

EL MUNDO DEL PADRE Y EL MUNDO DEL HIJO:
PROPUESTA PARA UNA LECTURA DE CAMBIOS SOCIALES
COMO TEMA DEL *PARZIVAL* DE WOLFRAM
VON ESCHENBACH

El ensayo que sigue se refiere a elementos en la obra de Wolfram, que se pueden caracterizar como de orquestración: no al sentido profundo del *Parzival*, que es lo que en muchos trabajos se ha tratado de dilucidar.

Presupongo para la presente exposición que Wolfram, al escribir la historia de Gahmuret, quiso contraponer al mundo mundo artúrico y el del Grial aquel que, siglos más tarde, Kuhn (1950) reconoce como «caballeresco». Con esta oposición logró presentar el mundo caballeresco como una tesis a la que el mundo artúrico se enfrenta antitéticamente, y su oposición encuentra en el mundo del Grial una síntesis o el resultado históricamente necesario de los presupuestos de ambos. Así se explicaría como necesidad estructural a nivel de las ideas sociales la añadidura introducida al comienzo de la obra, cuya presencia sin ello es menos coherente, o cuya existencia sin tal necesidad no es fácil de defender. No sin causa los investigadores hasta ahora han esquivado —dentro de lo que pude consultar ¹— abordar la integración de esta parte del *Parzival* bajo un punto de vista estructural.

Las características de los dos libros en cuestión (libros I y II del *Parzival*) consisten en dos rasgos idealizados: a) toda lucha del caballero protagonista infaliblemente termina con una victoria limpia (muere, finalmente, bajo influencia de poderes mágicos, hay que ver a su muerte ante todo como una necesidad postulada por la narración siguiente, que la presupone), y b) el buen caballero

¹ La referencia de Brogsitter (1965) y la puesta a punto de Bumke (1970), que, desde luego, no reflejan el estado actual de la cuestión, no contienen referencia al tema.

sigue siempre la senda de las aventuras, lo que se expresa en que no se ata definitivamente a alguna mujer.

Conviene recordar en este contexto un hecho que Kuhn no conectó con la división propuesta: los héroes artúricos en los textos de Chrétien se exponen invariablemente a graves riesgos. Tal como se presentan en *Erec* e *Yvain*, bien conocidos a Wolfram, no logran vencer sin graves daños personales los obstáculos que encuentran en su camino de perfección, pues ambos pasan por situaciones límites para su integridad física y/o psíquica. Esto no se da en el caso de Gahmuret, quien siempre vence a sus adversarios, constituyéndose en vencedor absoluto e incuestionado porque a su personalidad es inherente la calidad de ser invulnerable, no por poder de magia, como en el caso de Siegfried, sino porque no llega a situaciones en que el límite de sus fuerzas sea alcanzado. De otra parte, el camino de perfección de los caballeros artúricos es simbolizado por su relación a la mujer, que constituye la piedra de toque en función de la cual se perfeccionan, frente al devenir de Gahmuret, quien no necesita de tal perfeccionamiento.

Se trataría por ende de la idealización de rasgos inherentes que Wolfram, al concretizarlos en la figura del padre de Parzival, señala como previos a la constitución del mundo artúrico. La fábula artúrica frente a este mundo caballeresco ideal, introduce como innovación la adopción de ataduras sociales, representadas por el lazo amoroso y matrimonial que lo ata a una sola mujer. Este se constituye en materia de conflicto frente a la exigencia consagrada en la vida caballeresca de salir en búsqueda de aventuras mantenida en ese mundo. La aventura libertadora e integradora con que terminan esas novelas no produce un auténtico desenlace, ya que ambas exigencias —lealtad a la persona de la mujer y obligación de buscar aventuras— permanecen vigentes: es tan solo la magnitud de la aventura final la que hace que la historia pueda terminar, en su estructura la aventura integradora difiere de la primera aventura en cuanto al alcance del efecto social, pero no en cuanto a una definición de la vida del héroe, y si bien éste ha recorrido un camino de sufrimientos, que le valen el retorno a la felicidad matrimonial, nada más que la estructura asertiva del texto muestra que no pueda y no deba llegar en otra vuelta a un escalón más alto. A algo similar apunta D. H. Green², cuando muestra que Hartmann en el final del *Erec* hace aparecer como poco importantes las aventuras de su héroe, comparadas con el trabajo que le espera como gobernante,

² D. H. Green, 1979, p. 72

pues esto significa que los valores en que se miden las aventuras no son inmutables.

