

*Pæne insularum, Sirmio, insularumque
ocelle*

CATULLI xxxi, 1-2

ERICH KÖHLER

LA AVENTURA CABALLERESCA

IDEAL Y REALIDAD EN LA NARRATIVA CORTÉS

TRADUCCIÓN DE BLÁNCA GARÍ

841.109
K792E
C. 1

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
BIBLIOTECA EDUENIO PEREIRA SALAS



009260


S I R M I O

890.2006 Projecto Prudenz. Prof. M. S. Flis prof. -

Primera edición: diciembre de 1990

Publicado por Sirmio
Vallcorba editor, S. A.
F. Valls i Taberner, 8, bajos — 08006 Barcelona
Tels.: 212 38 80 — 212 87 66
Fax: 418 23 17

Título original:
*Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik:
Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtung*

© 1956 by Max Niemeyer Verlag, Tübingen
2. erweiterte Auflage: 1970

© por la traducción: 1990 by Blanca Garí

Derechos exclusivos de edición:
Vallcorba editor, S. A.

Cubierta: Vallcorba

ISBN: 84-7769-023-5
Depósito legal: B. 43.203-1990

Compuesto por Foinsa
Impreso por Hurope, S.A.
Encuadrado por Inresa

Bajo las sanciones establecidas por las leyes,
quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización
por escrito de los titulares del copyright, la reproducción total
o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento
—incluidos la reprografía y el tratamiento informático—
y la distribución de ejemplares de esta edición
mediante alquiler o préstamo públicos.

CONTENIDO

Prólogo a la primera edición	II
I. El rey Arturo y su reino. Realidad histórica e ideal caballeresco	15
II. "Chevalerie" — "Clergie". Doble destino y conciencia histórica de la caballería cortés	42
III. "Aventure". Reintegración y búsqueda de identidad	62
IV. Elección y redención. Del desorden del mundo al reino de la paz <i>Excursus</i> . El concepto "prodome" en la novela artúrica, especialmente en Chrétien	83 114
V. Intensificación y transformación de la tensión entre ideal y realidad en el amor: <i>Erec, Cligès, Tristán, Lancelot, Yvain</i>	124
VI. Perceval y el Graal. La consumación escatológica de la autointerpretación caballeresca	161
VII. La forma de la novela artúrica en Chrétien. Las relaciones entre contenido y estructura formal	204
Apéndice a la segunda edición	227

«CHEVALERIE» — «CLERGIE»
DOBLE DESTINO Y CONCIENCIA HISTÓRICA
DE LA CABALLERÍA CORTÉS

En el primer capítulo hemos visto que la literatura cortés, con la imagen de una monarquía feudal ideal, se opone más o menos conscientemente a la monarquía francesa. Esto significa que la novela artúrica, que es nuestro centro de interés, encierra un elemento fuertemente tendencioso y propagandístico que, sin embargo, no reduce en nada el valor poético de obras como las de Chrétien, sino que lo confirma, en la medida en que este elemento se subordina y se integra en la creación poética. Pero, puesto que se trata de una condición esencial de esa creación de una totalidad poética, es necesario profundizar en el problema.

A partir de los trabajos de Bédier, se sabe que los cantares de gesta nacieron en parte en el ámbito de los centros eclesiásticos y en beneficio de los mismos, comportando por consiguiente un objetivo decididamente propagandístico. El siglo XII, al menos en lengua vulgar, no conoció una literatura propiamente publicitaria, pero sintió la necesidad de ella; y a esa necesidad respondieron ampliamente, como veremos, las crónicas y la literatura narrativa, estrechamente relacionada con ellas. Pero la literatura es por naturaleza algo muy distinto a la crónica o a los escritos publicitarios, tiene sus propias leyes y, si quiere seguir siendo literatura, aun defendiendo una postura política, debe transportar la realidad objetiva a la realidad poética, sin renunciar por ello a los lazos con los hechos y al objetivo que persiguen. La insistencia con la que los poetas cortesanos remiten a su función didáctica y su misma concepción de una literatura como ejemplo de la vida,¹ tan exigente como moralmente auténtico, nos aclaran mejor su voluntad creadora y sus finalidades que la simple utilización de categorías estéticas altamente elaboradas, pero no por ello menos arraigadas en su propia época. ¿Hay que negarle a la novela cortés la intencionalidad que hoy se reconoce para el cantar de gesta, sólo porque sus obras más logradas son ante todo «literarias» y porque presenta un carácter más fantástico, más irreal, más «póético»? Si la poesía heroica es considerada «literatura de linaje»² y se convierte así en el vehículo literario de los intereses feudales, y si por su carácter pertenece ya a los relatos caballerescos de aventuras, la novela cortés es también el producto de una época y de una sociedad en la que los poderes feudales particularistas toman conciencia de sus intereses y de la necesidad de justificarlos moral e históricamente.³ ¿Hay que pensar realmente que el creador de la novela artúrica, al servicio de casas principescas, como las de Champaña y Flandes, que figuraban entre las más representativas y ambiciosas de la escena política de la época, viviendo de sus favores y encontrándose íntimamente ligado a sus ideas y a su concepción de la vida, no va a escribir más que desde la perspectiva del «arte por el arte», sin ser en cambio

el portavoz de la alta feudalidad, que asociaba indisolublemente sus intereses estamentales y sus intereses políticos a una forma suntuosa de vida y a un creciente refinamiento cultural?⁴ El reino y la monarquía de Arturo aparecen como el ideal poéticamente sublimado del mundo de las cortes feudales, capaz de reagrupar los intereses dispares de los diferentes estratos de la nobleza. En este sentido hay que entender a Stefan Hofer cuando dice que «estaba reservado al genio poético de Chrétien conferir a las aspiraciones de la nobleza cortés, a través de la corte de Arturo, posibilidades de ejecución, en una realidad aparente, en el espacio poético».⁵

Los lazos de la novela artúrica con la realidad, que hemos intentado mostrar en el primer capítulo respecto a la imagen del rey, a su naturaleza y a su significación, nos enseñan ahora que el universo legendario de la literatura artúrica no se sitúa, más que en apariencia, al margen de la historia y del tiempo. Es un universo atemporal porque aspira a la universalidad y, consecuentemente, justifica esa pretensión de representar la actualidad de forma global a través de la destemporalización de su mundo. Sustrayendo las formas de existencia caballerescas a la relatividad histórica y dejándola subsistir, en última instancia, sólo como el cumplimiento en mayor o menor medida del ideal caballeresco, la literatura cortés toma realmente conciencia histórica, en el sentido de finalidad, el único accesible a la conciencia histórica medieval. La interpretación espiritual del curso de los acontecimientos —que trae consigo tantas invenciones fantásticas— y la negación del carácter relativo y temporal del suceso, es la otra cara de la moneda de una concepción de la historia que halla su significado en un fin predeterminado y en el camino que conduce hacia su consumación. La conciencia de sí mismos de los individuos, en el seno de los linajes o en el del estamento, nace de la función que parece asignarles un proceso histórico dirigido hacia un fin y que se representa desde el principio, desde la perspectiva de la comunidad supraindividual del linaje o del estamento, como una función fija y no usurpada. La caballería cortés adopta para todo su estamento lo que las grandes familias del Medioevo ambicionaron en función de sus intereses dinásticos, y lo que intentaron llevar a cabo para los pueblos los primeros historiadores nacionalistas, fieles a la monarquía, buscando un lazo genealógico con Roma y Troya: encontrar la prueba de una vocación originaria a la hegemonía.

La ausencia de espacio y de tiempo y la irrealidad de la novela cortés es —en un sentido sólo aparentemente paradójico— la expresión poética adecuada para una pretensión histórica a una hegemonía, en principio ilimitada en el espacio y en el tiempo. No es un azar que el creador de la novela artúrica también formule en su *Cligès* la teoría histórica de la caballería. El doble destino de *chevalerie* y *clergie*, que aparece en la obra, muestra cómo la novela cortés se aproxima poco a poco, a través del nuevo ideal, a una misión escatológica.

Si la doble vía, *chevalerie-clergie*, aparece en Chrétien por primera vez con plena conciencia como una convicción fundada sobre una tradición histórica y como un programa —especialmente válido para la propia obra literaria de Chrétien— no es, sin embargo, nueva del todo. La idea de cruzada postulaba la cristianización de la «militia saecularis», que se hallaba desacreditada por su pecaminosa mundanidad; tal era el sentido del juego de palabras favorito de los rigoristas: «non militia, sed

malitia». Carl Erdmann ha descrito con detalle este trascendental cambio de postura de la Iglesia.⁶ La narrativa caballeresca primitiva se esfuerza por establecer un equilibrio entre una virtud puramente guerrera, lo que en el marco de las condiciones jurídicas feudales significa tendente a la anarquía, y una revalorización moral y espiritual, que recogiera el viejo tópico *fortitudo-sapientia* y buscara la realización de un ideal heroico cristiano como el ya formulado por Isidoro de Sevilla.⁷ Sólo entonces sería posible admitir a los caballeros entre los santos, y podrían los héroes de la guerra participar en los cultos monásticos.⁸ A este estado de cosas responde desde el punto de vista literario el cantar de gesta. En lo que respecta a la caballería no puede hablarse aún de cultura y saber. No existe una vía de enlace directo entre el cantar de gesta y la novela artúrica, en la que la caballería intenta representar su plena realización cortés, humanista y cristiana. Para historia de las ideas los «romans antics» se encuentran situados entre la epopeya y la narrativa cortés, aunque desde el punto de vista cronológico sean en parte contemporáneas. Estos «romans» no sólo crean las condiciones formales de la novela artúrica, no son sólo una especie de propedéutica para los poetas cortesios, sino que contribuyen de manera decisiva a la construcción de una conciencia nueva, autónoma, a la vez individual y estamental. Por ello la interpretación de la novela artúrica no puede dejar de lado los «romans antics», cuyos temas revelan a la caballería una dimensión histórica hasta entonces prácticamente desconocida.

En su prólogo del *Cligès*, Chrétien traza en pocos versos la teoría de una «translatio» de la civilización caballeresca, que identifica sin más, a través de la duplicidad *chevalerie-clergie*, con la civilización, sin embargo, al trasladar la *clergie* a la Antigüedad, prescinde de la concepción religiosa de la misma.

Ce nos ont nostre livre apris,
Que Grece ot de chevalerie
Le premier los et de clergie.
Puis vint chevalerie a Rome
Et de la clergie la some,
Qui or est an France venue.
(vv. 30-35)

[Nuestros libros nos han enseñado que Grecia tuvo la primera fama en caballería y saber y que después pasó a Roma esa caballería y la suma de ese saber, que ahora ha llegado a Francia.]

E. Gilson ha consagrado al tema «De translatione studii» algunas páginas interesantes, que señalan como primer testimonio de este punto de vista al redactor anónimo de la crónica de Saint Gall (hacia el 885), el cual atribuye a la obra de Alcuino el mérito de haber hecho pasar a Francia la civilización trasladada de Atenas a Roma.⁹ Gilson sitúa también, y con razón, la altiva declaración de Chrétien en el seno de una tradición rápidamente popularizada, pero se le escapa la originalidad de la asociación, rica en consecuencias, que el poeta de la Champaña establece entre

la «translatio studii» y una traslación de la *chevalerie*. Gilson no pudo encontrar ninguna fuente directa para Chrétien, aunque le parecía probable que hubiera de existir una. Si se toma en consideración hasta qué punto la formulación de Chrétien difiere de la de los escritores en lengua latina que le precedieron y hasta qué punto aporta novedades decisivas, puede sostenerse que más bien procede de él mismo. No obstante la idea se encuentra ya de forma implícita en los «romans antics», que a ritmo creciente trasfieren a sus héroes clásicos modos de pensar cortesios y caballerescos, circunstancia que no se explica simplemente en relación a la rudimentaria percepción histórica del hombre medieval. Los autores de los «romans antics», influenciados sin duda por el humanismo del siglo XII, no eran tan ingenuos como para no poderse imaginar a los héroes clásicos más que con el ropaje de su propia época. Transformando el estilo de los héroes antiguos se anticipan prácticamente a lo que Chrétien formularía como programa: el doble destino histórico del estamento caballeresco como representante de una civilización universal y como garante del orden. Puede sostenerse también para la narrativa cortés lo que Gilson afirma en general de la conciencia histórica de la Edad Media: «... il (sc. le moyen âge) a accepté et revendiqué comme un honneur le rôle de transmetteur d'une civilisation qui lui était dévolu».¹⁰

En el marco de su comentario al libro de Curtius *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*,¹¹ P. Zumthor hace referencia al tema de la «translatio studii». Recuerda la aparición precoz de la «translatio imperii» en la Crónica de Pseudo-Fredegario y sucesivamente en toda una serie de historiadores. La tradición literaria así establecida se instala también, según Zumthor, en la «translatio studii»: «Selon toute apparence, la seconde tradition est issue de la première, par un développement naturel». Zumthor puede remitirse así a J. de Ghellinck que ha llamado la atención acerca de un testimonio poco anterior a Chrétien, en el que se exponen las diferentes etapas de elaboración del tema de la «translatio studii» (entre otras, Aldhelmo, Beda, Alcuino, Rabano Mauro, Teodolfo, Heiric).¹² Y, sin embargo, aun si el segundo tema procede con toda «naturalidad» del primero, el cuándo y el cómo, especialmente de su asociación a la *chevalerie*, no quedan claros.

