karfunkelstein; Natterwurz mit ihrer Verbindung zur Astrologie sowie Nardensalbe” (HAFERLACH, Torsten. *Die Darstellung von Verletzungen... op. cit.*, p. 67).

⁵⁴ Conforme o dicionário Duden, o Karfunkel é “uma pedra preciosa [de cor] vermelho-fogo (que nos contos é distinguida pela força de tornar invisível a quem a carrega)” (“*feuerroter Edelstein (der im Märchen durch die Kraft ausgezeichnet ist, den Träger unsichtbar zu machen)*”, *Duden: Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*. Versão em Cd, 2000).

⁵⁵ Cf. HAAGE, Bernhard Dietrich. *Studien zur Heilkunde im “Parzival” Wolframs von Eschenbach* (GAG 565). Göppingen: Kümmerle, 1992, p. 100.

⁵⁶ Como já asseverado por Dinzelbacher, há um risco que ronda os medievalistas em subsumir todo o conjunto de terapias medicinais na categoria de rituais. Neste sentido, Dinzelbacher define rituais de cura como “ações repetidas, via de regra acompanhadas de palavras, com o objetivo de influenciar um corpo ou espírito em sofrimento, no que essas ações não estão voltadas *diretamente* a um efeito prático” (“*wiederholbare, i. d. R. von Worten begleitete kommunikative Handlungen mit dem Ziel der Beeinflussung eines leidenden Körpers oder Geistes, wobei diese Handlungen nicht unmittelbar auf einen praktischen Effekt gerichtet sind*”, DINZELBACHER, Peter. *Warum weint der*

apresentação detalhada de ‘formas’ de terapia temos “a interação da constituição e lesão do sujeito bem como a relevância do corpo nesse contexto”.⁵⁸ Em contraposição ao Graal – símbolo da “perfeição paradisíaca” e de “uma unidade originária” – “o ferimento e os processos de cura utilizados [remetem] [...] à perda da plenitude paradisíaca e da integridade”.⁵⁹ A cura para Anfortas encontra-se fora da esfera médica e da sabedoria popular, pois como Trevizent afirma “o próprio Deus não nos quis permitir” (“*got selbe uns des verbunde*”, Pz 481,18).

A castração do rei coloca a este e a toda a comunidade do Graal numa situação de suspensão, a esperar pela chegada do novo rei e a sofrer com o estado de ‘miséria’ em que se encontra seu governante. Anfortas pode ser descrito assim como narrativamente ‘semi-morto’ ou ainda ‘semi-vivo’, pois sua função é possibilitar a ascensão ao trono. A castração desse corpo masculino tem consequências drásticas para o corpo político, o corpo físico e mortal do rei destruído pela perda da virilidade lesa, assim, o corpo místico e imortal. Dinasticamente, Anfortas não tem mais função a ser preenchida, na ordem social, suas atividades de governante estão suspensas, embora esse ainda se perceba como rei: metaforicamente, o corpo masculino viril do rei encontra a morte por causa do desejo atribuído ao corpo

König? Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus. Badenweiler: Wissenschaftlicher Verlag Bachmann, 2009, p. 80).

⁵⁷ Visto que Wolfram von Eschenbach utiliza-se tanto “da medicina culta e científica da Idade Média quanto do saber irracional da mitologia, superstição, magia e medicina popular, detalhes da astrologia [...] além de detalhes sobre plantas, animais e pedras preciosas” (“die gelehrte wissenschaftliche Medizin des Mittelalters ebenso wie irrationales Wissen aus Mythologie, Aberglauben, Magie und Volksmedizin, Einzelheiten der Astrologie [...] neben Details zu Pflanzen, Tieren und Edelsteinen”, HAFERLACH, Torsten. *Die Darstellung von Verletzungen... op. cit.*, p. 70). É, portanto, consenso nas pesquisas wolfrianas que Wolfram possuiria conhecimentos enciclopédicos (cf. HAAGE, Bernhard Dietrich. *Studien zur Heilkunde... op. cit.*, p. 42). Como concluído por Groos, “há uma oposição hierárquica entre discurso científico e religioso na interdição divina da cura e nas tentativas extensivas da sociedade do Graal em encontrar uma” (“there is a hierarchical opposition between religious and scientific discourse in the divine interdiction of a cure and the Grail society’s extensive attempts to find one”, GROOS, Arthur. *Treating the Fischer King (Parzival, Book IX)*. In: HONEMANN, V./JONES, M. H./STEVES, A./WELLS, D. (ed.). *German Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries. Studies presented to Roy Wisbey on his Sixty-fifth Birthday*. Tübingen: Niemeyer, 1994, pp. 275-304, aqui: pp. 298).