Recién en el tercer paso, constituido por la integración de la atadura a la mujer con otras ataduras —en este caso, religiosas o pseudoreligiosas³— que llevan al caballero a una vida sedentaria, se resuelve el conflicto. El mundo del Grial, así considerado, constituiría una justificación de un modo de vivir sedentario para el grupo social que representan los caballeros.

En el *Parzival* estos dos últimos estratos se constituyen a nivel de la fábula en los personajes de Parzival y Gawan: Gawan representa el intento de una vida «caballescaca» dentro del mundo artúrico, Parzival el de una vida según las leyes artúricas en el mundo del Grial.

Los conflictos se producen en dos campos diferentes, ambos determinados por la pérdida de vidas humanas. 1. El del servicio del amante, que redundará en sacrificio de la vida de él, y 2. el de la lucha entre parientes que se desconocen. El primero de estos temas se presenta desde el mismo comienzo del *Parzival*, en la historia previa de Belacane: ella ha perdido a su amante Isenhart que luchó en su servicio: el motivo se repite en las aventuras de personajes tan centrales como Sigune y Orgeluse, y además con una significativa variante, en la historia de Obie. El tema de la lucha entre parientes ha sido extensamente discutido por los investigadores. Cabría añadir que, a pesar de que fue observada la presencia del motivo en la historia de Gahmuret (Mohr, 1962, p. 48 y ss.) no se dio importancia a que en ese caso la lucha no llega a concretarse: Gahmuret reconoce sus parientes, específicamente Kaylet⁴, por medio de su empresa heráldica. El mismo se expone, al cambiar de seña heráldica, al peligro de ser confundido, que será el mismo peligro a que Herzeloyde expondrá a su hijo cuando no lo instruye respecto de su genealogía y parentesco⁵. En la sociedad de los primeros dos libros del *Parzival* matar al prójimo no se constituye en error,

³ Pregunta ya postulada por Kuhn al final de su artículo de 1950.

⁴ Mohr, 1962, no remarca la oposición aquí destacada, que revierte el motivo: ve, al contrario, el mismo problema repetido en la historia familiar. Con ello se afirmaría su tesis de que el caballero siempre repite el hecho de Caín, pero creo que hay que refutarlo, ya que obviamente no luchará contra su primo, haciéndose gran amigo poco después (p. 48, p. 7 y ss.).

⁵ La lucha entre parientes o amigos que no se conocen es un tema que también se encuentra en la épica, y debía de ser un peligro real en una sociedad de caballeros seminómades, aunque se puede prevenir por medio de las reglas de vida de una sociedad elitista, que incluye la identificación de la persona por sus emblemas heráldicos u otras señales — por ej. saber reconocer a los forasteros es una de las propiedades de Hagen, en los Nibelungos.

porque no se dan confusiones sociales, y la de la fuerza es la ley mayor que domina las relaciones sociales.

Esto cambiará fundamentalmente, según muestra el texto, para una generación educada por mujeres, como Parzival y Feirefiz, y que obedece a condiciones cambiadas. Es la falta de instrucción la que lleva a Parzival a seguir su destino caballeresco — el mundo de la madre, meramente restrictivo y que no sustituye las formas que huyó por otras formas de vida, no puede satisfacerlo por esta razón. A este respecto hay que considerar el hecho de que Herzloyde, miembro del clan del Grial, no diera a su hijo aquella instrucción religiosa ⁶ que le hubiera podido llenar el vacío social en que lo hace crecer. Ante la incongruencia de su vida retirada y su falta de empeño religioso, podemos recurrir a una explicación derivada de la que dio Rainer Warning ⁷ sobre lo que él denominó interferencias entre modelos narrativos. Porque su retiro al bosque integra a Herzloyde en un modo de vida consistente con el de su grupo familiar y sus costumbres cristianas, pero su falta de empeño educativo hace permanecer a Parzival inserto en el mundo temporal que se define por el ideal caballeresco ⁸.