Antes que Gilson, Gaston Paris ya había buscado en vano una fuente para el concepto de traslación de Chrétien,¹³ y había llamado la atención sobre el *Athis et Prophlias*, donde a Atenas se le atribuye la *clergie* y a Roma la *chevalerie*. Debido a esa separación y a la circunstancia de que no se hablaba de un trasplante del tema a Francia, G. Paris pensó que no podía poner en relación este pasaje con el prólogo del *Cligès*. Con todo, los versos en cuestión de *Athis et Prophlias* merecen una observación más detenida. La obra comienza en la fundación de Roma por Rómulo y Remo, luego pasa a la descripción de la ciudad:

D'estorz et de chevalerie
Portoit Rome la seignorie ...
(vv. 161 y s.)

[En los combates y en la caballería era Roma la mejor...]

por su parte Atenas es

De sens et de clergie plene
(v. 170)

[Estaba llena de buen juicio y de sabiduría.]

Un feliz periodo de paz permite a ambos estados conciliar sus opuestos méritos;¹⁴ pero Roma, ávida de poder, acaba sometiendo a Atenas y en consecuencia

Del savoir qui ert en Athene
Fu puis Rome garnie et pleine,
(vv. 185 y s.)

[Del saber que había en Atenas se llenó y se adornó luego Roma.]

De este modo, el autor de *Athis* esboza una teoría de la traslación, en la que la transferencia del saber a Roma consuma la asociación entre *chevalerie* y *clergie*. No se habla aún de una transferencia posterior a Francia, pero, conduciendo a Remo hasta Francia donde funda la ciudad de Reims, el poeta nombra a este país como el sucesor de Roma. Y sin embargo, incluso en Chrétien, no es propiamente Francia sino la caballería, tal como la vieron los autores de la literatura cortés, plenamente realizada en Francia, la que se constituye en sucesora. En la representación de la transferencia del poder militar a Roma se manifiesta también la transferencia de la sabiduría, y con ella la asociación plena de *Studium e Imperium* que permanecerá en pie tras el declive de Roma. El carácter inicialmente universalista —y más tarde nacional— de esta traslación es compartido por la «translatio studii» y permite pasar de una concepción política universalista de Imperio a una concepción también universalista de la caballería. La era propiamente caballerescas aparece entonces como la época que absorbe las anteriores y que las corona al darles pleno sentido y finalidad. Atribuyendo al caballero el doble destino de *chevalerie-clergie*, en el que se verá realizado, la literatura cortés confiere a su existencia, que reúne estas dos cualidades supremas, un valor insuperable, anunciando el final de la historia de la humanidad. La caballería francesa anglonormanda, que al contrario que la caballería imperial de los Staufen no obedece a la idea de la prosecución del imperio romano universal en la sucesión de Carlomagno, no tiene motivo para identificar su propia misión con una idea imperial, sino que transporta a su propio universo político, que aspira a una humanidad perfecta, la sucesión de Roma. Constituye así —lenta, ciega e inconscientemente primero, como asustada de su propia audacia después— una imagen de la historia en la que se reconoce como la portadora de un próximo fin de los tiempos; por su parte, a finales del siglo, Joachim de Fiore prepara para los futuros monjes la «spiritualis intelligentia» de un tercer y último reino del Espíritu Santo, en el que se cumplirá el sentido de la historia.

Si es cierta la suposición de Foerster,¹⁵ de que *Athis et Propilius* fue escrito antes

que el *Cligès*, con el cual presenta ciertas concordancias, y de que habría influido en él, entonces cabe pensar que Chrétien haya retomado el concepto de traslación, esbozado por el poeta del *Athis*, y lo haya formulado, aunque de forma muy breve, como una teoría acabada. Con ello Chrétien se sitúa en la línea de una tradición preexistente —aunque incompleta— pero es el primero en desplazar su contenido de forma unívoca a la perspectiva del mundo cortés, haciendo converger caballería y cultura en una unidad fundada históricamente que culmina en su época y en su medio. Al otorgar a la caballería de su época un origen tan significativo, Chrétien no sólo legitima las más altas aspiraciones de esta caballería en el presente y en el futuro, sino que aporta un indicio de cómo deben comprenderse desde la historia de la literatura y la historia de las ideas los «romans antics» que preluclaron la narrativa cortés.

Los cantares de gesta sirvieron de fuentes históricas a aquellos que no sabían leer.¹⁶ Fueron recitados ante un público de caballeros y gentes del pueblo.¹⁷ Con la llegada del «renacimiento del siglo XII», el progresivo repliegue de la caballería sobre sí misma, y la formación de centros de cultura cortés, en los que la transmisión del saber se orientó hacia los laicos nobles, se desintegró la unidad estilística de la literatura en lengua vulgar. El nuevo humanismo ofrecía un saber histórico más fiable, que presentaba posibilidades más amplias a las del cantar de gesta que la civilización cortés por entonces ya había superado. La nobleza feudal cultivada se hizo demasiado consciente de su oposición a la monarquía y de su especial situación como para no contraponer a la unidad de acción entre señor y paladines, celebrada en la epopeya primitiva una tradición propia, hecha posible a través del saber histórico y humanista que imprevistamente se le ofrecía. Ante todo recurrió al clero de corte que se distanciaba conscientemente del público no cultivado de los cantares de gesta.

Los «romans antics» delatan aún en muchos sentidos su proximidad con la epopeya. El más antiguo de ellos el *Roman de Alexandre*, cuya antigüedad atestigua un fragmento en octosílabos de Alberich de Pisançon, presenta aún el estilo del cantar de gesta, pero el héroe Alejandro ya no es sólo un personaje valiente sino un soberano bien educado y cultivado, prefiguración antigua del caballero cortés. La condena cristiana del mundo antiguo, considerado en su conjunto como una época reprobable, se halla aún vigente. Sólo tímidamente, pero con convicción, Alberich se justifica por atreverse a una empresa útil y legítima:

Dit Salomon al premier pas,
Quant de son libre mot lo clas:
«Est vanitatum vanitas
Et universa vanitas».
Poyst lou me fay m'enfirmas,
Toylle s'en otiositas!
Solaz nos faz'antiquitas
Que tot non sie vanitas!
(Ed. Alfred Foulet,
Elliot Monographs 37,
vol. III, vv. 1-8)

[Dijo Salomón en primer lugar, al empezar su libro: «Vanidad de vanidades, todo es vanidad». Pues mi enfermedad me da ocasión, ¡que se aleje la ociosidad! ¡Que la Antigüedad nos consuele para que todo no sea vanidad!]

Ya en Alberich, como en todos los «romans de Alexandre» posteriores a él, los prodigios divinos acompañan el nacimiento de un héroe,¹⁷ y la importante versión en alejandrinos presenta al rey macedonio encarcelando a las fuerzas anticristianas Gog y Magog (Apocalipsis xx, sobre Ezequiel, xxxix, 2) hasta la llegada del Anticristo.¹⁸ Alberich instituye, todavía titubeante, lo que los «romans antics» ulteriores seguirán paso a paso: la integración de la Antigüedad en una visión histórica en la que los grandes personajes y acontecimientos del mundo antiguo, a pesar de su carácter pagano, adquieren valor de antecedente ejemplar. Los *romans de Thèbes, Troie y Eneas* utilizan el poema de Alejandro y se alejan cada vez más de la epopeya popular.¹⁹ El hombre antiguo redescubierto se integra en la prehistoria del mundo caballeresco cristiano que se prolonga con ella a los comienzos atestiguados de la historia de la humanidad, a una época considerada por los poetas de los cantares de gesta como «el tiempo maldito de la falta de fe».²⁰ La nueva concepción del amor, que empieza a imponerse en los «romans antics» y que confiere a *Eneas* un carácter manifiestamente «cortés», sella la apropiación de la historia antigua por el mundo caballeresco. Ésta se efectúa plenamente bajo la influencia de Ovidio y ratifica aquello que se advertía ya con la aparición de nuevos temas: la Antigüedad resulta de gran ayuda para la autointerpretación de los hombres nuevos. La superación del mundo antiguo —necesaria para la nueva sociedad cortés que reserva un lugar especial al individuo— nace de la exigencia de creación de nuevos fundamentos morales y espirituales del estamento y del sujeto que lo representa. En el mismo centro de la descomposición de la unidad Dios-Mundo, de la que se distancia el individuo que se vuelve sobre sí mismo, el instrumento de interpretación de la existencia se extrae del arsenal de la Antigüedad redescubierta.²¹ La voluntad de superar el viejo orden de vida, que se ha convertido en constringente, se halla ya presente en el humanismo de la escuela de Chartres y todavía más en la teología racional de un Abelardo, que encuentra en la Antigüedad todas las verdades por las que lucha el hombre nuevo.²² Y es también la Antigüedad la que permite, en particular a la floreciente historiografía del espacio anglonormando, fundir en una fantástica unidad histórica las leyendas utilizadas con fines políticos y el pasado remoto.²³ Puede calcularse hasta qué punto era urgente una reflexión histórica en el siglo xii, y cuál era la intensidad de las fuerzas que la motivaron, si se recuerda que la historia, durante toda la Edad Media, nunca había sido objeto de enseñanza.²⁴ Las crónicas rimadas en lengua vulgar fueron el «lazo entre imaginación histórica e imaginación narrativa», constituyendo junto con los «romans antics» un «conjunto histórico y estilístico, en el que se expresa la idea de una coherencia histórica universal».²⁵ Literatura latina y lengua vulgar se esfuerzan ambas por alcanzar ese mundo histórico recién descubierto para hacer de él un pasado ancestral al servicio de las casas principescas y de los intereses del mundo caballeresco y cortés.²⁶ Aproximadamente por la misma época en que Joseph Exeter escribe en la corte de Enrique II su *De bello trojano*, dentro del mismo

espíritu Benoit de Sainte-Maure compone su *Roman de Troie*, con el que poco después, a petición de Enrique, da una continuación de 42.000 octosílabos de la *Geste des Normanz de Wace*.

El nexo de unión entre la literatura cronística y los «romans antics» nos enseña que en los últimos se esconde una sólida intención histórica, de la que aparecen como máximos representantes los clérigos que escriben al servicio de las casas principescas, sobre todo —como lo demuestra la trilogía «clásica» *Thèbes, Troie y Eneas*— la de los Plantagenets. Pero al mismo tiempo estos «romans» se ajustan perfectamente por lo general a las aspiraciones de la sociedad feudal y cortés y representan la etapa preparatoria de su propia producción literaria, la novela cortés propiamente dicha. Faral opinaba incluso que la habitual y drástica distinción entre «roman antic» y novela cortés era peligrosa, porque hacía olvidar que las novelas cortesanas son «les fils des premiers romans antiques» y ambos «les individus d'un même espèce».²⁷ La incontestable unidad genética no desautoriza, sin embargo, a distinguir entre los dos niveles.

Además de ensanchar el horizonte histórico, el «roman antic» ofreció un segundo elemento que respondía a una exigencia profunda del mundo cortés y caballeresco: lo maravilloso, lo fantástico. Los estudios de Faral permiten reconocer hasta qué punto en la representación de lo maravilloso y de lo mágico se evidencian funciones afines en los temas antiguos, bizantinos y celtas. Por otro lado, esta exigencia creciente de lo «merveilleux», sobre cuyas causas profundas hablaremos más adelante, es una de las razones de la sustitución de los temas antiguos por los celtas. Así, los «romans antics» responden a un doble proyecto, estrechamente relacionado, del mundo feudal y cortés: la legitimación histórica y la elaboración fantástica de los mitos. Con ellas «la poesía se desarrolla rápida y resueltamente hacia la apología narcisista de una sociedad exclusiva que se contempla a sí misma con curiosidad, satisfacción y melancolía en un marco en el que alternan la historia y la ficción. Con ello, la sociedad transforma el pasado histórico y mítico según su propia imagen en un vasto teatro de virtudes caballerescas y aventuras prodigiosas».²⁸ El estrecho nexo entre literatura didáctica y «roman antic» denota hasta qué punto la nueva sociedad estaba ávida de asimilar el saber aportado por la «Renaissance».²⁹ Los textos voluminosos de estos «romans» les confieren un aspecto enciclopédico y revelan la colaboración de la caballería cortés y el clero.³⁰

En los primeros «romans antics» en verso los dos estamentos aparecen aún disociados («clerc o chevalier», *Roman de Thèbes*, v. 14); el *Roman de Troie* indica ya un acercamiento que, sin embargo, no deja entrever aún las tensiones que poco después darán lugar al abandono de la materia antigua. La introducción de Benoit de Sainte-Maure al *Roman de Troie* ofrece una utilización precisa del topos del deber de transmisión del saber. Es necesario transmitir, «pro e honor», como lo hicieron los antiguos, el propio saber, sino

Vesquist li siegles folement
Come bestes eüssons vie;
(Ed. Constans, SATF,
París 1904, vv. 12-13)

[Viviría el mundo neciamente, como las bestias tendríamos la vida.]

