

# BERNARD ETXEPARE: «DOCTRINA CHRISTIANA» Y POESÍA AMATORIA

Iñaki Aldekoa Beitia

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

## Resumen

*El artículo ofrece un estudio pormenorizado de la Doctrina Cristiana de Etxepare, poniéndola en diálogo con otras doctrinas de su época publicadas a ambos lados de los Pirineos, con el objeto de desvelar su carácter tradicional y ortodoxo. No es otro el itinerario emprendido con respecto a la poesía amatoria de Etxepare, a la que se interroga acerca de su sentido desde una perspectiva rigurosamente comparatista.*

## Abstract

*The article offers detailed research about Etxepare's Christian Doctrine, comparing it with other doctrines published in the same historical period on both sides of the Pyrenees, in order to discover its traditional and orthodox personality. It is not other the itinerary that tackled in relation to Etxepare's love poetry, whose true meaning is questioned from a rigorous comparative point of view.*

## 0. Introducción

Hasta fechas recientes, el interés del primer libro de la literatura vasca (*Linguae vasconum primitiae*, 1545) se centraba casi de manera exclusiva en las coplas profanas que contenía, unas coplas amorosas que venían custodiadas por una «Doctrina Christiana» y un poema de carácter autobiográfico.<sup>1</sup> (La obra comprende además los poemas «Kontrapas» y «Sautrela», que han ocupado un lugar prominente debido a su elogio entusiasta a la lengua y a la popularidad alcanzada entre gentes no necesariamente dadas al estudio de la poesía de Etxepare).

Dejando a un lado la tesis doctoral de Patxi Altuna, dedicada exclusivamente a la métrica de sus versos, y lejos todavía de alcanzar un acuerdo acerca de la procedencia popular o no de su versificación,<sup>2</sup> verdaderamente ha sido su poesía amorosa la que

---

<sup>1</sup> Todas las referencias en euskera siguen la versión de Patxi Altuna (1980). La traducción sigue la versión de Lino Aquesolo en B. Dechepare, *Olerkiak*, Donostia, Txertoa, 1968. En cuanto a la numeración de los poemas, se sigue el orden establecido por René Lafon y respetado por Patxi Altuna.

<sup>2</sup> Véase Arnaud Oihenart (1665, 1967), René Lafon (1957), Luis Michelena (1976), Patxi Altuna (1979, 1981, 1991), Jon Juaristi (1986, 1990), Jean Haritschelhar (1969) y Beñat Oyharçabal (2007).

ha concentrado hasta nuestros días el interés de los expertos. La naturaleza autobiográfica o didáctica de sus coplas, el carácter medievalizante o plenamente renacentista de su poesía,<sup>3</sup> sus influencias, etc. son algunos de los ejes sobre los que giran estas aproximaciones a la poesía de Bernard Etxepare. Volveremos sobre este tema más adelante.

Sin embargo, nunca hasta ahora se le había prestado atención a la «Doctrina Christiana», que corresponde a la primera parte del libro y abarca los primeros 450 versos, de un total de 1.159 que componen el libro, sin tener en cuenta los 145 correspondientes al segundo poema, dedicado a la Virgen, con lo que sumaríamos 595 versos. Es decir, la temática religiosa abarca más de la mitad del libro.

Resulta cuanto menos curioso que, en un país en el que los hombres de iglesia han detentado los estudios filológicos, nadie se haya ocupado con solvencia del sentido de los versos de la «Doctrina Christiana» de Etxepare. Pero entiendo que no se le haya prestado la atención que hoy se demanda de ella porque, sencillamente, hasta la fecha nadie antes había cuestionado la ortodoxia cristiana de sus versos. Además, por lo general, todas las doctrinas versan sobre los mismos contenidos, a saber, los rudimentos de la doctrina cristiana que todo cristiano debe saber. Han sido Aurelia Arcocha y Beñat Oyharçabal (2008) los primeros investigadores en cuestionar ese lugar común, hasta el punto de provocar un vuelco en la valoración crítica del autor. Se ha destacado la espiritualidad renovadora de la *devotio moderna*<sup>4</sup> (la oración mental frente a la puramente labial y formularia, meditación y cristocentrismo) y la sensibilidad erasmiana (la *philosophia Christi*, que ha de ser vivida, no argumentada) que los autores han creído ver en su doctrina. Ahora sí se ha vuelto ineludible la tarea de revisar la «Doctrina Christiana» del autor, poniéndola en diálogo con otras doctrinas de su época publicadas a ambos lados del Pirineo, para concluir acerca del carácter tradicional o renovador de una doctrina inmersa en un periodo de la historia (la primera mitad del siglo XVI) de intensa transformación espiritual. Un periodo de tiempo en el que resultaba difícil discernir la doctrina católica oficial de las influencias de una espiritualidad cristiana renovada de la que Erasmo fue máximo exponente.<sup>5</sup> Sin eludir, eso sí, otras corrientes espirituales de la Edad Media (la espiritualidad franciscana o la de autores como Jean Gerson).

Es innegable que Erasmo gozó de un inmenso ascendiente entre sus contemporáneos. Fue el astro intelectual que más intensamente brilló en el firmamento

<sup>3</sup> Francisque Michel (1857), Jon Etxaide (1958), Luis Michelena (1960), Luis Villasante (1979), Jon Juaristi (1987), Eduardo Gil Bera (1992), Jon Kortazar (1996, 1997), Jean-Baptiste Orpustan (1996), Aurelia Arcocha (1996, 2008), Patrizio Urkizu (2001), Gorka Aulestia (1991), Patxi Salaberri Muñoa (2002), Jean Haritschelhar (2002a, 2002b), Ana Toledo (2003, 2007), Beñat Oyharçabal (2007, 2008).

<sup>4</sup> En unas pocas líneas, Léon-E. Halkin (1995: 18) lo resume de manera inmejorable: «Los elementos constitutivos de la *devotio moderna* son clásicos: desconfianza de lo que reluce, e incluso de la ciencia que no conduce a Dios, regreso a las fuentes del cristianismo, inclinación a la meditación, ascetismo voluntarista, ejercicios de una piedad interior y organizada, en una palabra, conformidad con el modelo divino, Cristo que sufre. Ningún rasgo es nuevo, pero el armonioso conjunto de esta pedagogía espiritual constituye su modernidad y su eficacia. Tomás de Kempis († 1471) es el más célebre representante de la *devotio moderna*. Escribió mucho, pero la *Imitación de Cristo* es suficiente para su gloria». Véase también la entrada que el *Diccionario espiritual* de Ancilli dedica a la *devotio moderna*. Barcelona, Herder, 1983, pp. 575-580.

<sup>5</sup> Véase Marcel Bataillon (1950); Lucien Febvre (1959); Julio Caro Baroja (1995); Eugenio Asensio (1952).

de la primera mitad del siglo XVI. La transparencia de su pensamiento y escritura cautivó a muchos católicos como Fray Juan de Zumárraga, el primer obispo de Méjico, que, valiéndose de la traducción del Arcediano del Alcor, no dudó en verter en su *Doctrina breve* (1544) pasajes enteros del *Enchiridion* y la *Paráclisis*, aunque evitara, eso sí, incluir el nombre del autor y todo aquello que le pareció innecesario para su finalidad pastoral,<sup>6</sup> como la cita de autores clásicos (y por ende paganos).

Como indica Eugenio Asensio (1952: 73): «La vida religiosa de la época prospera en una fabulosa confusión doctrinal», y añade que «los campos de ortodoxia y heterodoxia estaban mal deslindados». Fervores franciscanos y fervores erasmianos no se excluían.<sup>7</sup>

### 1. Breve esbozo de la forma y contenido de la «Doctrina Christiana» de Etxepare

La «Doctrina Christiana» de Etxepare está escrita en verso y reúne algunas de las enseñanzas que todo cristiano ha de saber. La obra está dividida en tres partes. En la primera, el autor se extiende desde una primera enseñanza dogmática de la fe cris-

---

<sup>6</sup> Erasmo (1971: 527-534). Tras el estudio de Bataillon, en el que se consagra el erasmismo de Juan de Zumárraga, investigaciones posteriores han venido a matizar el mismo, y buena prueba de ello son los estudios dedicados a su *Regla cristiana breve* (1547). Véase Ildefonso Adeva Martín (1990 y 1994) y Carmen José Alejos-Grau (1992).

Como nos recuerda Eugenio Asensio (1952: 41): «Todavía en el Concilio de Trento se pensó muy seriamente en poner el *Enchiridion* en las manos de los futuros sacerdotes». A Juan de Zumárraga le pudo más en sus primeras doctrinas la urgencia de confeccionar un material pastoral para el Nuevo Mundo que la valoración ponderada del autor y su doctrina. Para empezar, Erasmo era una autoridad intelectual en los años anteriores de su partida a Méjico, y el *Enchiridion*, el libro de moda. Encuentra en su parte final expuesto con una plasticidad admirable el apartado dedicado a los remedios de los vicios, y lo copia con pocas modificaciones. Desde luego que no fue el único cautivado por el prestigio del *Enchiridion*. Dos recomendaciones que Juan de Zumárraga traslada al cristiano en «De la Memoria y aparejo para la buena muerte», la última parte de la *Regla cristiana breve*, bastarían para medir la distancia que lo separa de la sensibilidad erasmiana. La primera recomendación insiste en tomar hábito de alguna religión mendicante para morir, apelando así a las indulgencias concedidas por los Papas: «El décimo aviso. Tome el enfermo para morir hábito de alguna religión para provocar al patriarca y santos de ella que sean sus abogados, y aún porque las religiones de Santo Domingo y San Francisco y San Agustín tienen para esto muchas gracias y perdones concedidos por los santos padres» (p. 292).

No pocas veces ha sido esta recomendación motivo de mofa para Erasmo. La segunda sería ésta en que dice: «El tercer aviso. Si hubiere perdido el habla y retiene el sentido y conocimiento, muestre con señales su fe y contrición, y no cesen las oraciones y exhortaciones, y cuanto más fueren falleciendo los sentidos corporales, suene más la voz del exhortador en la oreja del paciente» (ibíd.).

Este aviso está cogido de Jean Gerson, que lo había dicho como sigue: «Item si le malade a perdu la parole mais qu'il y ait sain entendement, on peult user de interrogacions et oraisons dessusdites, et que par signes il responde, ou en son cuer; il souffira a Dieu» (1966: 407).

Erasmo era absolutamente contrario a todo este tipo de algarabía en torno al moribundo. El dogma del purgatorio, como indica Ildefonso Adeva en su estudio preliminar, se trata hasta diez veces (*Regla cristiana breve*, p. lxxxv).

<sup>7</sup> Joseph Pérez (1986: 333) afirma: «El erasmismo que empieza a difundirse en España en la década 1520-1530 se inserta en un terreno ya abonado por la tradición medieval y las corrientes de espiritualidad que se desarrollan a la sombra del franciscano».

tiana<sup>8</sup> hasta el aparejo o preparación para la muerte,<sup>9</sup> dejando en medio enseñanzas sobre algunos sacramentos (bautismo, eucaristía, penitencia, extremaunción) y preceptos de la Iglesia (oír misa, confesión). En la segunda parte, de manera sumaria y sin ningún desarrollo posterior, se exponen los mandamientos de la Iglesia, y la tercera parte está dedicada al Juicio Final.