La interferencia a que Warning apunta se refiere a la estructura actancial del cuento maravilloso, de una parte, y de otra a un modelo figural que ve presente en la recurrencia de motivos repetidos, en paralelismo o en oposición, que, en la novela artúrica, escalonan un proceso de perfeccionamiento humano. En la historia de Parzival no se observa esta misma interferencia, en ella se trata de la dimensión religiosa o pseudoreligiosa, que se sobreimpone como suplemento a la otra sin eliminarla ⁹. El concepto que aquí interesa es el de interferencia, porque una evaluación de validez del modelo de Warning, en respecto del contenido tipológico o figural de las novelas artúricas, lleva a la conclusión de que ese contenido es la componente específica que, por su contaminación religiosa conduce a la temática del que para Kuhn es un tercer estrato. Vale decir que a partir del modelo de Warning la novela del Grial

⁶ Me parece que para la finalidad del presente trabajo no se necesita definir si se trata de lo uno o lo otro. Habiendo, sin embargo, teorías que explican el texto de Wolfram como pseudoreligioso, por medio de las que se hacen más aceptables los agranda-mientos grotescos, creo que conviene recurrir a ellas. Véase Kuhn, 1950, final.

⁷ Véase R. Warning, 1978, pp. 39-44.

⁸ D. H. Green, es verdad, explica esta deficiencia con el nivel mental del niño, a quien se hubiere adaptado Herzloyde (1979, p. 80), pero el niño no es tan joven como para justificar la deficiencia señalada.

⁹ Tal como lo observó Hugo Kuhn (1950).

se podría entender como meta inherente al género artúrico. La interferencia se produciría, entonces, entre una primera etapa que utiliza modelos religiosos en la literatura profana, y una segunda en que el modelo vuelve a asumir su temática religiosa. — Creo que pensar esto así es un saludable ejercicio mental, pero no estoy bien convencida de una tesis fundamental de Warning, que subyace al modelo tipológico: éste se basa en la afirmación de que procederes de repetición motivica en paralelismo u oposición en las novelas a que se refiere son procederes tipológicos o figurales. El proceder motivico en paralelos y oposiciones está, en esta concepción, sometido a la implementación religiosa. Años antes que Warning, Hugo Moser (1965, p. 154) conectó las repeticiones en las novelas medievales con elementos de culto y míticos, diciendo que «Diese Strukturigkeit kann nicht einfach aus der literarischen Tradition erklärt werden, sondern ist mindestens zum Teil aus dem Mythos in die epische Gattung übergegangen. Sie bleibt auch für den hochhöfischen Roman bedeutsam und hatte einmal eine über das rein formale weit hinausgehende innere Bedeutung, die allerdings im Mittelalter schon nicht mehr empfunden wurde»¹⁰. Con ello retrodata a estados previos de la literatura este elemento. De otra parte, repetir y oponer son artificios propios de toda literatura extensa, siendo uno de los procederes que originan la integración artística. Por ello, probablemente la construcción de Warning haya que corregirla ampliando su esquema a toda narración de aquél gran grupo que Angus Fletcher caracteriza como de *progress* frente al otro que llama de *battle* (1970, cap. 4, pp. 147-180), o sea narraciones que se desarrollan en etapas temporales, a partir de la *Odisea*, la novela griega, etc. Si realmente los procederes de reduplicación no pudieren hacerse depender del pensamiento religioso, se debería reconsiderar la explicación del género artúrico, propuesta por Warning.

a) *El papel del caballero*: Volviendo a nuestro tema, postulamos que se imponen valores nuevos: la constancia matrimonial, la vida abnegada de los *Templeisen*. Estos valores no existían en la antigua sociedad caballeresca: en ella la mujer corría el continuo riesgo de ser ultrajada y exponía a su amante a aventuras peligrosas. El caballero no buscaba otra cosa que aumentar su fama y haberes personales. Para nuestro enfoque cobran valor especial en

¹⁰ «Esta propiedad estructural no puede explicarse tan solo a partir de la tradición literaria, por lo menos en parte ha pasado del mito al género épico. Conserva su significado para la novela cortés de la alta Edad Media, y tuvo alguna vez un significado mucho más amplio que lo meramente formal, el que desde luego no se sentía más en el medioevo.»