El saber es un poder, que garantiza ante todo la grandeza de la condición humana, y la acción justa deviene en función del saber poseído una obligación ineludible:

E qui plus set, e plus deit faire:
De ço ne se det nus retraire.
(vv. 31 y s.)

[El que más sabe, más debe hacer: a eso nadie debe rehusar.]

De la aspiración a la máxima cultura como fundamento del comportamiento moral a la reivindicación del acceso y pertenencia a una élite hay sólo un paso. El prólogo en su conjunto no tendría sentido si Benoit no entendiera por «science» precisamente el conocimiento de una humanidad y un universo ideales tal como aparece en la interpretación caballeresca de la historia de Troya, donde la erudición juega un papel importante pero no decisivo. La crítica a Homero aclara mejor estos hechos. Benoit cita a Dares por haber sido un testimonio ocular y combatiente en la guerra de Troya, un caballero que ha llevado a cabo proezas en la guerra y los torneos, pero también por haber sido un «clerc merveillos e des set arz esciéntos». ³¹ Frente al testimonio de este caballero el relato de Homero es sospechoso, pues su autor sólo era un «clerc» y no había vivido él mismo, como Dares, los acontecimientos. Si Benoit admite que la reputación de Homero era tan grande que había podido ser considerado equivocadamente durante mucho tiempo como una autoridad, ello significa que sólo el presente tiene nuevamente acceso a la auténtica verdad, pues sólo el doble destino del hombre caballeresco posibilita el pleno hallazgo de la verdad. Al mismo tiempo el presente aparece con ello como la consumación de una evolución continua iniciada en la Antigüedad, evolución a través de la cual la caballería cortés acredita una genealogía clásica. El mundo caballeresco halla su prefiguración en la Antigüedad, y el tópico de que el saber silenciado es saber perdido adquiere sentido sólo en función de la idea de que el ideal caballeresco y sus pretensiones históricas habían de ser proclamadas ante un gran público. Si estas afirmaciones, hechas siempre bajo invocación a autoridades bíblicas y clásicas, al principio dejan entrever todavía su origen eclesiástico y erudito, y con ello el consentimiento del clero a esta construcción histórica caballeresca —como prueban con su enciclopedismo los «romans antics»— la oposición de la Iglesia no tardó en manifestarse. La *Vie de Saint Alexis* había opuesto ya al mundo un rechazo ascético, aún antes de poderse expresar literariamente. La estrofa inicial del fragmento del *Roman de*

Alexandre de Alberich arriba citado (p. 47) deja entrever idéntico reproche de vana mundanidad, que el rigorismo eclesiástico alzaba contra las aspiraciones humanistas de los laicos. El *Pèlerinage de Charlemagne* es una enconada parodia del intento de la caballería de crearse su propia imagen cultural, y contrapone un reino ideal griego, en el que impera la paz, a la arrogante feudalidad occidental. Pero Chrétien de Troyes se referirá justamente a Grecia como el país de origen de una caballería que alcanza ahora su apogeo en Francia.

La justificación e interpretación cristiana de la vida militar, que empezó con las enseñanzas de Cluny y fue continuada por los cistercienses, tuvo arriesgadas consecuencias, cuando, libre de su función defensora, elaboró un ideal humano, en función de los intereses culturales del espacio cortés, que englobaba al hombre en su totalidad y entró en escena, sobre todo en relación a su concepción del amor, con la exigencia de una autonomía moral. El conocimiento caballeresco de las reglas del comportamiento mundano, tan importante como la concepción clerical del saber, se convirtió en el factor común de diferenciación de los dos estamentos superiores respecto al resto del pueblo; e incluso el saber, finalmente subordinado a esas normas de comportamiento, quedó absorbido por ellas. ³² Una evolución semejante no podía menos que levantar las protestas de la Iglesia, especialmente atenta a estas cuestiones. Esta oposición aparece claramente en toda una serie de obras en latín, que se inicia con el *Policriticus* del obispo Juan de Salisbury, cuyo subtítulo, *De nugis curialium et vestigiis philosophorum*, es ya significativo de la tendencia general de la obra. Juan de Salisbury denuncia a la nobleza feudal como una «corrupta sociedad de cortesanos, de curiales, sobre la que vierte todo su sarcasmo». ³³ En la brillante corte de Enrique II, al que nunca perdonara la condena de su amigo Tomás Becket, Juan constata que la nueva caballería, en vez de alejarse resueltamente del viejo mundo, contra el que tanto él como su maestro Abelardo combatían, tiende a la distorsión autonomista y mundana de la cultura, alimentando los intereses políticos feudales en los que, en última instancia, se esconde el intento de perpetuación de las viejas pretensiones hegemónicas dirigidas a la construcción de principados territoriales soberanos. Juan siente una profunda desconfianza por la seducción estética de la cultura cortés, imagen de la *superbia* de la nobleza. ³⁴ Su rechazo categórico de «curia» y «philosophia» revela la aspiración de la cultura cortés de su época a una unión de los «duo genera vivendi», unión que Gueraut de Cambrai, normalmente acorde a las ideas de Juan, en su tratado *De principis instructione* considera posible, e incluso deseable, sólo en la figura del príncipe, y que ve realizada en Alejandro, Augusto y los Carolingios hasta Luis, hijo de Felipe Augusto. En su caso, sin embargo, la condena de la caballería cortés, que ha transgredido la misión de defensa de su estamento, es menos clara que en Juan de Salisbury, en el que por primera vez se expresa un grupo social cultivado que nace progresivamente del clero, para pasar pronto al servicio de la monarquía y al que las aspiraciones autonomistas de la caballería cortés le hacen desconfiar también de las ordenes de caballería. ³⁵ La protesta de los círculos eclesiásticos debió repercutir sobre el ideal cortés de *chevalerie-clergie* y debió imponer las modificaciones que se reflejan en la literatura cortés, y que constituyen incluso un factor importante en su posterior evolución.

Hacia 1190, el topos del deber de transmisión del saber por el poeta a su público es patrimonio común de la literatura en lengua vulgar, del *Roman de Thèbes y de Troie* al *Roman de Alexandre*.³⁶ Algo no muy distinto expresan las palabras del autor de la primera novela artúrica cuando dice:

Por ce dit Crestiens de Troies,
Que reisons est que totes voies
Doit chascuns panser et antandre
A bien dire et a bien aprandre,
Et tret d'un conte d'avanture
Une mout bele conjointure,
Par q'an puet prover et savoir
Que cil ne fet mie savoir,
Qi sa sciance n'abandone
Tant con Deus la grace l'an done.
(*Erec*, vv. 9-18)

[Por eso dijo Chrétien de Troyes que es razonable que cada cual piense y se ocupe siempre en hablar bien y enseñar bien; y sacó de un cuento de aventuras un relato muy bello, por la que se puede probar y saber que no actúa nada sabiamente quien abandona su ciencia en tanto que Dios le concede la gracia de ella.]

Todos estos poetas tienen en común la intención de instruir y de dar a su público la posibilidad de adquirir conocimientos preciosos. En la obra del poeta el saber deviene sabiduría y alcanza así la verdad.³⁷ Y una vez más, la literatura cortés muestra que participa en el primer humanismo del siglo XII, en ese segundo Renacimiento (que siguió al Renacimiento carolingio) cuya diferencia con el Renacimiento de los siglos XV y XVI consiste en que fue menos artístico y estético que escolástico y filosófico, en que fue ante todo una búsqueda de la verdad.³⁸ Por ello puede decirse de la literatura que sólo es bella en tanto que contiene una verdad moral, y esta concepción se mantiene incluso cuando la literatura comienza a hacer derivar la verdad de la belleza formal. Podemos tomar como indicio de un punto de inflexión hacia semejante evolución los versos ya citados del *Erec*, en los que la «mout bele conjointure», que proviene del motivo de la aventura, aparece como fuente de saber.³⁹ Con ello se pone por primera vez de manifiesto lo que será un rasgo característico de toda la literatura cortés: el conocimiento de un adecuado género de vida, el conocimiento de la verdadera humanidad no se extrae ya de una fuente extranjera, ni de la autoridad de la Antigüedad interpretada según los cánones de la época, sino que deriva de la imagen ideal de la propia sociedad cortés. Se ha dado así el paso decisivo hacia la autonomía de la cultura caballeresca; no es por azar si coincide con el nacimiento de la primera novela artúrica. La materia antigua, modificable sólo limitadamente, es sustituida por Chrétien por la materia de Bretaña, que conserva los elementos didácticos, pero que permite al autor moverse más libremente, y que ofrece la ventaja de dar a las reglas de la vida cortés un contenido

cristiano, haciéndolas así inatacables. Frente a la erudición eclesiástica, la caballería cultivada no podía aspirar a un saber científico—en el sentido filosófico-humanístico y teológico-escolástico—pero podía aspirar, en cambio, a través de un nuevo tipo de saber humanístico, alimentado en las fuentes de esta cultura en gestación, a una auténtica humanidad realizada en un estamento.

Las posibilidades que abría la recepción de la leyenda artúrica por una caballería en busca de un modelo histórico y humano ideal, refuerzan en ella la convicción de su propia superioridad, que se observaba ya en los «romans antics»; gracias a esta convicción de superioridad la caballería experimenta ahora su propia cultura como un progreso en relación a las formas de representarse como estamento en el «roman antic». Por ello, ya en el *Erec*, la generosidad de Arturo se sitúa por encima de la de Alejandro el Grande (v. 6673-6676), y en el prólogo del *Perceval la largesce* de Felipe de Flandes, por su fusión con la *caritas*, revela una diferencia no sólo cuantitativa sino esencial respecto a la generosidad de Alejandro. Los versos de Chrétien en el *Chigès* que siguen a la teoría de la traslación, dicen explícitamente: Dios sólo había prestado a los griegos y romanos el honor de la «chevalerie e clergie»,

D'aus est la parole remese
Et estainte la vive brese.

[De ellos no ha quedado la palabra y se ha extinguido la brasa viva.]

De la Antigüedad ha quedado sólo la palabra, la brasa viva de sus actos se ha extinguido, para dar paso en su lugar—puede añadirse— a un ardor nuevo, diferente, el propio caballeresco. La convicción de tener más posibilidades de encontrar la verdad en su propia época explica un pasaje importante del prólogo de los *Lais* de María de Francia: los antiguos dejaron sus escritos, como cuenta Prisciano, para que sus descendientes

... peüssent gloser la letre
e de lur sen le surplus metre.
Li philosophe le saveient,
par els meïsmes l'entendeient,
cum plus trespasseroit li tens,
plus serreient sutil de sens
e plus se savreient garder
de ceo qu'i ert, a trespasser.
(Ed. Warnke, vv. 15-22)

[... pudiesen glosar la letra y añadir el resto a su sentido. Los filósofos lo sabían, por sí mismos lo entendían, que cuanto más tiempo transcurriera, más sutiles serían los sentidos (de los hombres) y más sabrían atender a cuanto transmitían esos escritos.]