Si comparamos la «Doctrina Christiana» de Etxepare con otras doctrinas de su época, estaríamos obligados a destacar la brevedad de la doctrina del autor. El género o instrumento adoptado como vehículo de enseñanza, la doctrina cristiana en verso, contribuye en alguna medida a dicha brevedad. Fundamentalmente, son dos los géneros catequísticos que, por sus características intrínsecas, condicionan estrechamente la extensión de las doctrinas cristianas. Son las *cartillas* en prosa y las *cartillas* en verso, las cartillas que aúnan el aprendizaje de las primeras letras y la formación básica cristiana en un mismo impreso (por lo general se trata de uno o dos pliegos) recogiendo el abecedario elemental, ejercicios de silabeo y las nociones básicas de la doctrina cristiana, junto a algunas oraciones, a veces en latín y por lo general traducidos al romance. Ésta era una necesidad que venía siendo demandada por los distintos sínodos que periódicamente renovaban la preocupación de la Iglesia por la enseñanza de la doctrina cristiana.<sup>10</sup> Como asegura Víctor Infantes

---

<sup>8</sup> «Jangoikoak nola duien batbedera formatu, / bere irudi propioa gure arima kreatu, / memoriaz, borondatez, endelguiaz goarnitu» (I, 2-4) [Cómo es Dios que ha formado a cada uno, / ha creado nuestra alma a su propia imagen, / la ha dotado de memoria, voluntad y entendimiento]. Etxepare se hace eco en estos versos de la enseñanza de la Biblia (Génesis, 1,16) y las enseñanzas de San Agustín en «De Trinitate» / «Tratado sobre la Santísima Trinidad», *Obras de San Agustín*, vol. V, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948, cap. X, 10, 13, p. 599, donde se nos instruye que las potencias del alma son tres: la memoria, el entendimiento y la voluntad. Ésta es una de las enseñanzas esenciales en la dogmática de la fe cristiana que invariablemente se repetirá en todas las doctrinas y catecismos desde la Edad Media hasta nuestros días. Así, desde el «Itinerarium mentis in Deum» de San Buenaventura (*Obras de San Buenaventura*, vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, p. 598) hasta el catecismo de Ripalda, y de éste hasta nuestros días. Pero no sólo las doctrinas y catecismos reiteran machaconamente dicho concepto filosófico-teológico, las obras literarias también se hacen eco de ella. Por ejemplo, *El libro de Buen Amor*, del Arcipreste de Hita, lo recoge en su «Introducción».

<sup>9</sup> Desde el verso 180 hasta el 191, a partir del epígrafe «Armas contra la muerte», se nos advierte de la imprevisibilidad de la muerte, esa hora que tanto angustió al cristiano y que fue una de las armas más persuasivas en manos de los predicadores. Este apartado abarca, en tres verdades, la confesión de los pecados y el propósito de enmienda, y repite un lugar común de los preceptos de la Iglesia en el que se conmina al cristiano a confesarse por lo menos una vez al año y preferentemente en cuaresma (192-195).

<sup>10</sup> Como apéndice al Sínodo que se celebró en 1498, el Cardenal Cisneros ordena la publicación de un catecismo:

La Const. IV trata «Del tañer de la Salve y Doctrina de los niños»: ordena «que todos los domingos, después de vísperas y completas, luego incontinenti los curas o sus tenientes... enseñen públicamente a los niños la *Doctrina cristiana*, «según está en las tablas que para ello les enviamos». La Const. XIX trata «De las fiestas»; y, a continuación, va «la tabla de lo que han de enseñar a los niños», precisando luego: «Lo que los curas o aquellos a quien ellos encomendaren son obligados por las Constituciones Sinodales a enseñar a los niños todos los domingos después de vísperas en esto que sigue»:

- 1) «Lo primero cómo se han de signar y santiguar diciendo: Per signum Crucis de inimicis nostris libera nos, Domine Deus Noster...
- 2) Las cuatro oraciones, en latín; digna de notar la fórmula del Avemaría: «Ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum; benedicta tu in mulieribus (...)

(1995),<sup>11</sup> desde el modelo fundacional de la *Cartilla y doctrina* de Fray Hernando de Talavera, *Breve doctrina y enseñanza que ha de saber y de poner en obra todo christiano*<sup>12</sup> (1496), hasta la consagración de la *Cartilla* de Valladolid, en las postrimerías del xvi, el éxito de las cartillas destinadas a los niños fue inmenso, y también cuantioso el negocio que derivaba de su gestión. Pero dentro de esta proliferación de textos que aúnan alfabetización y catequesis, nos interesan más aquellos textos que presentan la doctrina cristiana en verso, doctrina cristiana rimada o cantada. En este sentido, hay que destacar la «Cartilla para mostrar a leer a los moços. Con la doctrina christiana que se canta «Amados hermanos» (hacia 1530). Ésta es, que sepamos, la primera de las doctrinas en verso del siglo xvi en España, a la que luego le seguirían la de Juan de Ávila, *Doctrina christiana que se canta* (hacia 1550) y, ya fuera del género de las cartillas, el *Diálogo de la Doctrina Christiana del ermi-*

- 3) «Después enseñarles específicamente lo que todo cristiano ha de creer» (artículos de la fe) «y lo que ha de obrar» (los 10 mandamientos de la ley de Dios y los 5 de su Santa Iglesia).
- 4) «Item es obligado todo cristiano a obrar las obras de misericordia de que muy estrechamente nos ha de ser demandada cuenta el día de juicio».
- 5) «Item de lo que todo cristiano debe fuyr y apartarse son los siete pecados capitales», in Álvaro Huerca, «Sobre la catequesis en España durante los siglos xv-xvi», *AST* 41 (1968), p. 305.

<sup>11</sup> También del mismo autor (1998). Como hemos podido comprobar siguiendo a Víctor Infantes, falta en Hernando de Talavera la parte de formación lectora (la formulación del Abecedario y del Silabario). Estas cartillas no empezarían a publicarse hasta los años treinta del siglo xvi. Ver también Pedro M.ª Cátedra (1996); Agustín Redondo (1996). José Sánchez Herrero reproduce (1976: 145-183) en este texto que, aunque no está fechado con precisión, ilustra a la perfección la fusión del aprendizaje de la lectura y las oraciones cristianas:

Nota el orden que has de tener en enseñar a leer. Lo primero enseñarle la señal de la cruz e los X mandamientos en romance, e demostrarle todas las preguntas para en defensión de la gente pagana o hebrea. Lo segundo, IIII.º oraciones dominicales: Ave María, pater noster, credo, salve regina i vulgarmente (por que todo fiel xi. siete años pasados es obligado), e otras cosas que de necesidad como a verdadero christiano ocurrir pueden. Lo tercero, el a.b.c., conoscer las letras ansi vocales como consonantes, e juntar, e por sillabas deletrear scilicet: ba, be, bi, bo, bu; e los IIII.º oraciones sobredichas en latino sermone, con abjutorio de misa, krios...

Todavía en la *Doctrina cristiana del ermitaño y el niño*, de Andrés Flórez (1552), el niño reza las oraciones en latín, a lo que el ermitaño le responde con estas palabras: «Bien aveís dicho, empero como lo dezís todo en latín, nada entendéis, pecador de mí», fol. lix v. En 1564 (XII: la cartilla n.º 12 recogida por Víctor Infantes (1998), Juan de Robles, en la última parte dedicada al lector, se quejaba de que «apenas sabe el niño los nombres de las letras, y pónenle a deletrear el Páter noster, el qual está escripto d' esta manera: «Pater noster qui es in celis». Ver también el artículo de Margherita Morreale (2004). Sin embargo, la *Breve doctrina y enseñanza...* de Fray Hernando de Talavera (1496) está redactada enteramente en castellano, incluso las oraciones principales (Padre Nuestro, Ave María, Credo, la Salve), que generalmente se conocían en latín. También en el «A.B.C. des simples gens» de Jean Gerson, el «Padre nuestro» y el «Credo» están redactados en francés (1966: 154-157).

Sorprende que oraciones como el «Pater noster», «Ave María» o «Salve Regina», romanceadas en algunas doctrinas y cartillas de doctrinas cristianas de la primera mitad del siglo xvi, brillen por su ausencia en la doctrina de Etxepare y ni siquiera se haga mención de ellas. Así, el verso 24 de la Doctrina de Etxepare, en el que se hace mención del rezo de oraciones, no dice más que «zenbait ere orazione erraitera debotki» (I, 24) [De rezar devotamente algunas oraciones]. Pero las oraciones principales en Etxepare seguro que se recitaban en latín, de otro modo, su doctrina hubiera procurado una muestra de ellas.

<sup>12</sup> Se conserva un ejemplar de esta edición en la biblioteca del Seminario Diocesano de Vitoria.

taño y el niño (1546), de Andrés Flórez,<sup>13</sup> que alberga un breve compendio que versifica los preceptos básicos de la doctrina con fines mnemotécnicos<sup>14</sup> o la *Sumilla de doctrina christiana* (hacia 1550), un catecismo en verso, pero sin explicación, recogido después en la *Summa de la Doctrina christiana* (1555), de Alonso Martínez de Laguna.<sup>15</sup>

Estas iniciativas doctrinales versificadas o en coplas nos acercan algo más al tipo de la «Doctrina Christiana» de Etxepare, aunque las diferencias siguen siendo todavía notables. La exposición puramente formularia de las oraciones, mandamientos y otras nociones básicas del credo cristiano nos separa del estilo de la doctrina de Etxepare, que, exceptuando el apartado de los mandamientos, que sí respondería a la fórmula