esta relación las vivencias de Gawan, a quien las mujeres desean y él las busca, hasta su aventura seria con Orgeluse. Esta aventura ha sido cambiada en su enfoque por Wolfram frente a Chrétien, según muestra Gisela Zimmermann¹¹: solo la puede llevar a bien previas múltiples mortificaciones, mediante la quiebra de la costumbre instituida por Clinschor. Gawan no ha transgredido ninguna regla de comportamiento frente a su dama o a la sociedad, tal como lo hicieran Yvain y Erec, si no se consideran transgresión sus vivencias previas con otras damas. Ellos, con una aventura liberadora que con fuerzas sobrehumanas llevan a cabo en beneficio de otros, pueden a la vez desarraigar las costumbres perniciosas y remediar su propia vida privada. Gawan, como queda dicho, no es un ambicioso inocente como ellos, sino que conoce a las mujeres. Pero para él el acceso a la tranquilidad matrimonial se abre recién a partir de una aventura de índole liberadora de la magnitud de las del cierre de *Erec* e *Yvain*. Hay tres posibilidades para interpretar esto: a) que él no puede acceder a la felicidad privada por su falta de constancia, antes de la gran prueba de la cama peligrosa, b) que el momento de ganar a Orgeluse, en la vida de ella corresponde a aquel en la vida de Belacane en que Gahmuret obtiene su amor y que por ende su estabilidad matrimonial no es segura, y c) de que corrigiendo la costumbre del aprisionamiento de muchas señoras, todas ellas presas por vigencia de los antiguos valores — básicamente la ley de la fuerza — en el castillo de Clinschor, se apunte a la mayor seguridad que la relación exclusiva con su marido significa para la mujer en el orden nuevo, a trueque tácito de una mayor sujeción a él.

En este contexto conviene analizar las vivencias de Gawan como héroe ridículo (Obie, Urjanz, Orgeluse). No me refiero aquí a proceder grotescos. Robert Levine (1982) los detectó en este texto «clásico» medieval contradiciendo la tesis de Bakhtine de que en textos clásicos se elimina todo lo relacionado con ideas cómicas, obscenas, o meramente corporales. Por ej. no carece de comicidad la lucha en que lo acompaña Antikonie, cuando Gawan usa de escudo la tabla de ajedrez, y ella usa como misiles las figuras del juego: pero la comicidad de este pasaje es visible sólo para el espectador, tal como en los pasajes que con Bakhtine se pueden llamar grotescos¹². Lo ridículo, en cambio, se da en aquellas escenas en

¹¹ 1972, *passim*. Se muestra en este trabajo cómo Orgeluse debe cargar la responsabilidad y hacerse «señora». Se observa una estructura doble en la construcción de la aventura de Chastelmerveille, pues recién cuando gana a Orgeluse, puede Gawan despertar la veta amorosa de las mujeres encerradas por Clinschor.

¹² Véase R. Levine, 1982, esp. pp. 193 y ss.

que el caballero antaño ejemplar se ha vuelto objeto de risas y mofas. Obie habla de él como de un mercader de armas; Urjanz, a quien él se dispone a ayudar con sus —en sí poco caballerescas— artes médicas (lo que no deja de comentar Orgeluse) le gana de mano robándole su caballo y dejándole la vieja hacanea de que él disponía para vengarse de la discriminación estamental sufrida en una ocasión anterior que relata (véase S.A. Mathias, 1984); Orgeluse en las aventuras que comparte con él se burla continuamente de su modo de actuar, haciéndole pasar vergüenza: él debe vencer esta vergüenza además de los obstáculos, por lo que aquí Gawan está convertido en algo similar al caballero del carro, sin jamás entrar en la senda que lleva al más allá. Esto ya se encuentra en el texto de Chrétien, Wolfram introduce cambios esenciales, al dar un fin a la historia, y al convertir a Orgeluse de sujeta a una influencia malévola a un ser que va asumiendo responsabilidades propias y así logra reintegrarse en el mundo de la corte ¹³. Conviene recalcar en la diferencia entre las escenas grotescas y las ridículas: aquéllas son cómicas para el lector o auditorio del texto mientras que en éstas se trata de una mofa al héroe dentro del texto. Específicamente la escena de Urjanz, en la que se reflejan dificultades reales que debía pasar cualquier noble venido a menos, pone en tela de juicio la razón de ser de los ideales caballerescos que desinteresadamente persigue Gawan ¹⁴, ya que la motivación suya carece del cariz semirreligioso que alcanza por ej. en Lancelot.