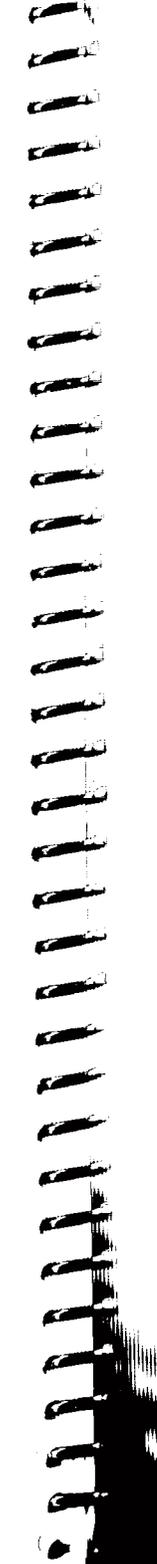
E. R. Curtius sitúa con razón el prólogo del *Cligès* en el interior del marco histórico-cultural de su época, reconoce en él la expresión de orgullo por el florecimiento de la ciencia hacia 1150, y lo pone en relación al esfuerzo de distanciamiento de los «modernos» respecto a los «antiguos». ⁴⁰ Pero Curtius va decididamente demasiado lejos cuando, rechazando la interpretación de E. Gilson que ve en este pasaje del *Cligès* la expresión del humanismo medieval, ⁴¹ opina que los versos en cuestión son «lo contrario de una profesión de fe humanista». ⁴² Una ojeada al prólogo de los *Lais* de María de Francia que acabamos de citar, muestra como debe entenderse la aparente contradicción entre humanismo y sentimiento de superioridad: los antiguos legaron su sabiduría, a fin de que las generaciones venideras la estudiaran y añadiesen el «surplus» de sus propios méritos. Aun si se trata de poco, se trata de un «plus», que presupone en cualquier caso la anterioridad de los antiguos y de sus conocimientos. Cómo no recordar aquí la célebre declaración de Bernardo de Chartres, retomada por Juan de Salisbury y transformada por Pedro de Blois en una ardiente y agresiva profesión de fe en la Antigüedad, en la que Bernardo se comparaba, a sí mismo y a sus contemporáneos, con enanos subidos en los hombros de gigantes (los antiguos) para, con su ayuda, poder ver más lejos que ellos. ⁴³ Sobresaliendo por encima de los antiguos, con su ayuda, se sabe dónde está el progreso y cuáles son sus fundamentos. La poderosa corriente rigorista, que continúa considerando la filosofía y la literatura antiguas como una fantasmagoría pagana y demoníaca, refuerza la idea de un progreso de la época presente, en la medida en que el humanismo medieval se remite al saber antiguo dándole un contenido cristiano y viendo en él, en última instancia, la preparación filosófica de la revelación. ⁴⁴ «Abelardo considera sin ningún reparo los escritos de los antiguos, de un Hermes Trimegisto, de un Platón, un Macrobio, Virgilio o Séneca como testimonios del misterio cristiano de la Trinidad». ⁴⁵

Ese sentimiento de superioridad lleva a la idea —contrapuesta a la contemporánea sensación ascética y rigorista de legitimación agustiniana representada en el «saeculum senescens»— de una realización plena de la Antigüedad, a la luz del cristianismo y a través del progreso de la ciencia de la época, que halla su paralelo significativo en la literatura en lengua vulgar. Así lo ha expuesto claramente H. H. Glunz: «La materia antigua de Troya, de Alejandro y otros, tal y como ha sido utilizada por Benoit de Sainte-Maure y Herbort von Fitzlar en el *Roman de Troie*, por Veldeke en la *Eneida*, por Walter de Lille en el *Roman d'Alexandre*, estaba estrechamente ligada a los modelos antiguos. Familiarizaron a los poetas cortesanos con antiguas imágenes de héroes y con sus aventuras y estimularon así su emulación. Para representar la superioridad de la sociedad moderna que aspiraba a una perfección moral, Chrétien extrae de Troya motivos ficticios o pseudohistóricos. La materia de Bretaña se adaptaba a las conveniencias, podía tratarse de tal forma que en los diferentes episodios, el contenido, el efecto moral y educativo de una vida caballeresca ejemplar, alcanzaba a expresarse al tiempo que el resplandor de los grandes héroes antiguos y de sus hechos caía sobre ella. Es un hecho que la epopeya artúrica se conforma a través de innumerables motivos y trazos de la literatura antigua, en particular de la *Eneida*. En ella se encontraba el modelo de acción, de

mundo, de bella forma que el poeta podía integrar partiendo del antimodelo de la aspiración cristiana a la verdad y la realidad». ⁴⁶ Para Chrétien, en la civilización de su época se unen *chevalerie* y *clergie* como herencia de la Antigüedad y alcanzan a realizarse en una forma de vida que se representa a sí misma como cristiana, estamental y universal, y que halla su realización únicamente en el mundo ideal de la feudalidad cortés. En el primer capítulo, hemos intentado mostrar hasta qué punto el rey y su corte, tal y como la presenta la literatura cortés, llevan el sello de una imagen política ideal. Ello nos permite examinar una de las razones esenciales de la recepción de la leyenda artúrica, a la que se añade la nueva conciencia cultural relacionada con un decidido sentimiento de superioridad y una visión universalista de la historia claramente esbozada por Chrétien. Si se constatan así dos condiciones fundamentales del paso del «roman antic» a la novela artúrica, se puede precisar también con bastante exactitud el lugar, la época y las circunstancias de la adopción de la leyenda artúrica; el significado y la autenticidad de los fundamentos internos apuntados habrán de suponer una confirmación importante para nuestra investigación.

En su reciente libro sobre Chrétien, Stefan Hofer se pregunta dónde debió ser escrito el *Erec* y qué es lo que pudo inducir a su autor a «hacer de la corte de Arturo y de su Tabla Redonda, que aparece aquí por primera vez, el centro ideal de la narración». Hofer mismo aporta la única respuesta correcta con la referencia al matrimonio de María, hija de Eleonor, con el conde de Champaña, celebrado en 1164. Los intereses literarios de esta casa soberana experimentaron un incremento rico en consecuencias a través del parentesco con el linaje de María, conocido por su gusto por la literatura. ⁴⁷ La estancia de Chrétien en la corte fue decisiva para su obra, en ella tuvo la posibilidad de entrar en contacto con los productos más recientes de la creación literaria de su época, y sobre todo, gracias a las estrechas relaciones de parentesco de esta corte con la casa real inglesa pudo conocer las obras producidas en ese ámbito, entre las que figuraban, junto a trabajos puramente literarios, las grandes crónicas de la época. «Considerado desde esta perspectiva, la elección de Inglaterra como localización de la corte de Arturo adquiere un especial significado ... La incorporación de Chrétien al círculo literario de la condesa de Champaña es la única posibilidad lógica susceptible de conciliar la evolución de la primera narrativa cortés francesa y aquellos círculos sociales de su patria que se encontraban en situación de alentar a un autor a emprender una nueva vía, permitiendo a su talento, que ya había dado sus primeras pruebas convincentes en el *Erec*, desarrollarse a través de nuevos incentivos». ⁴⁸

Con la literatura artúrica, la caballería de las cortes feudales lucha, como hemos visto, por una legitimación de sus aspiraciones al margen de la monarquía centralizadora. Podemos preguntarnos entonces qué parte tuvo en ello la casa real de Inglaterra y si también en su caso estaba en juego un objetivo político consciente. Si esto último fuera así, se nos presentaría un nueva dificultad: ¿el carácter antimonárquico, feudal y particularista de la literatura artúrica no debiera dirigirse también contra la casa de Anjou? y ¿cómo explicar en esas circunstancias que los reyes de Inglaterra hayan estimulado a pesar de todo la creación de la leyenda artúrica?



Faral, tras un estudio en profundidad de la historia de la leyenda artúrica llega a la conclusión de que la crónica de Geoffrey no puede explicarse como el resultado de una evolución lenta y paulatina, sino que su aparición súbita e inesperada ha de entenderse en función de circunstancias particulares completamente nuevas.⁴⁹ J. H. Gerould intentó explicar estas circunstancias:⁵⁰ Geoffrey escribía al servicio de los normandos y de la casa de los Plantagenets, para implantar a los soberanos de esta casa como los sucesores legítimos de una larga descendencia de grandes monarcas, entre los que figura Arturo. Gerould señala el celo con el cual Enrique Beauclerc se había situado en la tradición de Eduardo el Confesor e insiste en que el nuevo mito de la realeza en Inglaterra dotaba al soberano de una consagración especial, unida a la capacidad para curar a los escrofulosos, tomada de la leyenda de los reyes franceses. Los reyes ingleses no podían apoyarse en una literatura preexistente que alimentase la imaginación de sus súbditos y propagara el poder de la casa real, como lo hacían los reyes franceses con el cantar de gesta. Crear semejante título de legitimación, histórico y legendario, con ayuda del personaje de Arturo, tan grande e incluso más antiguo que Carlomagno, tal fue, según Gerould, la obra de tan amplias consecuencias literarias de Geoffrey de Monmouth.

Faral mismo dice, «que ces rois vivaient hantés par l'idée de s'égalier aux capétiens du continent»,⁵¹ y señala que los reyes ingleses, conociendo la utilidad política de una literatura cronística apropiada, favorecieron el temprano desarrollo y florecimiento en el territorio anglonormando de una historiografía en lengua vulgar, pero pone tres objeciones a Gerould: las obras de Geoffrey no se encuentran directamente dedicadas al rey, por otro lado sería difícil comprender qué utilidad podía tener para la dinastía real inglesa el personaje de Arturo y por qué buscar sostén en él como los Capetos en Carlomagno y, por último, nada apoya la existencia de una relación orientada hacia semejante objetivo.⁵² Dos de estos tres argumentos de Faral se muestran enseguida carentes de fundamento. El británico Geoffrey en efecto no ha dedicado la *Historia Regum Britanniae* al propio rey, pero sí al conde normando Roberto de Gloucester, y sus *Prophetiae Merlini* a Alejandro de Lincoln, emparentado con la familia real.⁵³ Por lo demás no se entiende por qué el interés angevino y normando por la leyenda de Arturo tendría que expresarse obligatoriamente por encargo directo del rey.⁵⁴ En cuanto a la tercera objeción de Faral, hoy se puede considerar como segura la unión de intereses entre los reyes Capetos y el culto a Carlomagno. Ya en 1913 Olschki había reconocido, en su trabajo sobre *Der Ideal Mittelpunkt Frankreichs im Mittelalter in Wirklichkeit und Dichtung* el papel predominante del monasterio de Saint Denis en la elaboración del culto a Carlomagno.⁵⁵ Sus investigaciones revelan que incluso la literatura de tendencia antimonárquica, cuando invoca la autoridad de la historiografía oficial monárquica de los monjes de Saint Denis, contribuye a propagar la posición central de la monarquía capeta. Saint Denis custodia, junto a las tumbas de los soberanos carolingios, las reliquias nacionales. La bandera de Saint Denis se iguala a la de Carlomagno. Los abades del monasterio, con Suger a la cabeza, ponen el culto a Carlomagno al servicio de la monarquía. «En el paso del siglo XII al XIII ... tras largos contactos se ha llegado a establecer una verdadera alianza entre la realeza y el culto a Carlomagno».⁵⁶ En opinión de uno de

los mejores conocedores de la historia de la monarquía francesa en el siglo XII, Marc Bloch, la útil colaboración entre la monarquía y los monasterios que estimularon y favorecieron los cantares de gesta fue más estrecha y consciente de lo que los testimonios prueban hasta el presente.⁵⁷ Los soberanos ingleses estaban, en tanto que usurpadores, doblemente ansiosos de legitimación, tenían, por tanto, motivos suficientes para asegurarse un título legal histórico que les prometiera igualarlos a la casa real de Francia. Era natural, de todas formas, que se hubiese de actuar con prudencia y demora, y que, por parte del rey, la empresa se llevase a cabo más en función del vivo interés que manifestaba el soberano en la oportunidad de los temas y el consecuente mecenazgo de los cronistas y poetas que los elaboraban, que no a través de encargos directos de contenidos predeterminados. Ciertamente, no podía negarse el origen extranjero del linaje soberano y, por tanto, no podía establecerse una línea de filiación directa con los antiguos reyes de Inglaterra. Pero sí, como el propio Faral (p. 389) reconoce, los reyes angevinos podían pensar que su soberanía enlazaba con la de los reyes sajones que había durado siglos y era tenida por legítima incluso por los ingleses, la principal dificultad estaba superada y la dignidad real podía remontarse también a los reyes celtas que habían precedido a los sajones. En cualquier caso, la leyenda así establecida, con sus pretensiones históricas, era particularmente útil a los Plantagenets, porque consagraba históricamente, no su descendencia directa del linaje real, pero sí su cargo real que se remontaba en el tiempo más allá de lo que lo hacía la leyenda de Carlomagno. Además, la nueva historiografía —incluido Geoffrey de Monmouth— renunció a hablar del retorno de Arturo. El descubrimiento en 1190 de las tumbas de Arturo y Ginebra en la abadía de Glastonbury, tras el que se encuentra con toda evidencia Enrique II, debió poner fin a las últimas posibilidades de la «esperanza bretona», y debió acomodar los elementos populares celtas a la definitiva dominación normanda.⁵⁸

La leyenda de Arturo, tal como aparece en Geoffrey, si no fue escrita por encargo directo de los reyes normandos, al menos recibió su aprobación y fue comprendida y utilizada como contrapeso frente a la popularidad de la leyenda de Carlomagno y como fuente de un prestigio literario equivalente.⁵⁹ Esto aún es más válido en el caso de Wace que en el de Geoffrey. Los angevinos se interesaron especialmente en los esfuerzos de la abadía de Glastonbury por llegar a jugar en Inglaterra un papel semejante al de las abadías de Cluny o Saint Denis, fabricando para ello una tradición apropiada con falsificaciones de todo tipo. Después de la aparición de la *Historia Regum Britanniae* (1135), la abadía reivindicó para ella también al nuevo rey-héroe Arturo e, identificando Avalon con Glastonbury (idea que surgió, sin duda, de la iniciativa de la propia abadía), se asignó a sí misma un papel altamente significativo en el marco de la leyenda artúrica.⁶⁰