<sup>13</sup> Siempre ha estado vivo en la crítica vasca el debate sobre el posible sustrato popular de la poesía de Etxepare. Uno de los mayores valedores de dicha tesis, el jesuita Patxi Altuna (1981: 325), allegaba en su apoyo el testimonio de Azkue (Valle de Salazar, 1920) y del P. Donostia (Ochagavía, 1946) versos recogidos de boca de gente del siglo xx que traían un recuerdo vívido de algunos versos de la «Doctrina Christiana» de Etxepare. Así se refiere René Lafon al testimonio del P. Donostia: «On trouve une prière populaire qu'il avait recueillie à Ochagavía en 1946 et dont plusieurs vers rappellent d'une manière frappante certains passages de la *Doctrina Christiana* de Dechepare», R. Lafon (1959). Éste es, sin embargo, un fenómeno extendido hasta el siglo xviii por toda la geografía europea, y que conviene circunscribir al ámbito de coexistencia entre la cultura oral y la impresa. Vamos a aportar dos ejemplos que vienen a contradecir la tesis de Altuna. El primero de ellos nos remite a Andrés Flórez y a la descripción del caso que hace Alfonso de Vicente: «En varios pueblos de Cantabria se han recogido en el siglo xx coplas de los mandamientos divinos en donde figuran casi idénticos los versos de Flórez: «pues tendrás siempre en memoria / los mandamientos guardar, / que sin ellos a la gloria / no se puede caminar» (recogido en Bárago en 1989); «siempre tendrás en memoria / los mandamientos a guardar, / que sin ellos a la gloria / no se puede caminar» (en Liébana). Estos versos aparecen entremezclados con unas coplas publicadas en 1604 por Francisco de Velasco, quien fue hermano mayor de los niños de doctrina». El mismo autor allega unos himnos traducidos por Juan de Ávila para que los niños, vestidos de angelitos, lo fuesen cantando en las procesiones del Corpus Christi, sólo han llegado a nosotros gracias a un proceso abierto en 1741 por la Congregación de Ritos, en el que se inserta la declaración oral de un testigo de Priego (Córdoba) que recordaba dichos cánticos «que le enseñaron los padres, (...) oyó cantar a otros y (...) que cantó con otros muchachos de su tiempo», junto a un papel manuscrito del abuelo de dicho testigo, fechable, por tanto, hacia 1700», «Música, propaganda y reforma religiosa en los siglos xvi y xvii; cánticos para la «gente del vulgo» (1520-1620)» en URL:<http://www.studiaaurea.com/articulo.php?id=47>. Como indica Peter Burke (1991: 120-121), la permeabilidad entre los ámbitos culto y popular fue constante a lo largo de toda la Edad Moderna. Burke acuñó un término que define muy bien la cultura de los clérigos —cultura «anfibia» la denominó—, porque éstos se movían entre la tradición culta y la plaza, espacio por excelencia de la cultura popular. Tampoco conviene olvidar que, al contrario de lo que se ha dicho en infinidad de ocasiones, el libro y el manuscrito impresos contribuyeron a su manera en la pervivencia y difusión del acervo oral.

<sup>14</sup> «Suma de toda la do/trina cristiana en coplas con su tono pun/tado. Ponesse assi: porque con suauidad los niños canten esto y oluiden muchos malos cantares. Y para que lo retengan mejor en la memoria. Que assi se vsa en yglesia en hymnos y prosas». La portada de la Obra. En cambio, San Juan de Ávila tiene en mente otra clase de destinatario cuando dice que: «La doctrina que va resumida en coplas y los quince misterios para rezar el rosario, es para hombres rudos o de mala memoria, que saben las cuatro oraciones que desde niño aprendieron, y no pueden aprender más, y, si algo aprenden, con trabajo, y luego la olvidan, por no recitarlo como las oraciones que cada día dicen». San Juan de Ávila, «Doctrina cristiana que se canta», in *Obras completas* II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, pp. 811-833.

<sup>15</sup> Las doctrinas cristianas en verso no fueron exclusividad del siglo xvi. El interesado puede consultar el «Tractado de la doctrina por Pedro de Veragüe», en representación digital basada en *Poetas castellanos anteriores al siglo xv*, Biblioteca de Autores Españoles. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. En él figuran, cómo no, otras obras de la literatura hispana que recogen la doctrina cristiana: *El Libro de buen amor*, del Arcipreste de Hita, o el *Rimado de Palacio*, de Pedro López de Ayala.

escueta de la simple enunciación sin otro añadido explicativo, el resto de la doctrina responde sin embargo a un estilo expositivo forjado en la prédica o el sermón. No se olvide que la especulación teológica y la predicación pastoral siguen caminos paralelos, y que durante mucho tiempo ésta no tuvo ocasión para ejercitarse fuera del sermón dominical. De ahí que, junto a enseñanzas asentadas en el cristianismo como las potencias del alma —memoria, voluntad y entendimiento (I, 355)—, se recurra a ciertos símiles que facilitan el discurso expositivo, aunque, como se verá, en ocasiones las explicaciones resultan en exceso concisas. Mientras en otras doctrinas se especifica de modo formulario que los tres enemigos del alma son el mundo, el demonio y la carne, en la de Etxepare se hace muy tangencialmente: «Bai erhoki konplazitu ene kontra etsaia, / demonio, haragia, baietare munduia» (I, 355-356) [Y, al contrario, habéis dado gusto a lo loco contra mí al enemigo, / al demonio, a la carne, y al mundo].

Nos encontramos, pues, ante una doctrina cristiana que ha optado por exponer su contenido en verso, descartando así otros desarrollos como el dialogado o el estilo interrogativo, como en el caso del *Diálogo de la doctrina cristiana* (1529), de Juan de Valdés, profundamente marcado por la impronta erasmiana del coloquio, estilos que alcanzaron su madurez hacia mediados de siglo. La de Etxepare, por el contrario, es una doctrina de extensión breve y está dirigida a un destinatario indefinido pero, en cualquier caso, sencillo. Aunque el hecho de tener a mano un pequeño compendio doctrinal en euskera sea en sí mismo muy ventajoso para otros curas y párrocos cuyos fieles en su mayoría desconocen otra lengua que no sea la vasca. Conviene añadir que la doctrina de Etxepare no es en sí misma sino rudimentaria e incompleta. Bien es verdad que forzosamente tenía que ser así, puesto que no se puede ponderar el contenido de una doctrina en verso como la de Etxepare a la luz de otras del siglo XVI escritas en prosa y con una extensión de cuatrocientas páginas o más. Como indica Víctor Infantes (1995: 36), todas ellas recogen un mismo ideario, las cartillas y doctrinas de apenas ocho páginas, y el mamotreto de cuatrocientas, pero las intenciones, lectores y consideración editorial son muy diferentes.

Presumiblemente, no es otra la razón de la parquedad de Etxepare a la hora de desarrollar aspectos de los sacramentos o los mandamientos. De ahí que el contenido doctrinal del texto resulte fragmentario y que su presentación no discurra con arreglo a un orden convencional que procure las enseñanzas de los artículos de fe, sacramentos, virtudes y pecados, etc., tan comúnmente tipificados en las doctrinas de la época. O que se echen en falta apartados dedicados a los artículos de la fe, liturgia de la misa o los pecados capitales, tan relevantes en otras doctrinas del siglo XVI. Tanto es así que el apartado de los mandamientos se reduce a una escueta enunciación de los mismos, aunque su valor se cifre en la primicia («primitiae») de su escritura en euskera. O la poquedad informativa en versos como «Regla ezak egun oroz onsa heure etxia» (I, 205) [Ordena bien cada día tu casa], verso con el que cualquier persona poco avezada en cuestiones de fe podría fácilmente confundir el sentido literal de la casa con su sentido figurado. O en la estrofa que sigue, en la que se alude a los sacramentos de la confesión y de la eucaristía en estos términos (no se hace mención alguna a la liturgia de la misa, aunque se refiere a ella):

Goiz et'arrats egiten duk buluz eta beztitzia,  
gorputzaren zerbitzutan barazkari afaria;

arimaren salbatzeko leinkoaren ohorian  
 etzaiala, othoi, neke gauza hoiien egitia,  
 egun oroz ezin bada aste oroz igandian. (I, 78-82)

[Mañana y tarde sueles desnudarte y vestirte, / comes y cenas en servicio del cuerpo; / por salvar el alma para honra de Dios / no te sea molesto hacer estas cosas, / ya que no pueda ser todos los días, cada semana el domingo].

O en esta otra recomendación:

Zenbait ere orazione erraitera debotki.

[De rezar devotamente algunas oraciones].

Pero uno no sabe a qué oraciones se refiere, ni tampoco sugiere ninguna otra fórmula al respecto.

### 1.1. El contenido de la «Doctrina Christiana» de Etxepare

El temor a la muerte mantiene al cristiano en vilo día y noche,<sup>16</sup> porque en hora incierta será llamada su alma y ha de estar preparada para rendir cuentas ante el Señor. De ahí que se conmine al cristiano a rezar sus oraciones antes de acostarse, agradecerle los beneficios concedidos al despertarse y proseguir por la mañana con la visita a la iglesia (I, 21-28), a la par que se le procuran recomendaciones sobre la compostura que ha de observar en cada lugar santo que pisa. Se visita el cementerio para mirarse en el espejo de los muertos y no olvidar que «hi nolako ziradela bizi

<sup>16</sup> En la edición crítica de la *Regla cristiana breve*, de Juan de Zumárraga (1547), en el primer documento dedicado a «Cómo el cristiano ha de dar gracias a Dios luego en la mañana», Ildefonso Adeva anota a pie de página lo que sigue: «Sorprende un poco el que Zumárraga no concrete con alguna fórmula el modo de dar gracias y de hacer el ofrecimiento de obras mañanero. Otra es su actitud en *Suplemento*, donde aconseja hacer “protestaciones” al acostarse y al levantarse. He aquí la de la mañana: “Cuando se levanta, puede decir así, signándose y santiguándose: ‘Señor Todo Poderoso, yo os doy muchas gracias porque me criasteis e hicisteis hombre a vuestra imagen y semejanza, y me redimisteis por vuestra pasión, y me hicisteis cristiano por vuestra gracia. Yo ofrezco mi alma y mi cuerpo y todas mis obras que hoy para siempre hiciere, a vuestro servicio. Amén.’ (p. 132) Y en *Doctrina breve* enseña ‘que todo fiel cristiano es obligado a saber (el) *Credo* con el *Pater noster* de siete años arriba y decirlos cada día (...) y el *Ave María* y la *Salve Regina* (...) y lo rezará cada día al levantar y al acostar, armándose contra el enemigo con la señal de la Cruz. El *Pater noster* se ha de decir a intención de pedir a Dios los diga protestando de vivir e morir en la fe católica, porque no sabe el hombre si lo podrá decir a la hora de la muerte» (*op. cit.*, p. 16).

Es interesante observar la minuciosidad y el celo con los que se detalla el modo de obrar de los feligreses a fin de que sus vidas fueran ejemplarmente cristianas.

Fray Hernando de Talavera también aconseja lo propio a doña María Pacheco, condesa de Benavente, a quien dedica un pequeño opúsculo que lleva por título «De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido», in *Escritores Místicos Españoles*, NBAE, Madrid, 1911, pp. 100b y 103a.