Parece ser que esta perspectiva de Gawan como héroe ridículo es de mi propia cosecha: exceptuando el libro de Green (1979) y una nota del artículo de Zimmermann ¹⁵ aun en los trabajos más recientes que pude consultar al respecto no se habla de más que de un significativo matiz negativo en la figura de Gawan frente a la de Perceval, sirviendo ante todo para realzar el motivo religioso por el contraste. Al respecto véase Alfred Schopf 1984, especialmente 96: «Deutlich abgewertet ist Gawain dann jedoch im Perceval. Nicht nur muss er sich von dem tückischen Fräulein zur Tugend der mesure ermahnen lassen, zudem demonstrieren «mehrere ebenso rasch begonnene wie beendete Liebesabenteuer» (Köhler) sein Versagen vor der höfischen Ritterlichkeit. Gawain wird damit in mehrfacher Weise zur negativen Folie für das Menschenbild, das in Perceval sichtbar wird, für ein Menschenbild, das in seiner reli-

¹³ Zimmermann, 1972, *passim*.

¹⁴ Véase A. S. Mathias, 1984, *passim*. Para la cuestión del mercader, véase S. Christoph, 1984, *passim*.

¹⁵ 1972, p. 135, nota 16.

giösen Begründung das höfisch-ritterliche Menschenbild weit übersteigt»¹⁶. A Schopf le interesa la evolución histórica intertextual de la figura de Gawan que capta a partir de los conceptos de mujeriego y religiosidad cotidiana, pues Gawan es tan galante como incuestionadamente religioso en todos los textos que hablan de él, con excepción de *Sir Gawain and the Green Knight*, donde pierde la calidad de mujeriego, y se hace ahinco en la superficialidad de su ejercicio religioso.

Lo dicho apunta a que para el autor, en este caso Chrétien, el ideal caballeresco —hasta ese texto encarnado en la figura de Gawan— se ve como un ideal que la sociedad no acepta, viéndolo como ridículo. Aún cuando se realiza finalmente la aventura redentora de Chastelmerveille, el lector no puede eliminar sus conocimientos anteriormente adquiridos sobre Gawan, de modo que la solución satisfactoria carece del firme asiento en una personalidad incuestionada, tal como la presentaban los héroes anteriores de la novela artúrica. Wolfram le sigue, en cuanto a Gawan, en casi todos los elementos de la fábula, pero reformula sus imágenes con más desenvoltura a nivel discursivo. Hace ahinco, además, por medio de los dos primeros libros añadidos, en que la vida caballeresca ya no se puede realizar bajo las premisas fijadas en la historia del padre. Muestra su modalidad de realizarse en contraste con un mundo cuya mayor complejidad se vislumbra a través de las mayores dificultades que los héroes deben vencer, pues son expuestos a cuestión la esencia caballeresca o el valor personal de ese personaje protagónico.

b) *El papel de la mujer*: La renuncia voluntaria de Herzeloide al gobierno señala la deliberada restricción de la mujer a un ámbito privado: para ella un mundo en que el marido no se conforma con un papel social estable, es un mundo en el que no vale la pena vivir. A ello apuntan las vivencias tan diferentes entre ellas de Belacane, Sigune y Orgeluse, que todas perdieron su caballero en servicio de su propia persona por la costumbre que imponía a la dama exigir servicios con los que exponía a peligro la unión con su amado. Cada una de ellas muestra una reacción diferente, que en cada

¹⁶ «Claramente menospreciado es Gawain finalmente en el Perceval. No sólo debe sufrir que la mala doncella lo amoneste a que practique la virtud de la *mesure*, encima 'varios incidentes amorosos que terminan ni bien comenzados' (Köhler) demuestran que falla ante las exigencias caballerescas cortesanas. De esta forma Gawain se define en varias formas en matriz negativa para la imagen humana que se ve en Perceval, una imagen humana que con sus fundamentos religiosos sobrepasa de lejos la imagen cortesano-caballeresca».