En base a cuanto sabemos, no hay duda, por tanto, del interés político anglo-normando en la leyenda de Arturo. Como tampoco la hay de que el tema artúrico hubiese llegado a Chrétien a través de las estrechas relaciones familiares y políticas de los condes de Champaña con la corte inglesa y de que su significado hubiese sido modificado por el poeta a petición más o menos directa de sus mecenas condales. Los lazos ocultos con la corte de Inglaterra aclaran también el hecho de que justamente

en la primera novela artúrica, como ha señalado Bezzola,⁶¹ con ocasión de la coronación del protagonista, llegan a Nantes condes, duques y reyes que provienen todos, sin excepción, de territorios sometidos a Enrique II de Inglaterra.⁶² Si Enrique —según deduce Bezzola de la correspondencia ficticia entre Enrique, Roldán y Arturo en el *Draco Normanicus* de Etienne de Rouen— se jacta de hacer revivir la corte y el reino de Arturo, se puede concluir que el sagaz y resuelto político que había en él, reconoció en la leyenda de Arturo y en la literatura artúrica un medio apropiado para ganarse a los príncipes feudales para su política contra el rey de Francia, e intentó utilizarlo. No sin segundas intenciones políticas, hizo de su corte el centro más cultivado, brillante y próximo al ideal cortés de la Europa de aquel entonces.⁶³ La noción de un compromiso personal al servicio de un señor —noción dominante en la sociedad feudal en la que Enrique II debió experimentar hasta qué punto podía ser útil a sus intereses en su lucha contra los Capetos, pero también perjudicial para su propio centralismo—⁶⁴ es la negación del estado unitario. Al igual que sus rivales franceses, Enrique se daba cuenta de que los esfuerzos de centralización no podían partir de una concepción impersonal de estado, sino que debían hacerlo de la idea de una monarquía personal legitimada por el derecho feudal, del poder religioso y de la historia. De ahí la importante función histórica del mito real como medio para alcanzar un estado monárquico autoritario.

Ciertamente no es sobrevalorar de forma abusiva el indudable instinto político de Enrique pensar que se dio cuenta de que las tendencias anticapetas y particularistas, que aparecían ya en la primera novela artúrica asociadas al necesario carácter antimonárquico de la literatura caballeresca y cortés, no ponían en peligro su propio reino. Para los grandes de Francia, el rey de Inglaterra era ante todo un señor feudal como ellos, el gran vasallo de Francia (por sus tierras en el continente), y por tanto unido a ellos por intereses comunes.⁶⁵ Francia presentaba en el siglo XII tres grandes centros políticos de la alta feudalidad, los de los linajes de Blois-Champaña, Flandes y Anjou-Plantagenet, que representaban para los Capetos respectivos focos de continuos disturbios, todos ellos vasallos de la corona,⁶⁶ y entre los cuales el último, desde que había alcanzado el trono inglés, jugaba naturalmente un papel preponderante. Por un extraño azar —si realmente fuese sólo un azar— el creador de la novela artúrica, en la medida en que podemos seguir las etapas de su vida, desde su primera obra, el *Erec*, hasta su muerte, que interrumpió la redacción del *Perceval*, se halló en estrecha relación —es posible incluso que en relación de dependencia directa— con las tres casas principescas mencionadas que concentraban el poder político de la feudalidad.⁶⁷ De este modo, la imagen de una cultura estamental, en la que convergían en una coyuntura histórica de intereses las aspiraciones a la legitimación de la casa real de Inglaterra y las del mundo de la feudalidad cortés, alcanza su expresión ideal en su proyección sobre la época artúrica entendida y revivida como realización de la suprema humanidad caballeresca. Esta época artúrica negaba la Antigüedad, con la que enlazaba desde el punto de vista histórico y genealógico, es decir, la llevaba a su consumación y la superaba. El conocimiento de los antiguos y de su ideal humano, visto e interpretado desde la perspectiva de su tiempo y de su confluencia histórica en un mundo estamental, constituye la *clergie* que reivindica la caballería

cortés. Pero la conciencia de haber superado el mundo antiguo modifica también la concepción que se tenía sobre el saber de ese mundo. Con el traspaso de la ejemplaridad de los héroes antiguos a los de la corte de Arturo, y con la idea de una «translatio» que encierra en sí misma un concepto de progreso, las imágenes ideales de la sociedad cortés, segura de su superioridad, comenzaron a transformar el concepto de *clergie*, cuyo contenido eclesiástico y erudito no podía en cualquier caso mantenerse en el medio caballeresco. A pesar de ello, este concepto asociará a su sentido original la idea de la caballería, y no sólo en los tres primeros «romans antics» clásicos, sino también en la imagen que la literatura cortés se hace de Alejandro Magno como un sabio caballero educado por Aristóteles. Lo que se esboza en la primera literatura medieval sobre Alejandro aparece expresado con máxima claridad en las adaptaciones posteriores. El *Roman de Alexandre* francés en prosa del siglo XIII, que sigue con bastante exactitud su modelo, es decir, la segunda versión (J2) de la *Historia de preliis* del arcipreste León, del siglo X, pero que añade numerosos elementos de carácter caballeresco y cortés, explica el origen del nombre de las siete artes liberales por el hecho de que éstas no podían ser ejercidas sino por hombres nacidos de padres libres. Además de las virtudes de justicia, sabiduría y sinceridad, se asocian a las siete artes las propiamente caballerescas de coraje y valor en el combate, y del conjunto de ellas se deriva la capacidad de gobierno.⁶⁸

En Chrétien, sin embargo, la noción de *clergie* aparece transformada. El mundo artúrico, que representa a la caballería cortés de la época de Chrétien, es la culminación de aquella Antigüedad que le había servido de guía; el saber —*clergie*— contemporáneo es la culminación del saber de la Antigüedad. Si en los «romans antics» la *clergie* se situaba aún en primer término y la cultura se alojaba esencialmente en las siete artes, Chrétien menciona en el prólogo del *Cligès* en primer lugar a la *chevalerie*, mientras que la *clergie* no se ajusta tanto a la cultura erudita como a un ideal humano plenamente cortés y caballeresco.⁶⁹ En el fondo eso mismo sucederá ya en el *Erec*, donde las alegorías de las disciplinas del saber evidentemente no son sino símbolos de la sabiduría del héroe purificado y coronado rey. La representación del *Quadrivium* sobre el manto real (vv. 6736 y ss.) simboliza la consagración del saber, que Erec recibe como una «gratia gratuita» y como confirmación suprema de ser el elegido, del que se había hecho digno llevando a buen término toda una serie de pruebas hasta llegar a la aventura redentora de la «Joie de la Cort».⁷⁰

Moriz von Craün, novela en verso escrita en alto alemán medieval, deja pensar con cierta verosimilitud que, aún antes de 1200, un poeta francés pudo representar la traslación de la *chevalerie* en el sentido de una caballería que ha absorbido ya la *clergie* y ha fusionado *chevalerie* y *clergie* en el seno de la caballería cortés, hasta el punto de que la *clergie* ya ni siquiera se menciona.⁷¹ En lugar de la «translatio imperii», corriente en la Alemania de los Staufen, aparece aquí —en la misma línea de Chrétien— una teoría totalmente indiferente a la «translatio imperii», tomada sin duda alguna del modelo francés, pero ampliada por el poeta alemán, según la cual la caballería pasaría de Grecia a Carolingia (Francia) a través de Roma. Esta teoría, al desplazar el acento a la historia de la caballería, la considera como la única relevante, y se aproxima a una concepción cíclica de la historia. K. Stackmann, que se ha

ocupado recientemente del *Moriz von Craün*, ha reconocido que este poeta medieval (¿como su predecesor francés?) interpreta el curso de los acontecimientos desde la guerra de Troya como una historia de apogeo y decadencia en la que, en medio de los cambios, la caballería es lo único que permanece.⁷² Esto significa implícitamente que la caballería es el único fin, el único sentido de la historia. Este extremismo, última consecuencia de una larga evolución, que disimulaba apenas las aspiraciones de un grupo a la autoridad temporal, era abiertamente impugnado y por tanto insostenible; por ello, no encontró seguidores ni en Francia ni en Alemania. Sin embargo, muestra hacia dónde hubiera conducido la reivindicación histórica de la caballería si ésta hubiera persistido en su inicial tendencia autónoma.

Si la caballería, haciendo remontar a la época precristiana el origen de su doble destino, se procuraba una legitimización histórica, cronológicamente anterior a la del estamento eclesiástico, sólo podía afirmar sus pretensiones hegemónicas, frente al descrédito eclesiástico del mundo pagano, si daba a su época la marca del cristianismo y la entendía como una superación del pasado. Si el despliegue de la narrativa cortés se encuentra en innegable conexión con la «Renaissance» del siglo XII, la oposición del rigorismo eclesiástico contra el humanismo debía dirigirse también contra sus manifestaciones en el mundo laico. De la misma forma que la ferviente y apasionada atención que el clero dedicaba a los «Auctores» no podía justificarse más que a través de su utilidad propedéutica y de su superación por el cristianismo, igualmente la poesía cortés era capaz de justificar sus pretensiones a la ejemplaridad, remitidas a la historia, sólo a través de la cristianización de sus ideales. La leyenda de Arturo reemplazó la materia antigua y posibilitó, por medio de una serie de aventuras extensible a la infinitud, la búsqueda de un desarrollo del hombre caballeresco hacia la perfección ética cristiana. De todos modos el ideal humano de este estamento feudal contiene todavía elementos laicos demasiado evidentes para ser verdaderamente irreprochable, si bien Chrétien —excepción hecha de la única obra que desde este punto de vista es significativamente un fracaso: el *Caballero de la Carreta*— había sometido a una corrección moral el ideal educativo de los trovadores, que halla su realización en el amor a la mujer de otro. La aspiración de un testamento a la hegemonía universal será inatacable, desde el punto de vista de la irrefutabilidad filosófica y teológica, sólo si puede probar que es objeto de una gracia especial; y en ese caso, la visión histórica concreta que la caballería tiene de sí misma, se convertirá casi inevitablemente en una escatología.⁷³

El primer paso decisivo en esa dirección lo lleva a cabo Chrétien con el *Perceval*. El prólogo del *Perceval* renuncia a la fórmula capciosa *chevalerie-clergie* y se distancia explícitamente del modelo pagano-antiguo de vida caballeresca, personificado ejemplarmente en Alejandro, que conserva, sin embargo, su valor de importante etapa preliminar. El panegírico de Felipe de Flandes es mucho más que una simple convención; la comparación entre Felipe y Alejandro instaura una contraposición significativa entre la cúspide de la caballería pagana y la de la cristiana. El «ordo artificialis», con la cita evangélica sobre el grano sembrado en buena tierra, asume un valor ejemplar con la alusión al «plus prodome»: Felipe. El conde posee todas las cualidades imaginables; la virtud suprema, la *largesce*, se halla en él bajo el signo del

evangelio, iluminada por la *caritas*, que se identifica con Dios (vv. 47-50); ésta confiere al generoso conde el resplandor de un carisma especial y sitúa al personaje ideal del mundo cortés y caballeresco tan próximo a Dios que la figura de Alejandro empalidece frente a él.⁷⁴ Con ello, la forma de vida caballeresca experimenta una sublimación insuperable que puede evocar en cierta manera las Escrituras, pero no la aprobación de la Iglesia.⁷⁵ La adaptación del ideal humano cortés a la moral cristiana y la consiguiente transformación de la duplicidad *chevalerie-clergie*, de esa «primera utopía medieval»,⁷⁶ en la idea de una especial gracia en el sentido religioso, anuncia el camino que llevará a convertirse en hereje a la denostada *superbia* caballeresca.⁷⁷ Lo que significaba *clergie* en el prólogo del *Cligès*, es decir, el conocimiento, accesible sólo al caballero, del justo comportamiento mundano, haciendo justicia a Dios y al mundo, deviene la prueba de una misión escatológica que tiende hacia la representación mística de una nobleza directa e íntimamente unida a Dios. El joven Perceval toma por ángeles a los caballeros con los que se encuentra, y por el mismo Dios al que los conduce.⁷⁸ Perceval es «nice», es el inocente cuya elección ilumina más claramente la misión divina. La integración de la *clergie* en la *chevalerie* termina provisionalmente con la fusión de sus rasgos que hacia finales del siglo XII pasan a primer término: el ideal monástico-ascético de contemplación y el ideal purificado de una caballería activista. Esta fusión había dejado entrever su utilidad, pero también su poder autoritario y su fuerza perturbadora ya en las órdenes de caballería, tan sospechosas para Juan de Salisbury. En ella halla su origen la elevada idea que Chrétien tiene de la misión universal de la caballería y la razón que le autoriza a comprenderla como la más alta institución creada por Dios:

Et (Gornemanz) dit que donee li a
La plus haute ordre avuec l'espee
Que Deus et feite et comandee:
C'est l'ordre de chevalerie,
Qui doit estre sanz vilenie.
(*Perceval* vv. 1634-1638)

[Y (Gornemanz) dice que le ha dado con la espada la más alta orden que Dios haya creado ni establecido: la orden de caballería, que debe ser sin villanía.]