En los versos 205-208 de la «Doctrina Christiana» de Etxepare se sigue la misma recomendación: «Regla ezak egun oroz onsa heure etxia; / eure gauza guzietan emak dilijenzia;» [Ordena bien cada día tu casa; / pon diligencia en todas tus cosas]. Y para rematar la estrofa introduce un mensaje ampliamente seguido en otras doctrinas: «... eta eure trailuua duian penitentia, / Iangoikua lauda ezak gauza orenen buruian» (I, 206-207) [Y séate penitencia tu trabajo, / alaba a Dios al término de cada obra]. Fray Juan de Zumárraga lo dice de esta otra manera: «...suplicando a su majestad con humildad que reciba vuestros trabajos de aquel día en penitencia de nuestras culpas», in «Regla cristiana breve», *op. cit.*, p. 16.

ziren artian; hek bezala hil behar duk eta ez iakin orduia;» (I, 30-31) [piensa que, mientras vivían, eran lo que tú / como ellos has de morir y no sabes la hora].<sup>17</sup> Se prosigue el itinerario hasta la pila bautismal, donde se nos alecciona sobre el significado de su sacramento y se conmina al cristiano a confirmarse en su fe (I, 33-36). Una vez en el interior de la iglesia, el cristiano se dirige primeramente al Santísimo («Gorputz sailduia»), al que se le pide le sea concedida la gracia de recibirlo en la extremaunción («azkhen finian eman diazan rezebitze dignia») (I, 37-40). Luego vienen la Cruz («Kurutzea») (I, 41-44), Santa María («Andredona Maria») (I, 45-52), los santos («Sainduier») (I, 53-57) y una larga «Oración para el domingo» («Orazione igandeko») (I, 58-179), en la que la muerte, el *momento mori*, se perfila como el motivo central de una oración que rezuma retórica de sermonario. El contenido que más arriba se había incluido dentro de la «Preparación para la muerte» hace su aparición aquí por primera vez y repite el ritual estereotipado de la confesión y el arrepentimiento de los pecados; de nuevo la extremaunción («bai digneki errezebi zure gorputz sailduia, / baietare behar diren berze sagramenduak») (I, 68-69) [y recibir dignamente vuestro sagrado Cuerpo, / como asimismo los demás sacramentos necesarios]. Sufrir a continuación las tentaciones del diablo y, en consonancia con el desarrollo que alcanzaron en la tradición de los *Ars moriendi*<sup>18</sup> las postrimerías (o novísimos: muerte, juicio, infierno y paraíso), espera la gracia de ser recibido en el Paraíso (I, 58-79). Se invoca el sacrificio salvífico de Cristo en la cruz (I, 112-119) e inmediatamente le siguen motivos del himno «Stabat Mater dolorosa»<sup>19</sup> (los sufrimien-

<sup>17</sup> Con estas palabras que siguen menciona Fray Juan de Zumárraga la visita a la sepultura: «Des-ciende a contemplar cuán brevemente se les acabó la vida a los que están enterrados en aquellas sepulturas que tienen presentes, y que no han de ser más largos años que a él le quedan por vivir, que fueran lo que ellos vivieron», *ibíd.*, p. 164.

<sup>18</sup> La tradición de los *Ars moriendi* proviene de la Baja Edad Media, concretamente del siglo xv, y uno de sus precursores fue, sin duda, Jean Gerson († 1429). Los *Ars moriendi* traen a primer plano la exhortación de la muerte. «La médecine de l'âme» (o «La science de bien mourir», de Jean Gerson, que, junto con «Le miroir de l'âme» (sobre los diez mandamientos) y «Examen de conscience sur les sept péchés capitaux» (sobre el examen de conciencia), escritos inicialmente en francés, conforma el tercer opúsculo del famosísimo *Opus tripartitum*, que se publicó por primera vez en 1404. Los tres opúsculos en francés están recogidos en el vol. VII de *Oeuvres complètes*. El *Opus Tripartitum* (u *Opusculum Tripartitum*) en Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1987, I, col., 425-450. «De scientia moriendi» es el título del apartado dedicado a la muerte. Publicado en latín, alcanzó una enorme difusión. La versión que he manejado aquí ha sido la versión francesa original. En el siglo xvi se llevaron a cabo dos traducciones del *Tripartito* al castellano. La primera corrió a cargo de Juan de Molina (1526), de la cual se conserva un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid y he podido consultar. La segunda se realizó en México (1544), auspiciada por Fray Juan de Zumárraga. Jean Delumeau (1984: 227), in *Le péché et la peur*, ofrece una perspectiva de la difusión de esta obra de Gerson: «L'Opus tripartitum de J. Gerson —16 éditions au xv siècle— connut un durable succès jusqu'au xviii, les évêques français continuant de recommander sa lecture. Il en parut des traductions en flamand, en suédois, en allemand et en espagnol, notamment à Mexico en 1544. Les oeuvres complètes de Gerson furent elles-mêmes imprimées 10 fois avant 1521». Durante mucho tiempo se le atribuyó a Gerson la autoría del libro emblemático de la «devotio moderna» la *Imitación de Cristo*. En el siglo xvi esta obra era conocida en España como «el gersoncito».

<sup>19</sup> El «Stabat Mater» tuvo una gran difusión en el siglo xiv.

Elas orduian nola zagoen haren a(ri)ma tristia,  
haren ama maitia eta mundu orenen habia!  
pena haetan ekustez bere seme maitia  
eta hiltzen begietan mundu orenen bizia. (I, 120-123)

tos de la Virgen María a los pies de su hijo crucificado) (I, 120-128), toda vez que esto sucedió para que él fuera salvado del pecado. Más adelante se ensalza la potestad de Dios y la justicia divina, y se intercalan pasajes del «Dies Irae»<sup>20</sup> (I, 134-154). Se acaba conminando a los fieles a la penitencia, a no posponer el arrepentimiento, y a no olvidar ni por un momento que hemos de morir y que la muerte llega cuando menos se la espera, y que en ese momento nos jugamos nuestra salvación o condena (I, 155-179). Estos últimos versos intercalan el símil del pastor y las ovejas (Cristo y la Iglesia),<sup>21</sup> símil que volverá a repetirse en la doctrina.

## 1.2. Acerca de algunos pasajes reveladores de la «Doctrina Christiana» de Etxepare

### 1.2.1. Algunos símiles

Además del símil del pastor y las ovejas, auténtico *topoi* del imaginario cristiano, aparece en esta doctrina cristiana un segundo símil casi tan popular como aquél. Me refiero al símil del siervo y su señor (I, 5-12). En la explicación del cuarto mandamiento acerca del amor terrenal, la cartilla (XI) (1558) nos ofrece este símil: «Que el tratamiento que él hiziere / con su criado / ésse espere / que le hará a él su amo». Pertenece

---

[¿Ay, cuál se encontraba entonces su triste madre, / su querida madre y sostén del mundo! / al ver en tales penas a su amado hijo / y muriendo ente sus ojos la vida del mundo entero].

Biotzian diraustazu gertuz, ama eztia,  
zure orduko doloriak eta bihotz zauriak:  
begiez nola zenakusan zure iabe handia  
orotarik lariola odol preziatuia;  
hek nigatik ziradela ari nuzu khonduia. (I, 124-128)

[En el corazón llevo realmente grabado, dulce madre, / el dolor que entonces llagó vuestro corazón: / ¿cómo visteis con los ojos a vuestro gran dueño / derramando por todas partes su preciosa sangre; / me hago cargo que todo ello fue por mí].

<sup>20</sup> Son versos que se inspiran en el Juicio Final y en el «Dies Irae»:  
Ordu hartan afer date hari apelatzia,  
hark chori eztemaio oren baten ephia,  
ezetare estimatzen xipia ez handia;  
batbederak egarriko orduian bere haxia. (I, 147-150)

[En aquella hora será inútil apelar, / a nadie dará el plazo de una hora, / ni tendrá en cuenta si uno es grande o pequeño; / cada cual llevará entonces su propia carga].

Orduian zer eginen dut, gaixo bekhataria?  
Arartekoak faltaturen, kontra iuie handia;  
abokatzen eztakike ehork haren gortian,  
ogen oro publikoki agerturen orduian. (I, 151-154)

[¿Qué haré entonces yo, gran pecador? / Faltarán mediadores, el gran juez estará en contra; / nadie sabrá abogar en su tribunal, / todo pecado se hará entonces público].

<sup>21</sup> La parábola del Buen Pastor se recoge en Lc. 15, 1-7. La oveja perdida representa a cada alma pecadora, en busca de la cual parte Jesús, el Buen Pastor, y le ofrece la oportunidad de reintegrarlo al rebaño, que es la Iglesia. En la oración del «Juicio Final» (I, 403), una vez más el pecador se compara con la ciega oveja extraviada, engañada siempre por el mundo y la carne («eta bethi erratuia, nola ardi itsuia, / mundu hunek, haragiak, bethi enganatuia»).

a *la Doctrina cristiana que se canta*, de Juan de Ávila: «(...) Los moços a los amos / sírvanles como a padres / (...) Y el amo / (...) que sea templado / en el castigar». También el sinodal de Osma de 1584 lo recoge: «Los amos a sus criados como a hijos de Dios: y los criados a sus amos como quien sirve a Dios en ellos» (Resines 1997: 122). Dicha explicación abarca los versos 5-12 de la «Doctrina Christiana» de Etxepare.

Está también el símil bíblico del trigo y la semilla (I, 13-16), según el cual, cada uno recoge según lo sembrado, y se recomienda al cristiano hacer provisión y no dejar todo para el último día.

El comer y el vestir (I, 78-82) —«calzar» y «yantar» para el predicador medieval— temporal y espiritual. En la homilía el predicador alienta al cristiano a que cuide la salud de su alma como se cuida de comer y vestir todos los días.<sup>22</sup> O así como se lava la camisa<sup>23</sup> («atorra nola arim'ere aste oroz garbitu») (I, 100), se limpia el alma (mediante la confesión y la comunión). Tanto en el caso de los pastores y las ovejas, como en los del trigo y la semilla y el criado y su señor, Etxepare se nutre de situaciones cotidianas y cercanas a la vida de sus fieles.

### 1.2.2. *Contemptus mundi o el desprecio del mundo*

Es común en la doctrina cristiana de la época y la predicación homilética de la Baja Edad Media entonar el «vanitas vanitatis» del maestro del Eclesiastés para recomendar al cristiano el desapego de las riquezas del mundo. De ahí que Etxepare deplora que «nola gauden mundu huneki hain borthizki iosirik, / hanbat jende dakuskula hunek enganaturik; / oranokoak igorri'tu oro buluzkorrik» (I, 88-90) [Viendo cómo estamos tan fuertemente atados a este mundo, / viendo tanta gente engañada por éste; / a todos hasta ahora les despachó él desnudos].

En efecto, de poco le van a valer al cristiano los bienes que ha atesorado en este mundo, puesto que:

Person'oro hil denian hirur zathi egiten:  
gorputzori usteltzera lur hotzian egoizten,  
unharzuna ahaidiek bertan dute partitzen,<sup>24</sup>

<sup>22</sup> «Alguno de vos dize: «La Quaresma viene (tiempo de penitencia proverbial), en la Quaresma me confesaré», e yo li digo: «¿por qué non oy?» (...) Varones, unas calças non queremos malas, e nuestra vida, ¿por qué la queremos mala? Una yantar non queremos mala, e la vida que siempre avemos de bivir, ¿por qué la queremos mala? Convertamos nos, señores, e repindamos nos del mal, que aquel que bien se repindiere avrá el regno spiritual». Cito de Beatriz Marcotegui (2009: 205).