⁵⁸ “das Zusammenspiel der Konstitution und Versehrung des Subjekts sowie die Relevanz des Körpers in diesem Zusammenhang” (ACKERMANN, Christiane. *Im Spannungsfeld von ich und Körper... op. cit.*, p. 164).

⁵⁹ “paradiesische[n] Vollkommenheit”/“einer ursprünglichen Einheit”/“[d]ie Wunde und die angewandten Heilverfahren [...] auf den Verlust paradiesischer Fülle und Unversehrtheit” (ACKERMANN, Christiane. *Im Spannungsfeld von ich und Körper... op. cit.*, p. 165).

jovem do cavaleiro. Anfortas não tem mais qualquer perspectiva concreta de futuro como rei, a este resta a cura e a (re)aceitação na comunidade graaliana como mero cavaleiro. Outra consequência da castração é a psíquica/pessoal: Anfortas perde a vontade de viver.⁶⁰ Como numa negação de sua existência podada pela castração, o rei fecha os olhos por quatro dias numa fuga do mundo, numa tentativa de acabar com toda a dor e sofrimento (Pz 788,21-23).

sô wart er zuome Grâle getragn,
ez wære im lieb oder leit.
sô twang in des diu siechheit,
daz er d'ougen ûfswanc.
sô muos er âne sînen danc
leben und niht ersterben.
(Pz 788,24-29)

então ele foi traduzido ao Graal
querendo ou não
a doença o obrigou
a abrir os olhos
assim teria ele, contra sua vontade,
de viver e não morrer.
(Pz 788,24-29)

Pouco antes da cura, as dores de Anfortas atingem o ponto máximo: a manifestação destas em gritos agudos desperta a compaixão de toda a comunidade (Pz 789,5-17). O ser cortês é reduzido a uma existência nua, pois “toda a forma de compostura, de moderação e de comportamento cortês é dispensada”.⁶¹ Através da pergunta formulada por Parzival (“tio, o que te aflige?”⁶² Pz 795,29), a escritura na base do Graal toma forma: Anfortas é libertado do sofrimento e Parzival torna-se rei. O corpo terreno e mortal do monarca é reformado, a saber, sobrerreformado, pois este se torna mais belo que antes; ninguém pode igualá-lo em beleza (Pz 795,30

⁶⁰ Ulrich Ernst compreende o comportamento de Anfortas e a queda “em melancolia [...], [como] uma forma de agressão implodida” (“in Melancholie [...], [als] eine Form implodierte[r] Aggression”, ERNST, Ulrich. *Liebe und Gewalt im Parzival Wolframs von Eschenbach. Literaturpsychologische Befunde und mentalitätsgeschichtliche Begründungen*. In: EHLERT, T. (ed.). *Chevaliers errants, demoiselles et l'Autre: höfische und nachhöfische Literatur im europäischen Mittelalter. Festschrift für Xenja von Etdorff zum 65. Geburtstag* (GAG 644). Göppingen: Kümmerle, 1998, pp. 215-243, aqui: pp. 230).

⁶¹ “jeder Form der site, der mâze und des höfischen Benehmens enthoben ist” (REDZICH, Carola. *Der Schmerz des Anfortas. Zu Wolframs poetischer Inszenierung eines augustinischen Theorems*. In: SCHIEWER, H.-J./SEEBER, S./STOCK, M. (ed.). *Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Trast 4). Göttingen: V&R Unipress, 2010, pp. 213-241, aqui: pp. 225).

⁶² “*Œheim, waz wirret dir?* ” Como defendido por Ackermann, “o conteúdo da pergunta é [...] secundário, trata-se primariamente muito mais da própria função do símbolo” (“[d]er Inhalt der Frage ist [...] sekundär, es geht vielmehr primär um die Funktion des Zeichens selbst”, ACKERMANN, Christiane. *Im Spannungsfeld von ich und Körper... op. cit.*, p. 170).