NOTAS AL CAPÍTULO II

¹ Véase Erich Köhler, «Zur Selbstauffassung des höfischen Dichters», en *Der Vergleich. Literatur- und sprachwissenschaftliche Interpretationen Festgabe für Hellmuth Petriconi*, editado por R. Grossmann, W. Pabst, E. Schramm, de Gruyter («Hamburger-Romanistische Studien» A 42, 25), Hamburgo, 1955, p. 65 y ss.

² Así en E. R. Curtius, «Über die altfranzösische Epik», en *Zeitschrift für romanische Philologie*, 64 (1944), p. 317, siguiendo a Gröber.

³ El conocimiento de la interconexión entre la poesía heroica tardía y la epopeya cortés llevó a Curtius a rechazar la habitual separación rígida entre las dos formas poéticas: «La clara contraposición de “epos heroico” y “poesía cortés”, habitual en nuestras historias de la literatura, está fuera de lugar», E. R. Curtius, «Über die altfranzösische ...», *art. cit.*, p. 318.

⁴ Lo mismo puede decirse de los *Lais* de María de Francia, que, como ha reconocido la más reciente investigación, muestran estrechas relaciones con la leyenda dinástica y con particulares familias nobiliarias. Véase E. Hoepfner, *Les Lais de Marie de France*, París, Boivin, 1935, p. 83, y especialmente E. A. Francis, «Marie de France et son temps», en *Romania*, 72 (1951), pp. 92 y ss.

⁵ S. Hofer, *Chrétien de Troyes. Leben und Werke des altfranzösischen Epikers*, Graz-Köln, H. Böhlau, 1954 p. 25.

⁶ C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, Kohlhammer, 1935. Véase también Marc Bloch, *La société féodale ...*, *op. cit.*, II, p. 55.

⁷ Sobre todo con la pareja de amigos, Roland-Olivier, con la que el desdoblamiento del ideal impuesto por la realidad deviene el motivo fundamental de una gran literatura. Al respecto cf. en E. R. Curtius, «Zur Literaturästhetik des Mittelalters II», en *Zeitschrift für romanische Philologie*, 58 (1938), pp. 200 y ss., y E. R. Curtius, «Über die altfranzösischen Epik ...», *art. cit.*, pp. 283 y ss. En Isidoro de Sevilla se dice a propósito de la epopeya y de los héroes épicos: «Heroicum carmen dictum, quod eo virorum fortium res et facta narrantur. Nam heroes appellantur viri quasi aeri et caelo digni propter sapientiam et fortitudinem», *Etym.* I, 39, 9 [llamada poesía heroica, pues en ella se narran las empresas y los hechos de los hombres fuertes. En verdad, reciben el nombre de héroes los hombres que son casi aéreos, dignos del cielo por su sabiduría y por su fortaleza.]; cit. en Curtius, «Zur Literaturästhetik ...», *art. cit.*, p. 205. También la pareja de amigos de la obra *Athis et Prophilias*, que consideramos como una importante fuente para Chrétien (véase más abajo) es caracterizada bajo este mismo topos: «... Athis le preu au franc corage»-«Prophilias le sage» (*Li romanz d'Athis et Prophilias*, ed. A. Hilka, «Gesellschaft für romanische Literatur», 29, 1912, vv. 8985-8986). Sobre el tópico «coraje-sabiduría» Curtius, «Zur Literaturästhetik ...», *art. cit.*, p. 206, dice: «Tras todas estas antítesis literarias se encuentran fuerzas históricas absolutamente reales» y reenvía al libro de C. Erdmann.

⁸ Hasta entonces un santo podía ser tenido muy bien por un héroe, pero no a la inversa. Para la relación conceptual entre «santo y héroe» véase Curtius, «Über die altfranzösische Epik ...», *art. cit.*, pp. 253 y s.

⁹ E. Gilson, *Les idées et les lettres*, París, J. Vrin, 1932, pp. 182 y ss. E. R. Curtius, *Europäische Literatur ...*, *op. cit.*, p. 36, nota 4, cita como primer ejemplo una carta de Enrique de Auxerre a Carlos el Calvo.

¹⁰ E. Gilson, *Les idées ...*, *op. cit.*, p. 182.

¹¹ P. Zumthor, «Moyen Age et latinité», en *Zeitschrift für romanische Philologie*, 66 (1950), 164.

¹² J. de Ghellinck S. J., *Littérature latine au moyen âge*, París, Blond & Gay, 1939, Bibliothèque Catholique des sciences religieuses, vol. I, p. 78.

¹³ G. Paris, *Mélanges de littérature française du moyen âge*, ed. preparada por M. Roques, París, Société Amicale Gaston Paris, 1912, pp. 270 y ss.

¹⁴ Or vos dirai des II citez,
Comant li pleiz est devisez:
Athene est pleine de clergie
Et Rome de chevalerie.
Proësce por savoir chanjoient,
Si feitemant s'entre'aprenoient:
En Athene n'avoit riche home
Qui n'envëast son fil a Rome,
Quant il est saiges de clergie,
Por aprandre chevalerie;
Et cil de Rome espressemant
R'anvëoient lor filz sovant
A Athene, por bien antandre
Le san et la clergie aprandre.

(vv. 189-202)

[Ahora os hablaré de las dos ciudades, de qué manera está ordenado el acuerdo: Atenas rebosa de saber y Roma de caballería. Intercambiaban proeza por saber, así aprendían la una de la otra. No había hombre rico en Atenas que no enviase a su hijo a Roma, cuando ya era docto en saber, para que aprendiese caballería, y los de Roma mandaban a menudo a sus hijos a Atenas con la intención expresa de que adquiriesen buen juicio y sabiduría.]

¹⁵ W. Foerster, «Randglossen zum Athisroman (Athis und Cligès)», en *Zeitschrift für romanische Philologie*, 36 (1912), pp. 727-736.

¹⁶ Véase M. Bloch, *La société féodale ...*, *op. cit.*, I, p. 146.

¹⁷ Vv. 46 y ss.

¹⁸ Or entendés, segnor, ...

.....

De Gos et de Magos que il (Alixandres) enclost et prist,

Que jamais n'istront jusqu'au tans Antecrist, ...

(Rama III, v. 19; cf. también III, v. 3158)

[Oíd ahora, señores, ... acerca de Gog y de Magog, a los que él (Alejandro) apresó y encerró y que jamás saldrán libres hasta la venida del Anticristo...]

¹⁹ Véase E. Faral, *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois*, París, Champion, 1913, p. 406.

²⁰ Cf. L. Olschki, *Die romanischen Literaturen des Mittelalters*, Potsdam, Athenaion, 1928, p. 80.

²¹ Para la «ayuda de la antigüedad» cf. Heer, *Aufgang Europas ...*, *op. cit.*, pp. 223 y 265.

²² Cf. el reciente estudio de P. Renucci, *L'aventure de l'humanisme européen au moyen âge. (IV-XIV siècle)*, París, Les Belles Lettres, 1953, (Études 3), pp. 60 y s.

²³ Cf. Reto R. Bezzola, «Der französisch-englische Kulturkreis und die Erneuerung der europäischen Literatur im 12. Jahrhundert», en *Zeitschrift für romanische Philologie*, 62 (1942), pp. 1-18.

²⁴ Cf. Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIIe siècle*, París-Bruselas, Desclée de Brouwer-L'Édition Universelle, 1946, II, pp. 88 y ss.

²⁵ Olschki, *Die romanischen Literaturen ...*, *op. cit.*, p. 96.

²⁶ Véase Ghellinck, *L'essor de la littérature ...*, *op. cit.*, pp. 208 y ss.

²⁷ Faral, *Recherches sur les sources latines ...*, *op. cit.*, pp. 418 y s.

²⁸ Olschki, *Die romanischen Literaturen ...*, *op. cit.*, p. 78.

²⁹ Véase Faral, *Recherches sur les sources ...*, *op. cit.*, p. 416.

³⁰ La importancia de esta colaboración ha sido subrayada recientemente de forma especial por A. Viscardi en su libro *Littérature d'Oc et d'Oil*, Milán, «Academia», 1952, especialmente pp. 41 y ss.

³¹ Mainte proëce i fist de sei
E a asaut e a tornei.
En lui aveit clerc merveillous
E des set arz escientos.
(vv. 97-100)

[Realizó muchas proezas en los combates y en los torneos. En él había un clérigo maravilloso y conocedor de las siete artes.]

³² El autor del *Roman de Thèbes* se distancia conscientemente del público popular y, con ello, el paso de la epopeya heroica a la epopeya cortés se caracteriza sociológicamente:

Or s'en voient de tot mestier,
Se ne sont clerc o chevalier,
Car aussi puent escouter
Come li asnes al harper.
Ne parlerai de peletiers,
Ne de vilains, ne de berchiers;
Mais de dous freres vos dirai
Et lor geste raconterai.

(Ed. Constans, SATF, París, Didot, 1890, vv. 13 y ss.)

[Que se vayan ahora los que desempeñen cualquier oficio, si no son clérigos o caballeros, porque del mismo modo me escucharían que el asno el harpa. No hablaré de peleteros ni de villanos ni de pastores, sino acerca de dos hermanos, y os relataré su gesta.]

La valoración del tercer estado, la comparación con animales irracionales, corresponde ya a la postura que se expresa por parte del clero por ejemplo en la literatura de los girovagantes (cf. P. Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter*, Munich, Drei Masken Verlag, 1922, pp. 113 y ss.), por parte de la caballería en el *Guillermo de Inglaterra* y en el *Yvain* (cf. vv. 31 y ss.) y conjuntamente por parte de ambos estamentos en Andrés el Capellán (edición de A. Pagès, *Andree Capellani regii Francorum, «De Amore»*, Castelló de la Plana, Sociedad Castellonense de Cultura, 1930, p. 136) [o en la más reciente de Inés Creixell Vidal-Quadras, Andrés el Capellán, *De amore. Tratado sobre el amor*, Barcelona, Sirmio, 1990, p. 283]].

³³ Heer, *Aufgang Europas ...*, op. cit., p. 317.

³⁴ «Policraticus», I, 4, *Patrologia Latina*, Migne, vol. 199, col. 402. Ya Bernardo de Claraval, a comienzos de la civilización cortés, pone en guardia contra el fútil placer mundano de tipo literario, musical, teatral, cuando dice de los caballeros cristianos: «Mimos, et magos, et fabulatores, scurrilesque cantilenas, atque ludorum spectacula, tanquam vanitates et insanias falsas respuunt et abominantur» («De laude novae militiae», *Patrologia Latina*, Migne, vol. 182, col. 926) [Rechazan y abominan mimos, magos y fabuladores, cantinelas de bufón y espectáculos lúdicos, como vanidades y falsas extravagancias].

³⁵ Véase Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, Hiersemann, 1938, pp. 144 y ss. Para Juan de Salisbury cf. también en J. Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien und Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts*, Munich, M. Hueber, 1935, pp. 89 y 108.

³⁶ *Roman de Thèbes*:

Qui sages est nel deit celer,
Ainz por ço deit son sen monstrier
Que, quant serra del siecle alez,
En seit pués toz jorz remembrez.
Se danz Homers et danz Platon
Et Vergiles et Ciceron
Lor sapience celissent,

Ja ne fust d'eus parlé avant.
Por ço ne vueil mon sen teisir,
Ma sapience retenir,
Ainz me delét a aconter
Chose digne de remembrer.
(Ed. Constans, SATF, París,
1980, vv. 1-12)

[Quien es sabio no lo debe ocultar, antes bien debe, por esa razón, mostrar su sabiduría, para que, cuando haya desaparecido de este mundo, sea siempre recordado por ello. Si Homero y Platón y Virgilio y Cicerón hubiesen guardado para sí su saber no se habría hablado de ellos después. Por eso no quiero callar lo que sé ni guardar mis conocimientos, sino que me complace relatar lo que es digno de ser recordado.]

Roman de Troie:

Salemon nos enseigne e dit,
Et si list om en son escrit,
Que nus ne deit son sen celer,
Ainz le deit om si demonstrer
Que l'om i ait pro et honor,
Qu'ensi firent li ancessor.

(vv. 1-6)

[Salomón nos enseña y nos dice —y así se lee en sus escritos— que nadie debe ocultar su saber, sino que lo debe mostrar de tal manera que de ello obtenga fama y honor, pues así lo hicieron los antepasados.]