El mismo símil figura en uno de los sermones de San Vicente Ferrer: «E agora, buena gente, non han (los) homes otro coyddado sinon de çenar e dar de comer al cuerpo muchas vegadas al día, faziendo un poco de oración de mañana e otra poca a la noche (...) Quando yo me visto e me calço (...) faziendo esto de mañana, daredes de yantar a le ánima», in Cátedra (1994: 287-288).

<sup>23</sup> En uno de sus sermones San Vicente Ferrer utiliza el mismo símil: «Ved, buena gente, una camisa que se non llava en una semana se ensuzia; e lugo como tenedes suzia la camisa, lugo la fazedes lavar. Pues si la camisa lavades cada semana, si más non, de mes a mes deveríades de lavar la ánima con lágrimas e con gemidos de penitencia e recibir los sacramentos de santa Yglesia», in Pedro M.<sup>a</sup> Cátedra (1994: 279).

<sup>24</sup> Alfonso Martínez de Toledo (s. xv) hace idéntico reparto que nuestro poeta: «Así lo traen engañado el mundo e el diablo, por donde muere mala muerte e lieva el cuerpo la tierra e los gusanos, e la ánima los diablos, e las riquezas los parientes...», in *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, Madrid, Cátedra, p. 273.

arima gaixoa dabilela norat ahal dagien;  
hain biaje bortitzian compainia faltatzen.<sup>25</sup> (I, 92-96)

[Toda persona al morir se parte en tres porciones: / el cuerpo es echado en la fría tierra a que se pudra, / los bienes se reparten pronto entre los parientes, / mientras la pobre alma va incierta a donde puede; / faltándole compañía en tan terrible viaje].

Como nos advierten los versos 101-104, el negocio de esta vida se reduce a obrar bien o mal, y las alternativas no son sino el paraíso o la condenación. (Ver nota n.º 34).

### 1.2.3. «Armas contra la muerte»

«Armas contra la muerte» reúne una serie de recomendaciones o «armas» que el cristiano ha de cultivar para asegurar su salvación. Estas tres «verdades» que nos propone Etxepare son deudoras de las tres verdades que Jean Gerson publicó en su pequeño tratado «Le miroir de l'âme» para gente sencilla.

Etxepare	Jean Gerson
<p><i>Lehen Egia</i></p> <p>O iaun hona, aitortzen dut bekhatore nizala eta gaizki egitiaz ogen handi dudala; nik baitzitut ofensatu bide eztudan bezala, dolu dizit eta damu zure kontra eginaz. (I, 184-187)</p> <p><i>Primera verdad</i></p> <p>[Oh Señor bueno, confieso ser pecador / y que soy muy culpable al obrar el mal; / ya que os he ofendido contra mi deber, / me pesa y arrepiento de haber obrado contra vos].</p>	<p><i>La premiere verité</i></p> <p>Sire, j'ay peché ainsi eta ainsi contre vostre bonté; je m'en repent et m'en desplait pour ce que vous estes digne d'estre amé et honoré, et que vous m'aues commande le contraire.</p>
<p><i>Bigarren Egia</i></p> <p>O iaun hona, gogo dizit oren present honetan goardatzeko bekhaturik bizi nizan artian; othoi, iauna, zuk idazu indar eta grazia gogo honetan irauteko neure bizi guzian. (I, 188-191)</p> <p><i>Segunda verdad</i></p> <p>[Oh Señor bueno, me propongo en este momento / guardarme de pecado mientras viva; / os ruego me deis, Señor, fuerza y Gracias / para perseverar en este propósito toda mi vida].</p>	<p><i>La seconde verité</i></p> <p>Sire, j'ay bon propos et bon desir moyennant vostre ayde, de me garder doresenauant de rencheoir en peché et mettray peyne a oster et fuir les occasions de pechier.</p>

Para Fray Juan de Zumárraga, «bastar debía la tierra para el cuerpo, que es terrón de tierra y costal de gusanos», in «Regla Cristiana breve», *op. cit.*, p. 99. La imaginaria típica del infierno está animada por el gusano y el fuego que devora eternamente el cuerpo pecador. Así en las doctrinas como en los sermonarios: «quando la mesquina carne muere e es metida en tierra ¿qué es otra cosa sinon cevo de gusanos?» (Marcotegui, *op. cit.*, p. 237).

<sup>25</sup> Como indica Beatriz Marcotegui: «Este mismo discurso en torno a la caducidad de la vida terrena se encontraba presente en los testamentos de los siglos XIV y XV, que insistían frecuentemente en la *humana fragilitas mortis*» (2009: 237).

*Heren Egia*

O iaun hona, gogo dizit garizuma denian  
egiazki egiteko neure konfesionia,  
baietare konplitzeko didan penitentzia;  
otthoi, iauna, zuk konfirma ene borondatia.  
(I, 192-195)

*Tercera verdad*

[Oh Señor bueno, me propongo al llegar la cuaresma / hacer una confesión sincera / y cumplir además la penitencia que se moviere; / confirmad, Vos, Señor, mi voluntad].

*La tierce verité*

Sire, j'ay bonne volenté de moy confesser entierement en temps et en lieu selon le commandemens de vous et de vostre eglise» (...) (Quant vient a confesser, c'est assavoir au mains une foys l'an a pasques, ou quant ou se sent en perilh de mort et...)

Siguiendo con la «Tercera verdad» de las «Armas contra la muerte» damos con unos versos que han servido para reforzar la hipótesis de una posible influencia de las enseñanzas erasmianas en Etxepare. Sin embargo, dichos versos, cargados de contenido polémico al albur del cisma protestante, siguen al pie de la letra las consignas de Jean Gerson:

Etxepare	Jean Gerson
<p>Apezek ez apezpikuk ezetare aita sainduk absolbatzen halakoaren ezein bothererik eztu; Iangoikua bethiere bihotzera so diagozu, guhaurk bano segurago gure gogua diakutsu; gogua gabe hura baitan hitzak oro afer tuzu. (I, 200-204)</p>	<p>saichent tels qu'il n'est prelat neiz meisme le pape qui les puisse ou doye absouldre. Combien- que a tels gens on donne conseil que par eulx et par aultruy fassent tousiours les biens que ilz po- rront affin que Dieu esmeue leur cuer a bien et les conuertisse.</p>

[Ni sacerdote ni obispo ni papa alguno / puede absolver a uno así; / Dios siempre mira al corazón, / ve nuestra alma mejor que nosotros mismos; / las palabras, sin el alma, son ante Él todas vanas].

Los versos que quedan en medio de las dos estrofas últimas que acabamos de consignar bajo el epígrafe «Tercera verdad» no constituyen sino una inversión de lo que Gerson escribe entre ambas estrofas:

Etxepare	Jean Gerson
<p>Eta hoiek egiazki ehork hala ezpaditu, albailiaki duda gabe ezin dateiela salbu bere bekhatuiak oro baditu ere konfesatu; eta hala zinhets beza nahi eztenak enganatu. (I, 196-199)</p>	<p>Totes les foys en quelconques lieu le pecheur dist a Dieu ces trois verités, et en pure conscience sans mentir, sache de certain que il est en estat de grace et de salut, et eust fait tous les pechés du monde, et sont ses oeuvres valables a la vie perdurable.</p>

[Y si alguno no ha practicado de veras estas tres cosas, / sepa que sin duda no puede salvarse, / aunque haya confesado todos sus pecados; / y créalo así el que no quiera engañarse].

Si comparamos ambos textos, destaca el de Etxepare por su mayor rigor con los pecadores, frente a un Gerson más proclive al perdón. No en vano fue Gerson, según Jean Delumeau (1992: 99), representante conspicuo de la teología moral de tradición benévola.

Las dos últimas estrofas que figuran bajo el epígrafe «Tercera verdad» no son sino estrofas de transición al apartado de los «Diez mandamientos». La primera de ellas ha sido comentada anteriormente. Acerca de la segunda, no hay mucho que añadir, toda vez que se trata de versos absolutamente corrientes en cualquier doctrina cristiana.<sup>26</sup> Y los tres últimos versos de la estrofa hacen clara referencia al apartado de los mandamientos.<sup>27</sup> Es más, incluso diría que están desubicados, ya que no es infrecuente hallar semejante mensaje como síntesis cristianísima de los mandamientos: «Amar a Dios sobre todas las cosas y amar al prójimo como a tí mismo».

Berzer egin eztazala nahi ez ukeiena,  
ezetare falta ere hiaurk nahi duiana; (I, 211-212)

[No hagas a otros lo que para ti no lo quieres, / ni dejes de hacer lo que para ti quisieses].

Era frecuente este tipo de fórmulas para cerrar el apartado de los diez mandamientos. O esta otra fórmula de cierre, esta vez de Santo Tomás de Aquino (1978: 289): «Éstas son las diez palabras de las que dice el Señor: “Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos”» (Mt 19, 17).

### 1.3. El «Juicio General»

El «Juicio General» de Etxepare se inserta de lleno en la tradición escatológica de la que tanto provecho extrajeron los predicadores durante siglos de catequesis. Tanto por la espectacularidad de sus imágenes, como por las evocaciones apocalípticas, el juicio final ha sido un tema muy recurrido para los predicadores de todos los tiempos. Está claro que siempre se trató de que sus imágenes y mensajes impresionaran e impactaran al cristiano. No es extraño que la religiosidad popular, la gente humilde y sencilla depositaria de semejante imaginario, guardara un recuerdo más vívido de estas imágenes que de las enseñanzas más corrientes del Evangelio. Dicho repertorio contaba además con el apoyo visual de los capiteles de algunas iglesias, que contribuían al adoctrinamiento de la gente analfabeta.

<sup>26</sup> Donde Etxepare dice: «Honekila albaiteza bethi ere konbersa, / gaixtoeki ezin aite gaizki bezi probetxa;» (I, 209-210) [Trata siempre con buenos, / que con malos no puedes sacar sino mal provecho], Fray Juan de Zumárraga dice: «Y para esto, finalmente, te doy este consejo. Que doquiera que tú hallares tan buenas personas, que en su vida y conversación sean un traslado de Jesucristo, con aquellos tales te juntas. Y cuando así no sintieres hombres, cuya conversación te haga mejor y sea para tu aprovechamiento, el remedio es apartarte de sus comunicaciones lo mejor que pudieres...», *Regla cristiana breve*, *op. cit.*, p. 177.

<sup>27</sup> A principios del siglo xiv el catecismo de Gonzalo Osorio advertía al cristiano de lo siguiente: «Debe saber todo christiano que toda cosa que quisiese que fiziesse otro a el, que aquellas obras faga a su christiano (: prójimo), et por esto puede cumplir todas las obras de la fee, se lo bien guardar; et faziendo estas cosas sobredichas, puede ser todo christiano en carrera de salvación», in Resines (1997: 82). No se dice otra cosa en la *Doctrina cristiana del ermitaño y el niño* (1546) de Andrés Flórez: «... y se encierra en amar a tu prójimo. Como a ti mismo. De lo que no quieres para tí, no quieras para otro: y lo que quieras para tí (siendo cosa honesta) quieras para otro», in la ed. facs. de Pedro M. Cátedra (1997). Esta última recomendación recoge el mensaje que Etxepare transmite como clausura a la enunciación escueta de los diez Mandamientos: «Manamenduak hoiek dira, lanگوikuak emanik; / hok begira ditzagula, salba giten hegatik» (I, 224-225) [És-son los mandamientos dados por Dios; / guardémoslos, a fin de que por ellas nos salvemos].