– 796,15).⁶³ Entretanto, a dimensão mística de seu corpo real é irreparavelmente perdida. A cura milagrosa possibilita ao corpo mutilado de Anfortas a reintegração social, todavia, nenhuma restituição de seu poder como governante. O defeito irreparável do elemento sacro conduz à perda da dignidade real, ou seja, Anfortas retorna ao seu estado originário de cavaleiro do Graal. O antigo rei do Graal será descrito, novamente, como “o claro” (“*der clâre*”, Pz 810,7), “o nobre” (“*der guote*”, Pz 816,11) e o “bondoso” (“*der süeze*”, Pz 819,3), atributos que se referem diretamente a uma “re-construção do corpo perfeito”.⁶⁴ Desta forma, a restauração da ordem é proporcionada pela coroação de Parzival como novo governante (Pz 796,17-21), o que traz consequências sócio-políticas importantes, já que a linha de sucessão está assegurada e a sociedade encontra-se novamente em estado de harmonia. Anfortas, todavia, vê-se obrigado a ressignificar a sua existência, tornando-se um cavaleiro casto: “duelando pelo Graal e não por damas” (“*durch den grâl, niht durch diu wîp [...] streit*”, Pz 823,26).

Clinschor: o duque de Caps

De acordo com Fritsch-Rössler, Wolfram duplicou pelo menos duas de suas personagens: se Parzival encontra em Gawan seu duplo, Clinschor é considerado pelas pesquisas wolfrianas como o paralelo e, ainda, como contraparte de Anfortas.⁶⁵ Clinschor é apresentado ao público como uma personagem de caráter ambivalente, visto que ao mesmo tempo em que este é descrito como o cortês e sábio (“*der wîse Clinschor*”, Pz 589,11 e “*Clinschor ist höfisch unde wîs*”, Pz 618,1) duque de “*Terre de Labûr*” (Pz 656,14), cuja capital é Caps (Pz 656,19), que entre homens e mulheres gozava de excelente fama (Pz 656, 20-23), também é caracterizado como

⁶³ “A completa ambivalência complexa pode ser resolvida, por fim, apenas por uma meta-instância, que como um supervisor visualiza todos os níveis ao mesmo tempo: por Deus [...]. Só pode resolver a ambivalência aquele que a causou (conscientemente)” (“Die gesamte komplexe Ambivalenz kann letztlich nur von einer Meta-Instanz aufgelöst werden, die wie ein Supervisor alle Ebenen zugleich überblickt: von Gott. [...] Die Ambivalenz auflösen kann nur derjenige, der sie (wissentlich) verursacht hat”, FRITSCH-RÖSSLER, Waltraud. *Kastriert, blind, sprachlos... op. cit.*, pp. 136).

⁶⁴ “Re-Konstruktion des vollkommenen Körpers” (ACKERMANN, Christiane. *Im Spannungsfeld von ich und Körper... op. cit.*, p. 170).

⁶⁵ Cf. FRITSCH-RÖSSLER, Waltraud. *Kastriert, blind, sprachlos... op. cit.*, pp. 159.

um violador das normas sociais cortesias: um mago vil (necromante),⁶⁶ uma figura masculina que busca a vingança, mas que ainda assim é capaz de manter a palavra empenhada (Pz 659,8).

Clinschor é pego em flagrante pelo rei Ibert da Sicília, no momento em que o duque e a rainha Iblis se entregavam aos prazeres carnavais (Pz 656-30-657-2). Embora Clinschor estivesse a serviço desta dama, por ela ser casada, haveria barreiras que deveriam ter sido guardadas. O ato sexual entre o par, por tratar-se de um adultério, é digno de castigo, de reparação. Ofendido em sua honra, Ibert ‘capa’ o ofensor, retirando-lhe a honra, por consequência restituindo a sua própria, e marcando o corpo do ofensor para sempre com a falta cometida, uma incorporação reiterada do delito.