Roman d'Alixandre, prólogo, particularmente v. 43, y rama IV, vv. 1609 y ss.:

Or m'entendés, segnor, que Dieus vos beneie!
Cui Dieus done le sens, il nel doit celer mie,
Mais bien se doit garder que a tel gent le die
Qui disnes soit d'oir, car cil fait grant folie
Qui entre les porciaus gete sa margerie.
Ne avuec le forment seme la gargerie.

[Oidme ahora, señores, que Dios os bendiga. Aquél a quien Dios da conocimiento no debe guardarlo de ninguna manera, pero debe cuidar de decirlo a aquella gente que sea digna de escucharlo, porque comete gran locura el que arroja su margarita a los cerdos y junto con el trigo siembra la mala hierba.]

Lo mismo puede decirse de la poesía provenzal, especialmente para los Ensenhamens. Cf. Arnaut de Maruelh:

Razos es e mezura
Mentr'om el segle dura,
Que aprenda chascus
De sels que sabon plus.
Ja. l sens de Salamon,
Ni. l saber de Platon
Ni l'engeinz de Virgili,
D'Omer ni de Porfili,
Ni dels autres doctors
Qu'avetz auzit pluzors,
No fora res prezat,
S'agues estat selatz.

(Mahn, *Werke der Trobadors*, Berlín, 1846-1886, vol. I, p. 176, vv. 1-12)

[Es razonable y prudente que mientras vive aprenda cada uno de quienes más saben. Ni el buen juicio de Salomón, ni el saber de Platón, ni el ingenio de Virgilio, el de Homero, Porfirio y los otros doctores que habéis oído mencionar, habría sido, en nada valorado si hubiese sido ocultado.]

C. de Lollis da numerosos otros ejemplos en relación a la poesía provenzal, en *Vita e poesie di Sordello di Goito*, Halle, Niemeyer, 1986, Romanische Bibliothek, II, p. 295.

³⁷ Para la concepción medieval del poeta como intermediario de sabiduría, punto de partida de la consideración del valor cognoscitivo de la literatura, véase E. R. Curtius, «Mittelalterliche Literaturtheorien», en *Zeitschrift für romanische Philologie*, 62 (1942), p. 450.

³⁸ Cf. Renucci, *L'aventure ...*, op. cit., p. 67: «... l'ambition de l'humanisme médiéval est tout autre que celle du Rinascimento et de ses prolongements. La recherche de la vérité promant pour lui celle de la beauté, il s'inquiète davantage de pénétrer et de répandre les grandes oeuvres philosophiques et scientifiques que de s'éterniser dans les grâces du style». Y p. 79: «C'est que les hommes du xii^e siècle n'attendent pas seulement d'eux (des Anciens) la beauté et la joie: ils en espèrent la vérité». Una postura semejante en Bezzola, «Der französisch-englische Kulturkreis ...», art. cit., p. 9.

³⁹ Cf. E. Köhler, «Zur Selbstauffassung ...», art. cit., pp. 71 y ss.

⁴⁰ E. Curtius, «Mittelalterliche Literaturtheorien ...», art. cit., p. 421, e *ibid.*, *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter ...*, op. cit., pp. 388 y s.

⁴¹ E. Gilson, *Les idées et les lettres*, op. cit., p. 184.

⁴² P. Zumthor («Moyen-Age et Latinité», op. cit., p. 165) rechaza la interpretación de Curtius, pero también él va demasiado lejos al no querer reconocer en Chrétien la expresión de un sentimiento de superioridad.

⁴³ Juan de Salisbury, «Metalogicus», III, 4, *Patrologia Latina*, Migne, vol. 199, col. 900: «Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut posimus plura eis et remotiora videre non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea». Cf. Pedro de Blois, «Epistola XCII. Ad Reginaldum Bathoniensis Episcopum», *Patrologia Latina*, Migne, vol. 207, col. 289-291. Cf. P. Renucci, *L'Aventure de l'humanisme ...*, op. cit., pp. 57 y 69; E. Faral, *Recherches sur les sources latines ...*, op. cit., pp. 398 y s.; G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du xii^e siècle, les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, J. Vrin-Institut d'études médiévales, 1933 (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa 3) p. 175.

⁴⁴ Sobre el rigorismo y el antihumanismo medieval cf. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Friburgo, Herder, 1909; *ibid.*, *Mittelalterliches Geistesleben II. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Munich, Hueber, 1936; P. Renucci, *L'Aventure de l'humanisme ...*, op. cit., pp. 74 y ss.; E. Gilson, *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du xiv^e siècle*, Paris, Payot, 1947, pp. 233 y ss.; J. Sellmair, *Humanitas christiana. Geschichte des christlichen Humanismus*, Munich, Ehrenwirth, 1950, pp. 176 y ss.; G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance ...*, op. cit., pp. 180 y ss. En lo que respecta a la influencia sobre la literatura cf. Curtius, «Die Musen im Mittelalter», en *Zeitschrift für romanische Philologie*, 59 (1939), pp. 129 y ss. y *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter*, op. cit., pp. 233 y ss.

⁴⁵ J. Sellmair, *Humanitas christiana ...*, op. cit., p. 189.

⁴⁶ H. H. Glunz, *Die Literaturästhetik des europäischen Mittelalters. Wolfram, Rosenroman, Chaucer, Dante, Bochum-Langendreer, Pappinghaus*, 1937, p. 74.

⁴⁷ La literatura cortés de la Edad Media francesa se encuentra ligada de forma tan estrecha, a través de amplios e importantes lazos, con esta familia, que H. Petriconi ha podido definir la genealogía que de Guillermo IX se prolonga por un lado hasta Thibaut IV de Champaña, por otro a través de Alfonso el Sabio hasta Dom Diniz e incluso hasta Carlos de Orleans, como la

«Tabla Redonda de la poesía trovadoresca»; H. Petriconi, «Die Stammtafel des Minnesangs», en *Romanisches Jahrbuch*, 3 (1950), pp. 523-525.

⁴⁸ S. Hofer, *Chrétien de Troyes ...*, op. cit., pp. 49-50.

⁴⁹ «L'apparition de l'Historia Regum Britanniae a été un gros événement, que la force d'une tradition qui se développe d'elle-même ne suffit pas à expliquer. L'oeuvre n'était pas la résultante naturelle d'un travail antérieur: elle a surgi inattendue, sans préparation apparente. Si quelques éléments légendaires, vagues et dispersés, ont, un jour, subitement pris corps, comme on le voit dans ce livre, si tout-à-coup, après avoir obscurément végété, ils se sont organisés et épanouis en une sorte de large épopée, c'est évidemment que des circonstances nouvelles s'étaient produites». E. Faral, *La légende arthurienne. Études et documents*, 3 vols., Paris, Champion, 1929, vol. II, p. 386.

⁵⁰ J. H. Gerould, «King Arthur and politics», en *Speculum*, 2 (1927), pp. 33 y ss.

⁵¹ E. Faral, *La légende arthurienne ...*, op. cit., p. 388.

⁵² «Il n'existe, d'abord, aucun indice que le moindre prestige ait rejailli de Charlemagne sur les Capétiens», *ibid.*, p. 388.

⁵³ Geoffrey dedicó sus obras a cinco de sus protectores. Los cinco son normandos de alto nivel: el rey Esteban, Roberto de Gloucester, Waleran de Beaumont, conde de Meulan, Alejandro de Lincoln y Roberto de Chesney, sucesor de Alejandro en la sede episcopal de Lincoln. Cf. al respecto en J. S. P. Tatlock, *The legendary history of Britain*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1950, pp. 443 y ss.

⁵⁴ No pueden quedar más que escasas dudas, tras el estudio de Tatlock, acerca de las motivaciones de Geoffrey. Éstas son «racial and political». Como inglés, Geoffrey quería, narrando la historia de un pasado glorioso, obtener para su pueblo el respeto de los señores normandos. Él mismo se encontraba con respecto a los nuevos señores en una relación de lealtad, explicable no sólo a través de intereses puramente personales y egoístas, y buscaba justificar y estimular los esfuerzos expansionistas de los reyes normandos refiriéndose a una época imperial de la historia inglesa que culminaba en la figura del rey Arturo. «The political tendency is to show encouraging precedent for the course of action which the actual rulers of England were tending to». Geoffrey inventa «widespread imperial dominions of one British king after another, as precedent for the dominions and ambition of the Norman kings. A precedent which was claimed in later generations Geoffrey was intelligent enough to foresee and intend» (Tatlock, *The legendary history ...*, op. cit., p. 426, cf. también en el capítulo titulado *Imperialism*, pp. 305 y ss.)

⁵⁵ Leonardo Olschki, *Der ideale Mittelpunkt Frankreichs im Mittelalter in Wirklichkeit und Dichtung*, Heilderberg, Winter, 1913.

⁵⁶ P. E. Schramm, *Der König von Frankreich ...*, op. cit., II, pp. 183-184. Cf. también Berges, *Die Fürstenspiegel ...*, op. cit., pp. 71 y ss.; sobre la leyenda de Carlomagno también P. Lehmann, *Das historische Bild Karls des Grossen vornehmlich im lateinischen Schrifttum des Mittelalters*, Munich, Beck, 1934 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Abteilung, Jg. 1934, Heft. 9).

⁵⁷ M. Bloch, *La société ...*, op. cit., II, p. 152: «Sur la part de cette grande communauté, alliée et conseillère des rois capétiens, dans l'elaboration du thème de Charlemagne, le dernier mot assurément, n'a pas encore été dit». Para el mito medieval de la monarquía cf. el trabajo del mismo autor, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Estrasburgo-Londres-Nueva York, Librairie Istra-H. Milford-Oxford University Press, 1924.

⁵⁸ Cf. W. A. Nitze, ed. del *Perlesvaus*, op. cit. II, pp. 58-59: «Thus, at one stroke, the Glastonbury monks captured and also destroyed the Celtic hope. Arthur buried ad Glastonbury was better propaganda, dynastic as well as ecclesiastic, than Geoffrey's Arthur carried to a

legendary Avalon to be healed of his wounds». Según Nitze la tradición en base a la cual Arturo habría sido enterrado en Glastonbury se inicia ya a partir de 1136. Según el testimonio de Giraut de Cambrai (*De principis instructione*) fue sobre todo el rey en persona quien llamó la atención de los monjes de Glastonbury sobre el lugar en que debían encontrarse las tumbas (el texto se encuentra en Faral, *La Légende ...*, op. cit., vol. II, pp. 437-440). Faral es escéptico en lo que respecta a la participación de Enrique; pero en contra cf. F. Lot, *Étude sur Lancelot en prose*, Paris, Champion, 1918, p. 202, nota 4: «La découverte du tombeau d'Arthur est un tour de la politique de Henri II». Sobre los intereses políticos de Enrique en relación con la leyenda de Arturo y el Graal, cf. ya G. Paris, «De l'origine et du développement des romans de la table ronde-Le Saint Graal», en *Romania*, I (1872), pp. 466 y s.

⁵⁹ A propósito de ello véase la obra reciente de Jean Marx, *La légende arthurienne et le Graal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses, 64) pp. 303 y ss.

⁶⁰ Los monjes de Glastonbury intentaron, en interés de su monasterio, que querían hacer pasar por la primera sede del apostolado inglés, dar a la leyenda una categoría histórica. Un primer gran conjunto de estas falsas tradiciones se encuentra recogido en Guillermo de Malmesbury, *De Antiquitate Glastoniensis Ecclesiae* (1129-1135). Sobre el papel de Glastonbury cf. de nuevo en Faral, *La légende arthurienne ...*, op. cit., II, p. 403, y Nitze, ed. del *Perlesvaus*, op. cit., II, pp. 45 y ss.

⁶¹ R. R. Bezzola, *Le sens de l'aventure et de l'amour. Chrétien de Troyes*, Paris, La jeune Parque, 1947, p. 235.

⁶² *Erec*, vv. 6644-6655.

⁶³ Cf. R. R. Bezzola, «Der französisch-englische Kulturkreis ...», art. cit., p. 8, que señala acertadamente, que, si Enrique aspiraba a adquirir una sólida cultura personal, utilizaba el esplendor y la riqueza de su corte como medio para su propio fin.

⁶⁴ La anónima *Histoire de Guillaume le Maréchal* ofrece numerosos y elocuentes ejemplos. Cf. Anton Riedemann, *Lebenswesen und höfisches Leben in der altfranzösischen «Histoire de Guillaume le Maréchal»*, Münstere Diss. 1937, Bottrop i. W. 1938, pp. 18 y ss.

⁶⁵ Hay que preguntarse además hasta qué punto la conciencia política de los Plantagenet, que sólo desde hacía poco tiempo habían adquirido en Inglaterra una soberanía que no podían reivindicar en el continente, se había alejado de la de los demás príncipes feudales. R. R. Bezzola, «Der französisch-englische Kulturkreis ...», art. cit., p. 6, subraya que el movimiento de renovación humanístico del siglo XII tuvo un carácter principesco y señorial también en Inglaterra, donde el rey era un usurpador.