El «Juicio General» de Etxepare se hace eco de tradiciones que estaban muy presentes en el repertorio espiritual de la época. El Apocalipsis de San Juan convocando con sus trompetas a juicio en medio del cataclismo; la de Joel convocando con su luna sangrante a todos los vivos y muertos al valle de Josafat; «El Juicio Final» de San Mateo, donde el pecador ha de rendir cuentas de su comportamiento ante el pobre, el enfermo, el hambriento, etc.; el poema «Dies Irae», donde el pecador se presenta a sí mismo como acusado que comparece ante el juez; las «Danzas de la muerte» con su corolario *Ubi sunt?* o la tradición homilética de predicadores como San Vicente Ferrer, el predicador apocalíptico por excelencia. Todas estas resonancias se dejan oír en el poema.

La tercera estrofa del poema nos informa de que todo el mundo ha sido convocado en el valle de Josafat: «jende oro bat dakion Iosafaten bildurik;» (I, 236) [Toda gente se presente ante Él, reunida en Josafat]. Dicha referencia popularísima, que ha alcanzado rango de frase proverbial («hasta el día de Josafat»), pertenece al Apocalipsis de Joel (II, 4, 2), como también procede de él una de las señales fatídicas que anunciaría el día del Juicio: la luna sangrante («El sol se cambiará en tinieblas y la luna en sangre») (II, 3, 4). No obstante, en algún sermón de San Vicente Ferrer, concretamente en el que lleva por título «Meditación sobre el Juicio Final», no es sólo la luna la que sangra, también lo hace el sol. Y así es como recoge Etxepare esta tradición, en cuyo poema sangran la luna y el sol: «iguzkia, ilhargia odoletan etzinik» (I, 309) [El sol y la luna yacerán en sangre]. Pero no acaba aquí la cosa. En la siguiente estrofa, se dice: «zuhamuek dakartela odolezko izerdi;» (I, 313) [Sudor de sangre despedirán los árboles]. Esta imagen es deudora de los versos siguientes de Gonzalo de Berceo,<sup>28</sup> que pertenecen al poema «De los signos que aparecerán ante el Juicio final»:

El quinto de los signos será de grand pavura:  
de yervas, e de árboles e de toda verdura,  
como diz Sant Jerónimo, manará sangre pura:  
los que no lo veyares serán de grand ventura. (p. 1045)

Al igual que en Etxepare, los peces del mar de Berceo saltan desquiciados:

Etxepare	Gonzalo de Berceo
itxasoa samurturik goiti eta beheiti, hango arrainak iziturik ebiliren ialgirik. (I, 310-311)	andarán los pescados todos sobre la mar metiendo grandes voces, non pudiendo quedar. (p. 1045)

[La mar se revolverá airada a lo alto y a lo bajo, / sus peces se verán salidas fuera de espanto].

<sup>28</sup> *Obra completa*, Madrid: Espasa-Calpe, 1992, p. 1045. Cuando digo que la imagen etxepariana es deudora de la de Berceo (siglo XIII), no pretendo afirmar que Etxepare ha copiado directamente de los versos de Berceo, aunque sí de un repertorio de imágenes vinculadas entre sí en íntima intertextualidad, de la que participan Berceo y Etxepare. Por otro lado, no conviene olvidar que, como indica Joel Sanguieux (1982: 94) en el libro *Berceo y las culturas del siglo XIII*, la sabiduría que se le atribuye a San Jerónimo era de carácter proverbial, como la de San Agustín. Tras la imagen de los árboles sangrantes está Pedro Comestor, en su *Historia schollastica* (1169-1175), que recoge versiones anteriores de Pseudo-Beda y Pedro Damián, ambos del siglo XI. No sería de extrañar que tras la imagen del sol sangrante de San Vicente Ferrer estuviera, una vez más, el libro de Pedro Comestor, que, como advierte Pedro Cátedra (1994: 273), era, sin duda, una de las fuentes de información más respetadas de San Vicente.

Señalaremos por último la función introductoria que juega la estrofa del *Ubi sunt?* (I, 290-292) con su pregunta retórica acerca de la gente célebre, rica o poderosa que la muerte los llevó, respecto de la «Danza de la muerte» (I, 294-301), en la que desfilan los distintos estamentos de la sociedad (los mundanos y los espirituales), desde el más alto y poderoso al de condición más humilde y pobre. No faltarán en esta danza papas, cardenales y prelados, todos ellos obligados también a rendir cuentas ante el Juez.

El «Juicio General» acaba con una larga plegaria dirigida a la Virgen intercesora, abogada y embajadora ante su Hijo.

#### 1.4. A modo de conclusión

Nada hay en la «Doctrina Christiana» de Etxepare que escape a una cosmovisión tradicional del cristianismo. Su repertorio de imágenes hunde sus raíces en un cristianismo tradicional, en el que las imágenes, símiles y mensajes constituyen auténticos *loci* al servicio de doctrinas y predicadores. Se trata de una doctrina dirigida a gente sencilla y humilde. Por lo tanto, al contrario de lo que opinan Aurelia Arcocha y Beñat Oyharçabal, nada de lo visto hasta ahora hace necesaria la apelación a Erasmo para sacar a la luz los mensajes que transitan por los versos de dicha doctrina cristiana. Su referencia, en cambio, plantea serios inconvenientes. La primera de ellas nos lleva a las imágenes escatológicas del Juicio Final, de las que Erasmo era poco entusiasta. No era amigo de evocaciones transidas de espanto ni del trasiego de imágenes espectaculares que servían a los predicadores para impresionar a los fieles. Pero especialmente porque la espiritualidad cristiana de la *Imitatio Christi* de Erasmo, en la que la persona de Jesús se vuelve un modelo cercano para el cristiano y que éste pretende seguir e imitar, se da de bruces con la omnipotencia divina que dimana del Cristo Juez que subraya el Apocalipsis. De ahí que esta figura todopoderosa entre en contradicción con la humanidad de Cristo que venía creciendo a lo largo de la Edad Media. El «Juicio General» de Etxepare, sin embargo, está en sintonía con la religiosidad popular de la época; abunda en el aspecto más divino de Cristo y no insiste en su humanidad como hacen los Evangelios (y siguiendo a éstos, Erasmo). Se echa en falta la figura de Dios Padre recogida en la oración del «Padre nuestro», la oración que condensa lo esencial de la fe cristiana, bajo los atributos de poder, sabiduría y bondad, proclive siempre a despertar en el alma del cristiano sentimientos de filial confianza (Guerrero 1969: 52). Lejos se encuentra el roterdano del imaginario que nutre la religiosidad tradicional que emana de la doctrina de Etxepare. Tanto es así que la descripción del infierno que hace Erasmo en el *Enchiridion* (1504, 1525) resultaría incomprensible para los destinatarios de dicha doctrina:

Y por el contrario, en esta mesma vida el gusano de los malos no muere; antes siendo acá terrenales, por más que disimulen, padecen dentro de su conciencia tormentos infernales, que los podemos llamar así, pues gran parte del tormento que de aquella flama resulta en que era atormentado el rico avariento, de que haze memoria el Evangelio, y de aquellos tormentos de los infiernos de que tantas cosas escribieron los poetas, *es una perpetua congoxa que trabe consigo la mala conciencia que suele venir en compañía de la costumbre de pecar* (la cursiva es mía).

En el comentario a la edición del *Enquiridión*, Dámaso Alonso indica que la implícita negación de la realidad del fuego del infierno era demasiado para que el traductor hubiera osado reproducirla en castellano.<sup>29</sup>

Es verdad que Etxepare no menciona ni una sola vez el purgatorio. Sin embargo, parece que para su propósito no era imprescindible hacerlo. Me explico: en el contexto del «Juicio General», las almas de los convocados a juicio se premian o se condenan. En la tradición escatológica no se contemplan por lo general medias soluciones. A tenor del gusto homilético de algunos pasajes de la doctrina, tampoco parece tan urgente en la doctrina de Etxepare, de carácter eminentemente práctico, en el que se combina la enseñanza de la doctrina con la predicación moral. Contaba más la eficacia del mensaje que los matices doctrinales.<sup>30</sup>

No es menos urgente aquilatar el peso que la figura de la Virgen María alcanza en la «Doctrina Christiana» y en el resto de la obra de Etxepare. No quisiera entrar en disquisiciones doctrinales que nos distrajeran del objetivo principal de este trabajo. Además, como de manera inmejorable dejó escrito un maestro al que le eran familiares estos misterios (me refiero a Juan de Ávila), «doctores tiene la santa madre iglesia». Aunque no está en nuestro ánimo abordar problemas doctrinales, parece ineludible aquella que hace referencia a la intrincada gestación de la doctrina de la Inmaculada Concepción. A la única que San Agustín libra de la mancha ominosa del pecado original es a la Virgen María. Santo Tomás de Aquino, braceando en medio

<sup>29</sup> He aquí el texto original de Erasmo: «...vermis impiorum non moritur et inferos suos jam apud superos patiuntur. Nec alia est flamma, in qua cruciatur dives ille comessator Evangelicus. Nec alia supplicia inferorum, de quibus multa scripsere Poetae, quam perpetua mentis anxietas, quae peccandi consuetudinem comitatur» (*op. cit.*, pp. 376-377).

El tormento del infierno se traduce en angustia para la conciencia. Se podría alegar que en la «Preparación para la muerte» (1534) Erasmo alude al fuego eterno. Dice literalmente: «y la porción predominante de los tormentos es la compañía de los demonios y de las precitas, donde jamás se extinguirán el fuego...», in *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1964, p. 501. Pero habría que decir que Erasmo, según avanza en edad, y siempre bajo sospecha de afinidades con los reformistas, atempera su mensaje hasta darle cabida al mismísimo purgatorio con tal de no romper con la obediencia a la iglesia ortodoxa: «Avivadas sus esperanzas con tal reconstituyente, quédale al terror del purgatorio...», *ibíd.*, p. 527. Eugenio Asensio ayuda a comprender el dilema cuando dice: «Quizá podría decirse que el propio Erasmo, al compás de los años y la demasía de los reformadores, aflojó en su erasmismo» (p. 42). Aun así, el estilo y tono de la *Preparatio ad mortem* (1534) están lejos de lo que el lector encontrará en la doctrina de Etxepare.