cual es señal de impotencia: Belacane se entrega de corazón a su defensor; Sigune desespera del mundo. Orgeluse trata de resistir y de luchar, reconociendo finalmente su impotencia y tomando entonces el camino de Belacane. Ya se mencionó la oposición que en esta serie forma la figura de una dama muy joven, Obie, quien logra vencer el círculo vicioso dejando de pedir lo imposible a su querido Meljanz, cuando así la aconseja nadie menos que un caballero tan tradicionalista como Gawan. En esta serie, Herzeloide sigue otra vía que la de su inclinación natural, que sería desesperar, igual que su hermana Sigune, porque tiene otra obligación y otro objeto de amor, que es su hijo. Al contrario de las otras damas, que arriesgaron su suerte 'obedeciendo a la costumbre, Herzeloide se ha entregado al mejor luchador del torneo sin enamoramiento previo, pero aún como marido de ella Gahmuret no es apto de llevar la vida sedentaria que exige la condición real, como si no pudiera admitir que su destino ha llegado a cumplirse con esa condición.

Ello lo constituye en lejano paralelo de los reyes que no se responsabilizan por sus hijos en la épica alemana, Siegmund y Ludwig (este último, padre de Hartmut, en el cantar de Kudrun)¹⁷. Esto, que además se repite en la conducta de Parzival al salir de Pelrapeire, muestra que la fábula medieval — por ej. también en la figura de Erec, cuyo problema es que se olvida de la vida caballeresca en el matrimonio — no acogió en sus imágenes la necesidad social que estaba en los orígenes del ideal caballeresco, analizado bajo el concepto de «joven» por Köhler (1966) y Duby (1973), pues los textos muestran valores absolutos, o sea una vida de aventuras infinitas, donde la realidad planteaba problemas concretos a resolver, que consistían en encontrar una situación estable para los miembros de la sociedad noble, específicamente los segundones, sin hacer peligrar como lo hacía la estabilidad de la secuencia hereditaria en la segunda fase de la sociedad feudal. O también se puede aducir al respecto la costumbre aún vigente entre reyes y príncipes, de deambular por sus dominios sin fijar su residencia, porque reyes y príncipes acostumbraban hasta entrado el siglo XIII en Alemania vivir sin residencia fija, viviendo según derechos establecidos por turnos en los domicilios de sus súbditos o en residencias propias. Aún en Londres y París se fijó primero la cancillería con todos los documentos reales, antes de que a fines del siglo XII se estableciera allí una residencia firme¹⁸.

¹⁷ Véase W. McConnel, 1985, p. 244: «their neglect of obligations owed their progeny complements the abdication of their responsibilities as monarchs».

¹⁸ Véase Bumke, 1986, pp. 71-76.

c) *La comparación del mundo geográfico*: Gahmuret viaja entre Occidente y Oriente; Gawan vive en el mundo geográfico de la Corte de Artus, o sea, un Occidente medio real, medio de fábula, para Parzival se abre un mundo de otra índole, no conectado en relación claramente establecida con el geográfico de los hechos. Es el mundo del Grial, con su propia geografía, superpuesto al mundo real. Trabajos de M. Wynn (1961) y P. Kunitzsch (1984) muestran, de una parte, esa relación de dos mundos no congruentes, de otra, la rica información geográfica que poseía Wolfram, y probables fuentes.

Interesa aquí el porqué de la diferencia, y su modo de ser. Tanto el Oriente como el mundo no ubicado en la geografía real, que representa Munsalvaesche, podrían considerarse mundos de evasión, si no se observara una diferencia fundamental: el Oriente es el mundo que Gahmuret busca como mundo de aventuras que acrecentarán su fama. Parzival, en cambio, encuentra el Grial sin saber de él y no puede volver a él por decisión propia. En este sentido, el mundo del Grial tiene las características de un «otro mundo», hasta el momento en que Kundrie le manifiesta que ha expiado su culpa. Su cuerpo viaja por todo el mundo conocido — para demostrarlo, está la lista de sus hazañas (*Parzival* 772), pero interiormente vive en la búsqueda de sí mismo.