*z'eime kapûne mit eime snite
wart Clinschor gemachet
(Pz 657,8-9)*

com um corte, em um capado
foi feito Clinschor
(Pz 657,8-9)

*er wart mit küneges henden
zwischen den beinen gemachet sleht.
des dûhte den wirt, ez wære sîn reht.
der besneit in an dem lîbe,
daz er decheinem wîbe
mac ze schimpfe niht gefrumn.
(Pz 657,20-25)*

ele foi pelas mãos do rei
tornado liso entre as pernas
o senhor pensou, que fosse seu direito
ele o podou em seu corpo,
não podendo aquele nenhuma mulher
levar ao gracejo e prazer.
(Pz 657,20-25)

Ainda que a culpa – materializada na ausência do órgão que o levou a pecar – recaia sobre o corpo masculino, a narrativa acaba por culpabilizar implicitamente a rainha, na medida em que seu corpo é descrito como extremamente belo (Pz 656,28) e esta se oferece ao duque como recompensa pelo serviço prestado (Pz 657,1). A falta de justa medida e inobediência ao sistema custam a Clinschor sua virilidade, sua honra, seu poder e, com isso, sua existência social.

⁶⁶ Acerca das convergências e divergências entres a personagem Clinschor de Wolfram e a tradição literária ao redor da figura de Merlin cf. BLANK, Walter. Der Zauberer Clinschor in Wolfram 'Parzival'. In: GÄRTNER, K./HEINZLE, J. (ed.). *Studien zu Wolfram von Eschenbach. Festschrift für Werner Schröder zum 75. Geburtstag*. Tübingen: Max Niemeyer, 1989, pp. 321-332. Sobre a relação da obra de Wolfram com a de Chrétien de Troyes cf. McFARLAND, Timothy. Clinschor. Wolfram's Adaptation of the Conte du Graal: The *Schastel Marveile* Episode. In: JONES, M.H./WISBEY, R. (ed.). *Chrétien de Troyes and the German Middle Ages* (Arthurian Studies XXVI). Cambridge: D. S. Brewer, 1993, pp. 277-294.

Procurando por vingança, Clinschor viaja para Persida, na Pérsia, para aprender a arte da magia (Pz 657,27-658-2).⁶⁷ A ‘ferida’ ou a falta corporal transferida-se para a alma, fazendo com que o duque cortês se transforme em uma figura vingativa e vil, ressignificando, portanto, sua masculinidade. Clinschor utiliza-se de necromancia para subjugar e fazer sofrer homens e mulheres (Pz 617,11-16), pois embora tenha sido punido por uma única pessoa – o esposo traído – todo o sistema⁶⁸ (“por isso muitos tiveram que sofrer”,⁶⁹ Pz 657,26), principalmente a sociedade arturiana, deve padecer, uma vez que esta personifica para o duque a perda da virilidade. Clinschor encontra na vingança o prazer que não pode mais ter em viver, já que socialmente é um corpo deficitário:

*Durch die scham an sîme lîbe
wart er manne noch wîbe
guotes willen nîmer mêr bereit.
ich meine, die tragent werdekeit.
swaz er der freuden mac genemn,
des kan von herzen in gezemn
(Pz 658,3-8)*

Por causa da violação em seu corpo
nem para com homens nem para com
mulheres
demonstrava mais boa vontade.
quero dizer, para com aqueles de alto valor.
Se ele pudesse roubar a alegria
isso o contentaria de todo coração
(Pz 658,3-8)

Destarte, a magia é para ele a arma encontrada para o restabelecimento de seu poder político, sua honra e, por conseguinte, de seu *status* viril. Tuchel afirma que a função narrativa de Clinschor não se limitaria apenas a questões acerca da quebra das boas maneiras, nem serviria apenas como prova para as formas arcaicas de penalização. Clinschor diferencia-se de outros reis castrados, pois o duque

⁶⁷ Para McFarland, Clinschor é praticante de magia demoníaca e sua representação no decorrer da narrativa wolfriana aproxima-se a da figura de Lucifer (McFARLAND, Timothy. Clinschor... *op. cit.*, pp. 286-287). Todavia, acreditamos, em consonância com Krohn, que “[u]ma representação como monstro demoníaco reduziria [...] o significado de Clinschor como antagonista do mundo graaliano” (“Eine Darstellung als dämonischer Unhold würde [...] Clinschors Bedeutung als Antagonist der Gralswelt mindern”, KROHN, Rüdiger. »ein phaffe der wol zouber las«. Gesichter und Wandlungen des Zauberers Klingsor. In: CRAMER, Thomas/DAHLHEIM, Werner. *Gegenspieler* (Dichtung und Sprache 12). München: Carl Hanser, 1993, pp. 74-113, aqui: pp. 95).