<sup>30</sup> Entre la enseñanza y la prédica dominical (en su «Oración dominical»), Etxepare dice:

Bi pundutan diagozu gure gauza guzia:  
hongi egin badazagu segur parabizua,  
bekhatutan hil dadina bertan kondenatua.  
Berze biderik ezin date; hobenari begira. (I, 101-104)

[En dos puntos está todo nuestro negocio: / si obramos bien, el paraíso es seguro / el que muera en pecado será en el acto condenado. / No cabe otra alternativa, préstese atención a lo mejor].

No hay matices, no hay lugar en su doctrina para tratar nada que no sea perentorio y urgente para aquel que todavía está a tiempo de enmendar sus pecados ni para el moribundo que entra en el tránsito de la agonía. Como ya se ha indicado, Etxepare se muestra en estos versos poco condescendiente e inclemente con el pecador. Sin embargo, no escatima una plegaria en favor de los muertos en el cementerio: «hek bezala hil behar duk eta ez iakin orduia; / othoi egik Ieinkoari deien barkameduia» (I, 31-32) [Como ellos has de morir y no sabes la hora; / suplica a Dios les perdone].

del creciente auge de la figura de la Virgen María en el siglo XIII, asegura que María no podía estar libre del pecado original desde su concepción porque nadie puede ser redimido antes de la Redención. Así es como nos resume Marina Warner (1991: 325) los sucesivos pasos en el desarrollo doctrinal del culto mariano:

Los dominicos seguían la línea del Doctor Angélico; pero los franciscanos, cuyo estilo de piedad era menos intelectual y se mantenían más cerca de las corrientes de fondo del sentimiento popular, definieron la Inmaculada Concepción contra los Frailes Negros. Fue Duns Scoto (también franciscano) quien cortó los obstáculos casuísticos con gran destreza (...). Sugirió que la Virgen había sido preservada del pecado desde el momento de su concepción hasta la Redención en la Cruz, cuando ella, al igual que toda la raza humana, había sido salvada.

Como no podía ser de otro modo, Erasmo siente poco aprecio por Duns Scoto (como por Santo Tomás de Aquino), toda vez que el mensaje cristiano no estaba para él en las intrincadas especulaciones de los teólogos, sino en los Evangelios. Y la revolución que inició Lorenzo Valla al someter el Nuevo Testamento a un análisis filológico igual al de otros textos clásicos culminó en la traducción anotada y crítica del Nuevo Testamento (1516) llevada a cabo por Erasmo.<sup>31</sup> Para esta élite de filólogos y humanistas, la única fuente cristiana autorizada era la Biblia, para el caso que nos ocupa, los Evangelios. Y muchas de las creencias que sustentaba la religiosidad popular no resistían una lectura crítica contrastada. No por ello decayó la devoción mariana, un culto creciente desde la Edad Media al Renacimiento entre gente sencilla y humilde, que puso su devoción a la par de su propio hijo, si no antes que él. Erasmo condena las deformaciones abusivas de índole sentimental que perviven en la religiosidad popular y desaprueba a los pastores, predicadores y teólogos que la alienan. Recuerda que el único salvador es Jesús: «Nuestra salvación depende de Cristo y la propia Virgen le debe la suya» (Halkin 1995: 334). Cita irreverentemente la «Salve Regina» a cuenta de los naufragos que imploran a la estrella del mar, reina del cielo, dueña del mundo y puerto de salvación. En Erasmo, que sigue en esto como en otras tantas cosas a San Pablo, hay poco lugar para la abogada de las almas descarriadas. Dirá que «Cristo es el áncora de nuestra salvación, María no lo es».<sup>32</sup>

La «Doctrina Christiana» de Etxepare y su poesía religiosa cultivan una intensa devoción mariana que, a buen seguro, hubiera encendido las alarmas de Erasmo cuando dice:

Ave Maria, anderia grazia oroz bethia,  
Ieinkoaren ama birjen berak ordenatuia,  
zeru eta lur orenen erregina dignia,  
bekhatoren adbokata eta konfortaria! (I, 389-392)

---

<sup>31</sup> Así describe Francisco Rico este acontecimiento: «Es bien sabido, por ejemplo, que el holandés descubrió en 1504 y publicó en 1505 la larga serie de *adnotaciones* que Valla había compilado con vistas a corregir a la luz de los originales griegos la versión latina del Nuevo Testamento contenida en la Vulgata. De ahí recibió infinidad de lecciones de método filológico y orientación espiritual que fructificaron en una primera edición del *Novum Instrumentum* (1516, 1523), acompañada de su propia traducción al latín y de un conjunto de apostillas y comentarios tan deslumbrantes por las perspicacia de la crítica textual como por la limpidez con que se aplicaron a rescatar el mensaje primigenio de Cristo» (1993: 126-127).

<sup>32</sup> Los teólogos españoles le acusarán de burlarse de la Santa Virgen, de condenar a los santos y mantener opiniones impías sobre la Trinidad, *ibidem*, p. 349.

[Salve, María, Señora llena de todas las gracias, / destinada por Dios para ser Virgen Madre del Dios mismo, / digna reina de todo el cielo y de la tierra, / ¡abogada y socorro de los pecadores!].

Tras esa transposición del «Ave María» en la oración del «Juicio General», afirma sin ambages que nunca fue manchada por pecado («egundano bekhatutan makulatu gabia») (I, 407).

El poema «Amorosen gaztiguya» repite el mismo mensaje:

zu, anderia, ama zira birjinarik leinkoaren  
eta geroz erregina zeru eta lurraren. (I, 106-107)

[Vos, Señora, siendo Virgen, sois madre de Dios, / y desde entonces Reina de cielo y tierra].

«Amorosen gaztiguya» (Desengaño de amantes) no es sino una explosión de fervor hacia la Virgen como madre de Cristo (y madre de Dios) y, por extensión, madre de todo el mundo, sobre todo de los afligidos y descarriados. El mensaje de la «Salve Regina» subyace en todo el poema de Etxepare: «dulce Madre», «Madre de Dios y de todos nosotros», «Madre de Misericordia», a quien el mismo Dios no osó denegarle nada. No obstante, hay en este poema un mensaje que conviene destacar, y es que, por su condición de madre, su hijo no puede negarse a obedecerle:

Mundu orok eztu egin zuk bezanbat hargatik,  
orogatik bano oboro hark ere daidi zugatik;  
bere ama ezin utzi obeditu gaberik;  
othoi, grazia eguiguzu, giren zuienetarik. (II, 116-119)

[Todo el mundo no ha hecho por Él tanto como Vos, / Él a su vez hará por Vos más que todos los demás; / Él no puede menos de obedecer a su madre, / hacednos la gracia de ser de los nuestros].

De este modo,

Nahi duiena hala duke amak semiaganik,  
seme honak anhitz daidi amaren amorekatik; (II, 128-129)

[Una madre obtendrá del hijo cuanto quiera, / mucho puede un hijo por amor a su madre].

Ésta es una fórmula que gozó de amplia difusión entre los predicadores, aunque no siempre se llegara al grado de dramatismo y pintoresquismo que le imprimiera San Vicente Ferrer en sus sermones dedicados al advenimiento del Anticristo,<sup>33</sup> donde la intercesión de la Virgen María aplaza la destrucción final:

<sup>33</sup> «E vieron venir a santa María, su Madre, e echóse a los pies de Ihesú Christo, e dixo: —«Mi Fijo glorioso, vos sofristes cruelmente clavos en las manos vuestras e en los vuestros pies por salvar el mundo, ¿e agora querédeslo destroyr? Mi Fijo glorioso, aved duelo de los pecadores». E Ihesú Christo respondióle: —«Madre mía, ¿non vedes que este mundo me es traydor, negándome mi justicia, e es despreciada? E dexadme, Madre mía». E la Virgem María, abogada de los pecadores, dezía: —«Fijo mío, pues por amor de mí, aunque sean malos, non paredes mientes a ellos, e recuérdesevos, mi Fijo, cómo vos traxe en este mi vientre e cómo vos crié con estas mis tetas». E Ihesú Christo respondióle: —«Madre mía, por amor de vos yo lo faré» en Pedro Cátedra (1996: 567-568).

Orai egiten diraden gaizki handiegatik  
Ieinkoak ondatu zukeien lur guzia engoitik, (II, 136-137)

[Ante las grandes maldades que hoy se cometen, / Dios habría destruido ya la tierra entera].

Al lado de esta explosión de fervor y culto mariano, la presencia de Cristo ocupa en Etxepare un espacio discreto. No así, por ejemplo, en Margarita de Navarra (1492-1549), cuya *Oraison en prose* (1533) transforma la «Salve Regina» en «Salve Rex misericordiae»: «Je te salue, Jésus-Christ, roi de misericorde». «Une transposition poursuivie de bout en bout», en palabras de Lucien Febvre.<sup>34</sup> Para la devota Margarita de Navarra, Jesucristo es el único abogado del Paraíso:

En grande erreur votre coeur on a mis  
De vous dire que autre que Jèsus-Christ  
Soit avocat pour nous en Paradis  
Saint Paul au vrai en a le tout escrit,  
En appelant Jèsus, par mots expres,  
Notre avocat...

Como añade Febvre,

«Le Bon Dieu Sèul. Le Bon Dieu suffit.»<sup>35</sup>

También para Erasmo, a quien Margarita nunca cita, la fe y la caridad son las dos caras del cristianismo, una sin la otra no son nada.<sup>36</sup> En sintonía con el espíritu humanista cristiano más pleno, le sobran en su *Heptaméron* el infierno, las penas eternas, el diablo y el pecado mismo.<sup>37</sup> Tampoco tuvo necesidad de ellos Rabelais (Febvre 1959), en cuyo infierno no existen castigos, ni tormentos materiales, ni llamas eternas, sino diablos bonachones. La obra *De los nombres de Cristo*, de Fray Luis de León, está lejos de los loores y milagros de la Virgen María de Gonzalo de Berceo. En medio se encuentra Etxepare, más inclinado hacia la Virgen que a Cristo. Su doctrina participa de un cristianismo de raigambre tradicional y ortodoxo que concede un excesivo protagonismo a la Virgen María en la economía de la salvación. Los dos primeros símiles de la doctrina (I, 5-16) ilustran a la perfección el tono intelectual de la misma, cuyos destinatarios atienden con sumo interés episodios que están cercanos a su vida cotidiana y no tan sólo sujetos a vivencias espirituales abstractas. El cristiano, como el vasallo, debe servir celosamente a su señor para así merecer su protección y recompensa:

gloriarik ez emanen hongi egin gaberik. (I, 8)

[No nos dará la gloria si no hemos hecho el bien].

<sup>34</sup> *Amour sacré amour profane: Autour de l'Heptaméron*, París, Gallimard, 1944, p. 151.

<sup>35</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>36</sup> «Quand pour l'amour de Dieu souffrirez tout,  
Lors aurez-vous de Foi expérience  
car les vertus que chacun loue moult  
Sont de la Foi la démonstration,  
Dont Charité est la fin et le bout...» en *Miroir de l'âme pécheresse* (Margarita de Navarra), cito de Febvre, *op. cit.*, p. 57.