En este respecto conviene rever la relación de Parzival con su cuerpo: lleva una vida fundamentalmente ascética. Cuando, antes de visitar a Trevrizent, encuentra al anciano gris y su familia, se lo describe como entumecido por el frío en su armadura de hierro. En su historia, la vida caballeresca aparece como una vida de sufrimientos y privaciones, y no como una vida de fasto y lujo que fue la vida de Gahmuret. Cuando ayuda a su tío a buscar las yerbas que les servirán de colación, el mundo de abnegación del ermitaño no parece ser, para él, un mundo de privaciones nuevas, sino continuación de otras a que está ya acostumbrado.

Esto hace entender el mundo caballeresco no ya como un mundo deseable, de alegrías mundanas en el aquí y el ahora, sino efectivamente como un deber, tal como lo ha definido Wolfgang Mohr, quien relacionó este cariz con el pecado de Caín, visible como preocupación en su texto a pesar del convencimiento de pertenecer al estamento caballeresco, porque: «indem er kämpft, läuft er Gefahr, seinen Mitmenschen, der ihm ein Bruder in Christo sein sollte, zu töten. Von der Kain stat an wirkt dieser Zwang weiter; damals begann die Feindschaft zwischen den Menschen, und so blieb es bis heute»¹⁹. Quizás alcanza pensar la diferencia como diferencia en-

¹⁹ Véase W. Mohr, 1962, basado en un poema del Padre Arnold sobre el número siete que editó Diemer en *Deutsche Gedichte des XI und XII Jahrhunderts*, Wien,

tre caballero mundano y caballero cristiano, tal como lo vio Ehrismann, quien especifica esta diferencia en Parzival y Willehalm, de una parte, y de la otra en Schionatulander quien «geht zu grunde an seinen nur weltlichen Idealen von Minne und Ritterehre»²⁰, sumando Gawan al grupo representado por Schionatulander. El rico libro de Green (1979) hace entender que el estrato irónico presente en diferente forma en los textos medievales hace necesaria una relectura en la que se debe manifestar el impacto de estos niveles en una correcta interpretación.

Se trataría, en suma, de tres grupos — aquellos que Wolfram adaptó y exageró en definido sentido del *Perceval* en antiguo francés, que es el artúrico; el religioso; y el tercero que muestra en estado por así decirlo químicamente más depurado las tendencias del tercer mundo, el caballeresco propiamente dicho. En éste la mujer está en principio más libre y más poderosa, pero de hecho siempre es sujeta a la ley de la fuerza, mientras que el caballero, avanzando de una aventura a otra, no necesita atarse a nada, ni puede atarse, porque su principio vital es la búsqueda de siempre nuevas aventuras²¹.

Este principio ya no funciona para Gawan (quien es, según establece el texto [*Parz.* 56 y 66] primo de la misma generación de Gahmuret) héroe ejemplar artúrico, porque sobre él pesa el deber de llevar a cabo aventuras libertadoras, aventuras que no lo benefician en primer grado, con un reino y su reina como lo cuenta la historia de Gahmuret y el comienzo de la de Perceval/Parzival: la conquista del castillo de Clinschor debe considerarse paralela a las aventuras finales de *Erec* e *Yvain*. Y funciona aún menos para la figura de Parzival tal como la concibe el continuador alemán de Chrétien, porque la pompa para él es tan solo ostentación en un mundo regido por ideales ascéticos. Si bien es cierto, como lo observó P. Wieners (1973, hasta p. 77), que a nivel de la enunciación todos los hechos caballerescos están caracterizados como positivos en el texto de Wolfram, a nivel de la fábula los protagonistas del *Parzival*, exceptuando Gahmuret y Feirefiz, viven continuamente

1849, p. 348, y un trabajo sobre ese poema, de K. RANKE, en *Z.f.dt. Phil.*, hacia 1950, véase p. 202, concluye: «mientras lucha, está en peligro de matar al prójimo, que debería ser su hermano en Cristo. Desde el hecho de Caín obra este constreñimiento, en ese entonces comenzó la enemistad entre los hombres, y así quedó hasta ahora.» (p. 205).

²⁰ G. Ehrismann, 1970, pp. 77-78: «se malogra obedeciendo tan solo a ideales mundanos y honores caballerescos».