⁶⁸ Como definido por Krohn, Clinschor é um “inimigo do sistema” (“Systemfeind[]”, Idem, pp. 110). Tuchel desloca o foco para a *minne*, denominando-o como “inimigo da minne” (“Minnefeind”, TUCHEL, Susan. *Kastration im Mittelalter... op. cit.*, p. 208).

⁶⁹ “des ist vil liute in kumber kumn”

acaba por exercer um reinado 'infrutífero' e que transforma a sociedade em compassividade,⁷⁰ atuando, desta forma, "como interventor e destruidor do conceito wolfriano de genealogia".⁷¹

A castração de Clinschor reproduz-se, quase de que forma espelhada, no universo arturiano, pois através de seu desejo de vingança o duque 'castra' toda uma linhagem, ao aprisionar, dentre vários cavaleiros, 400 damas e quatro senhoras de alto status (Pz 534,27-30) – dentre estas duas rainhas arturianas (Arnive, mãe de Artur e avó de Gawan e Sangive, mãe de Gawan). O isolamento impedia que estas tivessem qualquer contato com figuras masculinas, sendo os habitantes velados uns para os outros, como uma forma de cegueira, uma vida de celibato compulsório infligida à comunidade ali reunida.

si wâren ein ander unbekant,
unt beslôz si doch ein porte,
daz si ze gegenworte
nie kômn, frouwen noch die man.
(Pz 637, 20-23)

eles eram uns para os outros desconhecidos
e um portão os fechava
de forma que eles a uma conversa
nunca chegaram, nem damas nem senhores
(Pz 637, 20-23)

Como afirmado por Sterling-Hellenbrand, "a castração de Clinschor, ela mesma uma lesão violenta e desfiguradora, manifestou-se na situação dos habitantes do castelo".⁷² Contrariamente a *Musalvaesche*, *Schastel marveile* é exteriormente visível – de longe pode visualizar-se a beleza do local (Pz 534,20-26) – e interiormente invisível – visto que seus habitantes não tem qualquer acesso visual uns aos outros (Pz 561,17-19). A situação de imobilidade 'cega' dos que lá residem contrasta com a grande mobilidade 'visível' que impera no interior do palácio, visto que cama⁷³ ("*Lît marveile*", Pz 566,14), pedras, flechas e lanças (Pz 568,21-25 e 569,1-11) se movimentam sozinhas a velocidades absurdas. Se Anfortas

⁷⁰ Cf. TUCHEL, Susan. *Kastration im Mittelalter... op. cit.*, p. 203.

⁷¹ "als Intervenient und Zerstörer des Wolframschen Sippenkonzeptes" (Idem, p. 209).

⁷² "Clinschor's castration, itself a violent and disfiguring injury, has manifested itself in the situation of the castle's inhabitants" (STERLING-HELLENBRAND, Alexandra. *Topographies of Gender in Middle High German Arthurian Romance*. New York: Garland Publishing, 2001, p. 18).

⁷³ A cama de certa forma evoca o delito de Clinschor e alerta aos cavaleiros dos perigos da mesma, visto que qualquer um que queira vencer as provas do castelo tem que primeiro derrotá-la.

encontra-se em uma condição quase que de imobilidade, Clinschor está sempre em estado de movimentação, quase nunca sendo encontrado dentro das dependências do castelo. Como elemento de garantia de seu governo encontramos a ‘coluna mágica’ (Pz 589,5), que como o panótico foucaultiano (“redonda como uma tenda”,⁷⁴ Pz 589,13), permite ao monarca o controle de seus súditos durante sua ausência. Através dela, Clinschor vê mais do que os próprios olhos podem ver. A representação pessoal do governante é, portanto, substituída pela propriedade de visualização da coluna. A existência desta acaba por reforçar a noção de prisão atribuída a *Schastel marveile*.⁷⁵ A libertação dos habitantes desta será possibilitada por Gawan, o responsável pelo reestabelecimento da ordem social, “através da produção de uma visualidade saudável, da verbalidade e da mobilidade”.⁷⁶ Maiores informações sobre o paradeiro de Clinschor não são fornecidas pela narrativa, ficando a dúvida de que este tenha sido totalmente derrotado ou se ainda possui poder sobre outros arredores.