⁶⁶ Cf. P. E. Schramm, *Der König von Frankreich ...*, op. cit., II, p. 168.

⁶⁷ Estas consideraciones resultarían naturalmente aun mucho más ciertas si fuese correcta la tesis de Ph. A. Becker, según el cual Chrétien sería un descendiente de la familia de los vizcondes de Troyes; Ph. A. Becker, «Neues über Chrétien de Troyes», en *Romanische Forschungen*, 60 (1948), pp. 536-545. En base a esta tesis Chrétien no sólo sería un primo de los condes de Blois y de Champaña, que gobernaban en aquella época, sino que, en tanto que descendiente directo de Guillermo el Conquistador, como Enrique de Inglaterra, se encontraría también emparentado con éste, y Enrique de Blois, hermano del rey Esteban, sería entonces su tío. Pero Enrique de Blois, obispo de Winchester, era a la vez titular de la abadía de Glastonbury, de la que ya se ha señalado más arriba el papel que jugó en la difusión de la leyenda artúrica.

⁶⁸ El autor, desde su primera intervención en el texto, habla de sabios que se dedican a la ciencia, «si qu'il se penerent de savoir et enquerre les comencemens, les poissances et les usages des choses terrienes, humaines et devines, car par l'inquisition et la science de ces . III. choses ne sormontoient (il) mie les creatures seulement, mais les autres homes meismes qui estoient aussi connoissant d'entendement au regart de lor conissanche» (*Der altfranzösische prosa-Alexander-*

Roman nach der Berliner Bilderhandschrift, nebs dem lateinischen Original der Historia de preliis, ed. de A. Hilka, Halle, Niemeyer, 1920, pp. 7, 5-18) [Así que se esforzaron por saber y averiguar los principios, las fuerzas y las costumbres de las cosas terrenales, humanas y divinas, pues por el estudio y la ciencia de estas tres cosas superaban no sólo a las demás criaturas, sino incluso a los otros hombres que también eran sabios con respecto a sus conocimientos].

Los egipcios —y con ello el texto se remite de nuevo a un modelo antiguo— llevaron sus estudios hasta la noble ciencia de la astronomía. En la nota se añade:

«Si avint a cel tens que cele science monta en si haut pris qu'ele fu deffendue, que nus n'apreist d'astronomie, s'il ne fust frans hom de par pere et de par mere, et por ce apelle l'en encore les. VII. ars les frances ars. Et certes quant elles font l'ome ramentbrant des choses passees, exploitant de presentes et porveant de celles qui sont a avenir, bien les doit l'en apeller frances ars et nobles. Et por ce que cil de celui tens savoient et usoient de ces sciences, si estoient il isnel en apensement, veritable em parole, sage en conseil, juste en jugement, hardi de cuer et preu as armes, et por ce (que) gouvernoient il sagement ce k'il avoient a gouverner.» (pp. 8, 5-31). [Ocurrió en aquel tiempo que esta ciencia cobró tal prestigio que se prohibió que nadie que no fuese hombre noble por parte de padre y de madre aprendiese astronomía, y por eso se llama aún a las siete artes las artes nobles. Y ciertamente, puesto que hacen que el hombre recuerde las cosas pasadas, realice las presentes y prevea las que han de venir, bien se las debe llamar artes nobles. Y puesto que los de aquel tiempo conocían y usaban estas ciencias, eran rápidos al pensar, sinceros al hablar, sabios al aconsejar, justos al juzgar, valientes de corazón y arrojados en las armas, y por eso gobernaban sabiamente cuanto tenían que gobernar.]

⁶⁹ Es interesante hacer notar la clara distinción entre erudición en el sentido de las escuelas religiosas y en el sentido de un saber humanístico que se encuentra en la base de la orgullosa declaración del autor de *Athis et Prophilias* acerca de los «autores»:

Ne fu pas saiges de clergie,
Mes des auctors oï la vie;
(vv. 9 y s.)

[No fui sabio por estudios, pero conocí la vida de los autores.]

⁷⁰ Cf. R. R. Bezzola, *Le sens de l'aventure et de l'amour ...*, op. cit., p. 238.

⁷¹ Ed. de E. Schröder, *Zwei altdeutsche Rittermärchen. Moriz von Craun, Peter von Staufenberg*, Berlin, Weidmann, 1929 (4). Ulrich Pretzel, de Hamburgo, está preparando una nueva edición crítica [*Moriz von Craun*, Unter Mitwirkung von K. Stackmann und W. Bachofer im Verein mit E. Henschel und R. Kienast, edición de U. Pretzel, Tübinga, M. Niemeyer, 1956 (Altdeutsche Textbibliothek, 45)].

⁷² Karl Stackmann, *Die mittelhochdeutsche Versnovelle «Moriz von Craun»*, Hamburger Diss. 1947 (mecanografiado).

⁷³ Esta interpretación de la función caballeresca ha de verse confirmada por la idea que el poeta tenía de sí mismo, si quiere tener valor para la literatura y su interpretación. No vamos a intentar aquí con Bezzola o con su discípula A. Fierz-Monnier, que usa su mismo método (*A. Fierz-Monnier, Initiation und Wandlung. Zur Geschichte des altfranzösischen Romans im 12. Jh. von Chrestien de Troyes zu Renaut de Beaujeu*, Diss. Zurich, 1951), buscar el simbolismo profundo tras cada elemento narrativo, pero no se puede considerar tampoco de ningún modo a Chrétien como un mero entretenedor. En su caso, es válido, y más aun por la marcada conciencia estamental, la concepción que el humanismo del siglo XII tenía de los poemas con la identificación de poesía, sabiduría y ciencia. Sobre esta identificación E. R. Curtius, «Mittelalterliche Literaturtheorien ...», art. cit., p. 450 y E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter*, op. cit., pp. 212 y 480; E. Köhler, «Zur Selbstauffassung der höfischer Dichters», art. cit., pp. 71 y ss.

En el *Erec* (vv. 9 y ss.), Chrétien enlaza la invitación a una constante actividad intelectual y

de estudio y a la transmisión de la «science tant con Deus la grace l'an done», con el anuncio de sus intenciones, de tratar un «conte d'aventure» una «moult bele conjointure», es decir, dar sentido a una materia preexistente, gracias a una adecuada combinación de las partes, e interpretarlo —el poeta medieval no inventa, encuentra lo que ya existe. Aquí Chrétien da pruebas de la libertad que tiene el poeta para expresar con su materia el sentido, la verdad interna, una libertad de la que no disponía en el *Caballero de la Carreta*, pues le había sido prescrito además de la «matiere» también el «san». Chrétien entendía su tarea como una interpretación del sentido del mundo cortés, que para él era simplemente el mundo. Con el *Perceval* Chrétien se convierte en el «poeta theologus» de la caballería, que se compara audazmente con el sembrador bíblico que espera una cosecha centuplicada.

⁷⁴ S'est plus large que l'an ne set,
Qu'il done selonc l'evangile,
(vv. 28 y s.)

[Es más generoso de lo que nadie sabe, porque da según el Evangelio.]

Deus est charitez, et qui vit
An charité, selonc l'escrit
Sainz Pos le dit et je le lui,
Il maint an Deu, et Deu an lui.
(vv. 47-50)

[Dios es caridad y quien vive en caridad, según dice lo que escribió San Pablo y yo lo leí, permanece en Dios y Dios en él.]

⁷⁵ También las otras virtudes del caballero cortés, originariamente sólo temporales, como la *largesse*, aparecen ahora como la concretización esencial de la visión divina confiada a los hombres; ésta era una concepción apenas sostenible ante la Iglesia, cuya función mediadora de este modo se eludía. El tercer lugar que ocupa la devoción a la Iglesia en la enumeración de las virtudes principescas de Felipe es suficientemente elocuente, aun si no se trata de una prueba conclusiva:

Li cuens aimme droite justise
Et leauté et sainte iglise
Et tote vilenie het,
(vv. 25-27)

[El conde ama la recta justicia y la lealtad y la Santa Iglesia y odia toda villanía.]

Consideraciones métricas no alcanzan a explicar suficientemente este orden.

⁷⁶ E. Anitchkof, *Joachim de Fiore et les milieux courtois*, Roma, Collezione meridionale, 1931, p. 231.

⁷⁷ Con más éxito y continuidad se ha servido de las teorías de la traslación la historiografía política al servicio de las grandes monarquías. En el curso de sus investigaciones sobre las fuentes del prólogo del *Cligès*, G. Paris se encontró con las *Chroniques de Saint Denis*, cuyo modelo latino considera a Francia como la «soberana de los pueblos» y fundamenta su preponderancia en la solidez de su fe. El redactor de la versión francesa añade otras dos razones: en primer lugar la protección de Saint Denis, y en segundo la traslación de *chevalerie* y de *clergie* de Grecia a Francia a través de Roma, expresada en una fórmula que revela sin lugar a dudas la concordancia con Chrétien. La frase que introduce esta teoría es muy elocuente en lo que concierne al origen caballeresco y cortés de los argumentos de los que se sirven los cronistas que apoyan los esfuerzos de la monarquía: «Et, comme aucun veulent dire, clergie et chevalerie sont tousjours si d'un acort que l'une ne peut sans l'autre: tousjours se sont ensemble tenues, et encore, Dieu merci, ne se departent eles mie» (cit. de G. Paris, *Melanges de littérature française du moyen âge* ..., op. cit., p. 271). [Y como dicen algunos, saber y caballería forman una sola cosa y no puede haber uno sin la otra: siempre se han mantenido juntos y todavía, gracias a Dios, no se

han separado.] En Rutebeuf, la teoría de la traslación (sin alusión a Roma, sino a «France et Bretagne») aparece para representar el declive general de las virtudes caballerescas bajo un rey que ya no sabe apreciar la caballería («La complainte de Constantinoble», en *Oeuvres complètes de Rutebeuf, trouvère du XIIIe siècle, recueillies et mises a jour pour la première fois par A. Jubinal*, 2 vols., París, Pannier, 1839, vol. I, p. 106, vv. 120 y ss.).

⁷⁸ Ed. de A. Hilka, op. cit., vv. 137 y ss.

NOTAS AL CAPÍTULO III

¹ Elena Eberwein, *Zur Deutung mittelalterlicher Existenz*, Bonn-Köln, Röhrscheid, 1933 (Kölner Romanistische Arbeiten, 7), pp. 26 y ss. El significado del término en alto-alemán medieval *aventure* ya fue analizado por G. F. Benecke, «Über ein mittelhochdeutsches Wörterbuch», en *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 1 (1841), pp. 49-56.

² A. Viscardi, *Storia delle letterature d'Oc e d'Oil*, Milán, «Academia», 1952, p. 212.

³ R. Locatelli, «L'avventura nei romanzi di Chrétien de Troyes e nei suoi imitatori», en *Acme, Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università Statale di Milano*, IV (1951), pp. 3-22.

⁴ R. Locatelli, «L'avventura ...», art. cit., p. 11.

⁵ Véase el lamento de la madre de Alexis:

A! lasse mezre, cum oi fort aventure!
Or voi jo morte tute ma porteüre
(Ed. Rohlf's, Tübinga, 1953,
vv. 441 y s.)

[¡Ah, madre desventurada! ¡Qué desgraciada *aventure* he oído! Ahora veo muerta a toda mi descendencia.]

⁶ Véase Locatelli, «L'avventura ...», art. cit., p. 4.

⁷ Sobre la distinción entre una primera y una segunda edad feudal véase Marc Bloch, *La société féodale*, op. cit., I, pp. 5 y ss.

⁸ Véase M. Bloch, *La société* ..., op. cit., p. 15.

⁹ Sobre el significado de las cruzadas desde el punto de vista de la caballería véase el fundamental estudio ya citado de C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, Kohlhammer, 1935.

¹⁰ Respecto al «chevalier errant» cf. ya en G. Gröber en *Grundriss der romanischen Philologie*, 2 vols., Estrasburgo, K. Trübner, 1888-1901, vol. II, p. 496, un juicio quizás algo demasiado reductivo: «No parece que el origen de esta idea de una caballería errante deba ser buscado fuera del fenómeno de los caballeros ladrones».

¹¹ Cf. G. Cohen, *Histoire de la chevalerie en France au moyen âge*, París, Richard-Masse, 1949, p. 70.

¹² En este sentido, Marc Bloch remite el hecho de que precisamente Normandía produjera un gran número de caballeros en busca de aventuras no tanto a la ascendencia vikinga, como a las formas de gobierno de los duques normandos, que desde el principio habían regido el país con severidad, garantizando la paz y constriñendo a gran parte de la pequeña nobleza a buscar la guerra en otros lugares (*La société* ..., op. cit., p. 19).

¹³ Cf. el prólogo del *Erec*, donde Chrétien dice de sí mismo:

Et tret d'un conte d'aventure
Une moult bele conjointure,
(vv. 13 y s.)

[Y saca de un cuento de *aventuras* un relato muy bello.]