²¹ Proceso de perfeccionamiento humano. En la historia de Parzival no se observa esta misma interferencia, en ella se trata de la dimensión religiosa.

en situaciones límites, en que sufren y están expuestos a la vergüenza, llegando al borde de lo que pueden soportar. Son capaces de llevar a bien sus aventuras, sólo al costo de arriesgar su integridad personal. A lo que llegan, es un mundo transformado, de mayores deberes y más fuertes ataduras sociales (representadas aquí por la mujer): un mundo sedentario —pues Munsalvaesche es residencia del rey del Grial frente a la corte ambulante de Arturo— que defiende sus valores hacia afuera, mientras que la sociedad artúrica dependía de una continua movilidad, desentendiéndose de toda obligación que no fuera la de su realización personal.

REGULA ROHLAND DE LANGBEHN

Universidad de Buenos Aires

BIBLIOGRAFÍA

- Karl Otto BROSGITTER, *Artusepik*, Stuttgart, Metzler, 1965.
- Joachim BUMKE, *Die Wolfram von Eschenbach Forschung seit 1945*, München, 1970.
- , *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, München, 1986.
- S. CHRISTOPH, «Standes-empfinden und —empfindlichkeit bei Wolfram von Eschenbach am Beispiel von Ritter und Kaufmann», *Amsterdamer Beiträge für ältere Germanistik*, 21 (1984), pp. 115-129.
- Georges DUBY, «Die 'Jugend' in der aristokratischen Gesellschaft» (1973), —, *Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters*, Berlin, Wagenbach, 1986, pp. 103-116.
- Gustav EHRISMANN, «Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems», in ed. Günter Eifler, *Ritterliches Tugendsystem*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1970, pp. 1-84.
- Wolfram von ESCHENBACH, *Parzival*, Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, Übersetzung und Nachwort von W. Spiewok, Stuttgart, Reclam, 1981, 2 tomos.
- Angus FLETCHER, *Allegory. The Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca-London, Cornell UP, 1970 (1ª. ed. 1964).
- D. H. GREEN, *Irony in the Medieval Romance*, Cambridge etc., Univ. Press, 1979.
- E. KOHLER, «Bedeutung und Funktion des Begriffs «Jugend» (joven); in der Dichtung der Trobadors» (1966), in —, *Vermittlungen*, München, Fink, 1976, pp. 45-63.
- Hugo KUHN, «*Parzival*. Ein Versuch übe Mythos, Glaube u. Dichtung im M.A., *DVjs* 30 (1950), pp. 161-198.
- P. KUNITZSCH, «Erneut: der Orient in Wolframs *Parzival*», *Z.f.d.dt. Alt.dt.Lit.*, 113 (1984), pp. 79-111.

- Robert LEVINE, «Wolfram von Eschenbach: dialectical 'homo ludens'», *Victor*, 13 (1982), pp. 177-201.
- Anna-Susanne MATHIAS, «Ein Handhaftverfahren aus dem Perceval/Parzivalroman (der Prozess des Urjans)», *GRM*, NF 34 (1984), pp. 29-43.
- Winder McCONNELL, «The Father as a Failure. Siegmund and Ludwig.», *Neophilologus*, 69 (1985), pp. 236-245.
- W. MOHR, «Parzivals Ritterliche Schuld», *WW*, Sammelband II, Düsseldorf, Schwann, 1962, pp. 196-208. (I/3, 148).
- Hugo MOSER, «Mythos und Epos in der hochmittelalterlichen deutschen Dichtung», *WW*, 15 (1965), pp. 145-156.
- Peter WIENERS, *Das Gottes— und Menschenbild Wolframs im «Parzival»*, Bonn, Rudolf Habelt, 1973.
- M. WYNN, «Geography of Fact and Fiction in Wolfram von Eschenbachs *Parzival*», *MLR*, 56 (1961), pp. 28-43.
- Rainer WARNING, «Formen narrativer Identitätskonstitution im höfischen Roman», *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, IV, 1, ed. Jean Frappier et Reinhold R. Grimm, *Le Roman jusqu'à la fin du XIII Siècle*, Heidelberg, Winter, 1978, pp. 25-59.
- Gisela ZIMMERMANN, «Untersuchungen zur Orgeleusepisode in Wolfram von Eschenbach's *Parzival*.», *Euphorion*, 66 (1972), pp. 128-150.