Notas finais

De acordo com Schrodtt, “o desejo da *minne* injusto conduz a culpabilidade perante o Graal”.⁷⁷ Contudo, essa assertiva pode ser levada mais adiante, na medida em que qualquer expressão desordenada da *minne* acarreta na culpabilização e ‘condenação’ do indivíduo; “[s]omente o amor casto, inocente ou moderado tem força exaltadora em *Parzival*”.⁷⁸ Por seus atos desmedidos, os corpos tanto de Anfortas quanto de Clinschor são levados a ‘desmasculinização’: o primeiro, castigado pela justiça divina, e o segundo, pela terrena. A mutilação definitiva do órgão genital força, narrativamente, a ressignificação da existência dessas figuras mascu-

⁷⁴ “*Sinwel als ein gezelt*”

⁷⁵ Cf. TUCHEL, Susan. Macht ohne Minne. In: *Arch.* 231, 1994, pp. 241-257, aqui: pp.251.

⁷⁶ “durch Herstellung einer gesunden Visualität, Verbalität, Mobilität” (FRITSCH-RÖSSLER, Waltraud. Kastriert, blind, sprachlos... *op. cit.*, pp. 159).

⁷⁷ “Unrechtes Minnebegehren führt zur Schuldhaftigkeit gegenüber dem Gral” (SCHRODT, Richard. Anfortas’ Leiden. In: BIRKHAN, H. (ed.). *Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag*. Wien: Wilhelm Braumüller, 1976, pp. 589-626, aqui: p. 593).

⁷⁸ “Only chaste, innocent, or moderated love in *Parzival* has exalting force” (JAEGER, C. Stephen. *Ennobling love. In search of a lost sensibility*. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1999, p. 189).

linas: no caso de Anfortas através da incorporação do *status* de cavaleiro casto e para Clinschor através da existência calcada no desejo de vingança. Se para Anfortas sua resignação perante o castigo o 'premia' com a cura, para Clinschor sua nova identidade – construída no pólo oposto a de Anfortas – leva-o ao degredo; banido da sociedade cortês resta-lhe a tentativa de anulação completa desse sistema através da destruição do mesmo. Certamente é provocadora a idéia de comparar a castração de Anfortas com a situação de escravidão à qual um eunuco é submetido, pois o outrora rei torna-se um servo casto e, porque não dizer, dócil do Graal.

Duas personagens masculinas que diante do castigo veem sua existência em ruínas. Destarte, a castração dos dois nobres tem consequências tanto sócio-políticas – uma emasculação social, já que ambos são privados de autoridade: Anfortas vê-se obrigado a entregar o trono e Clinschor perde toda a boa reputação da qual gozava –, pois dois reinos, duas linhagens distintas (a da Graal e a arturiana) são postas em ameaça; quanto psicológicas, o rei do Graal perde a vontade de viver e o conde de *Kâps* elege a ira como companheira.

Por meio dessas construções de masculinidades que encontram a necessidade de se re-simbolizar, a narrativa acaba por assumir um tom moralizante: o resignado, aquele que aprende a conviver com a marca do pecado, tem um final feliz, ao passo que o incapaz de suportar a falha revolta-se contra a sociedade e tenta dizimá-la, pois esta é a causa maior da perda de sua virilidade, da sua identidade masculina, e, portanto, de seu papel social. Na impossibilidade de se ressocializar, Clinschor habita a penumbra, o contra-universo cortês. Ainda que aos habitantes de *Schastel marveile* seja restituída a 'existência', a personagem masculina desaparece da narrativa, é desfuncionalizada.

Concluimos, portanto, que a exemplo dessas duas personagens masculinas, o conceito genealógico liga-se intimamente, para Wolfram, ao de masculinidade. Como cabeças de suas linhagens, Anfortas e Clinschor deveriam ser capazes de garantir a propagação da mesma. Como a castração os impossibilita disto, ambos são narrativamente remasculinizados, preenchendo novos papéis sociais.