<sup>37</sup> «L'Enfer, les peines éternelles, le diable, le péché même: jamais Margarite n'en parle dans ses contes», in Febvre, *op. cit.*, p. 330.

Planteamientos como éste alejan irremisiblemente cualquier atisbo luterano de la justificación por la fe. No obstante, Etxepare parece no conformarse con la sola ceremonia del hábito y reclama del cristiano una fe sentida:

gogua gabe hura baitan hitzak oro afer tuzu. (I, 204)

[Las palabras, sin el alma, son ante Él vanas].

## 2. Poesía amatoria

### 2.1. Tránsito a la poesía profana: «Desengaño de amantes» y «Defensa de las mujeres»

Los poemas «Amorosen gaztiguya» (Desengaño de amantes) y «Emazten fabore» (Defensa de mujeres) abren la vía que nos conduce a la poesía amorosa de Etxepare. Se ha hablado ya sobre la dimensión religiosa del primero de los poemas que nos ocupa en este apartado. Sin abandonar el ámbito religioso, conviene prestar atención al sentido que desprenden los versos de Etxepare en la primera parte del poema (II, 1-54), toda vez que se viene a ponderar las ventajas del amor casto y puro a la Virgen respecto del carnal. Como certeramente supo ver Jean Delumeau (1989: 484), la exaltación de la Virgen María tuvo como contrapartida la devaluación de la sexualidad.<sup>38</sup> En virtud de la transferencia del anhelo y del deseo a la figura de la Virgen, se consume una de las aspiraciones más hondas de la Iglesia medieval (y posterior) en su combate a favor de la domesticación y el adoctrinamiento de los fieles. Como sostiene Marina Warner: «La obsesión de que el amor tiene que ser casto para ser digno de tal nombre fue la culminación del control de la Iglesia sobre el colectivo intelectual del cristianismo» (1991: 187).

No conviene olvidar que la idealización de la mujer en la poesía laica (el amor cortés) coincide con el desarrollo de la devoción y el culto a la Virgen María. De este modo resume Warner dicha evolución:

...el culto a la Virgen es tradicionalmente visto como causa y efecto del amor cortesano. Tal pensamiento es una cruda amalgama de dos corrientes sociales independientes y dispares. Las dos corrientes se reconciliaron en el siglo XIII por medio de una de las maniobras intelectuales de mayor éxito de la Iglesia, por la cual la alegría pagana de los trovadores y sus herederos fue transformada en la búsqueda típicamente cristiana del otro mundo a través de la negación de los placeres en éste (íbid.).

En fin, que el amor temporal (cortés) es breve, no dura sino lo que la vida, y que merece la pena estar a bien con la otra «corte», la celestial, que es para siempre: «heben labur bizia da, iagoitiko berzia» (II, 23). [La vida de acá es breve, para siempre la otra].

---

<sup>38</sup> Con estas otras palabras lo hace el *Arcipreste de Talavera o Corbacho*: «Por ende, comienço a declarar lo primero: cómo solo el amor a Dios verdadero es devido, e a ninguno otro non» (íbid., *op. cit.*, p. 65).

Lo que queda meridianamente claro es que la Iglesia predica la castidad frente al siempre vano<sup>39</sup> y pecaminoso amor carnal.<sup>40</sup> A duras penas se aceptarán las relaciones sexuales en el matrimonio, sólo a condición de procrear y por el respeto debido al cónyuge, el *debitum coniugale*. Existe en el siglo xv un rico repertorio de razones que se esgrimen sobre el tema. Entre las razones más recurridas por los adversarios del amor profano, encontramos ésta que saca a relucir Etxepare:

Amorosek badagite behin bere nahia,  
handiago jiten zaie berze nahikaria;  
ezi ukhen behin ere bere konplimendua;<sup>41</sup>  
bethi peitu deramate bere mende guzia.  
Emazte eta gizon orok, har amore Maria  
eta orori baitikegu berak konplimendua. (II, 45-50)

[Si los amantes han satisfecho una vez su gusto, / otro deseo les brota con más fuerza; / nunca pueden lograr satisfacción plena; / pasan siempre faltos la vida entera. / Mujeres y hombres todos, tomad por amantes a María / y ella sola nos dará a todos plena hartura].

Claro que la Virgen María atesora virtudes que disuaden de cualquier otro deseo que no fuera puro y casto.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> «Amoriak bano dira harzaz berze guziak; / behar handien denian faltaturen berziak; / uste bano lehen gira hiltzen bekhatoriak,» (II, 28-31) [Todos los amantes son vanos, si no es Ella; / los otros nos faltarán cuando más los necesitemos; / los pecadores moriremos antes de lo que se piensa].

También Alfonso Martínez de Toledo, en el *Arcipreste de Talavera* (siglo xv), arremete contra el «loco e vano amor» (*op. cit.*, p. 201): «Ay del triste desaventurado que por querer seguir el apetito de su voluntad, que brevemente pasa, quiere perder aquella gloria perdurable del paraíso, que para siempre durará!» (Ibíd., p. 63).

<sup>40</sup> Así discurre sobre el tema San Vicente Ferrer en uno de sus sermones: «E parad bien mientes, buena gente, que cada uno se deve guardar que por aquella parte vergoñosa del su cuerpo non tome plazer, pues tanto mal sale della, salvo por matrimonio legitimo e bueno. Ca marido e mugier pueden usar de su buen matrimonio guardando la orden que Dios ha ordenado. Mas en otra manera qualquier persona, omne o mugier, non deve por aquella partida tomar plazer consigo, nin con otra criatura alguna, ca por allí sale la condenpnación. Ca por este peccado se dapñan muchas personas en el infierno», in Pedro M.<sup>a</sup> Cátedra (1996: 468). El Arcipreste de Talavera sostiene que «matrimonio, usasen de tal aucto en acrecentamiento del mundo» (p. 67). Y algo más adelante: «Pues, amigo, si en el matrimonio por Dios hordenado non te puedes apartar del pecado, ¡quanto más debe ser pecado fuera de matrimonio, non ay sinón contra comisión de Dios e su mandamiento!» (p. 85). El Marqués de Santillana mantiene un punto de vista parejo: «Solo por augmentaçion / De humanitat, / Vé contra virginidat / Con discrepcion».

<sup>41</sup> Con estas palabras de sermón resuelve la cuestión San Vicente Ferrer: «Item, el plazer de la carne ¿qué es, que non dura tanto como de aquí allí? E andan los mesquinos de los omes rrviosos por ello como si fuesse algúnd bien (...) Bien assí es el que está en la suziedad e fiebre de la luxuria, que non es si non fiebre o calentura que está metida en los huesos, que si lo comiença a tastar, luego dize que quiere más e nunca es farto», in Pedro M.<sup>a</sup> Cátedra (1996: 319).

<sup>42</sup> Así razona Fray Martín de Córdoba († 1476) en *Jardín de nobles doncellas* (hacia 1470) sobre este motivo: «Ca las malas son ballestas de Cupido, que es dios de amor, y tiran saetas de furtibles ojadas y de blandas palabras para herir los corazones de los varones y arrendarlos. Los santos y buenos son ballestas de la Virgen María, que como ella fue muy hermosa, pero cuando alguno la miraba por corrupto y mal deseo que toviere, en mirándola luego se le apagaba el mal deseo y le venía casta y limpia voluntad», in *Jardín de nobles doncellas*, Fray Martín de Córdoba, A critical Edition and Study, ed. de Harriet Goldberg, Chapel Hill, North Carolina, Studies in the Romance Languages and Literature, 1974, pp. 153-157.

Andre honak ukhen dizi ederretan grazia  
 ehork hura gaixteriaz ezin lezan inbia,  
 bana bistaz hiltzen zuien nahikari satsuia;  
 figuraren ekhustiaz dakikezu egia. (II, 51-54)

[La santa Señora ha tenido entre las hermosas la gracia / de que nadie la desee con malicia, / sino que con la simple vista extinguía el mal deseo; / con ver su imagen experimentará esta verdad].

En la tercera estrofa del poema (II, 11-14) se aventuran algunos tópicos que, como se verá al abordar el tema de la «Querella de las mujeres», han sido muy manoseados por los detractores de las mujeres (la naturaleza mudable de las mujeres, falta de lealtad, el embaucamiento con blandas palabras o por joyas), aunque quede suficientemente claro que en su «Desengaño de amantes» Etxepare se refiere a los amantes de ambos sexos, a quienes invita a dirigir su deseo y anhelo a la figura de la Virgen, la única que asegura fidelidad eterna y pureza en el amor. Para el resto, queda el vaticinio de la condena sin paliativos de la cuarta estrofa del poema, moneda común en doctrinas y sermones:

Bekhatuzko amoria bethi date traidore;  
 erioa dauginian egia zogeri date;  
 hartu duten plazer oro orduian iragan date;  
 bekhatuia gelditzen da Nekhatzeko gero ere:  
 anhitz plazer ukhen badu, anhitz behar dolore. (II, 15-19)

[Siempre será traidor el amor pecaminoso; / al llegar la muerte se verá claro la verdad; / entonces habrán pasado todos los placeres que disfrutaron; / queda el pecado para que siga atormentando aún después: / el que mucho gozó mucho habrá de padecer].

### 2.1.1. Querella de las mujeres

El estigma del pecado de Eva pesó sobremanera sobre el medievo y ni siquiera la irrupción espectacular de la Virgen María como contraposición redentora (Eva = Ave) pudo librar al cristianismo de un hondo recelo hacia la mujer. Entre las manifestaciones de ese rechazo (y misoginia) en contra de las mujeres, destaca en el siglo xv el debate entre los detractores y los defensores de la mujer, fenómeno que se conoce como la «querella de las mujeres» y que no cesa hasta bien entrado el siglo xvi. En las letras hispánicas, fue Pedro Torrella,<sup>43</sup> con sus «Coplas de maldecir

<sup>43</sup> Pedro Torrella (en catalán Pere Torroella) nació en Cataluña hacia 1410 y murió hacia 1480. En 1438 lo encontramos en la Corte de Navarra como mayordomo del Príncipe de Viana. A partir de 1445, su vida transcurrirá entre Nápoles, la Corte de Navarra y Cataluña. «Coplas que fizo mossén Pedro Torrella de las calidades e condiciones de las dueñas» es la composición más célebre de Torrella, que desencadenó la respuesta de otros poetas para defender a las mujeres. Como refiere Dutton, Juan Flores, en su *Tractado de Grisiel y Maravella*, hace que unas damas lo atormenten hasta matarlo, para después quemar sus restos. Entre los poetas que contestan a Torrella escribiendo a favor de las mujeres están Antón de Montoro, el Bachiller Alfonso de la Torre, Hernán Mexía (lo hace a favor y en contra), Juan del Encina, Suero de Ribera, Gómez Manrique, Vázquez de Palencia o Juan Flores. Entre los detractores, Torrella, Hernán Mexía y los predicadores franciscanos Iñigo de Mendoza y Ambrosio Montesino. Entre los escritos en prosa que se inspiran en Torrella y Hernán Mexía, se encuentra la obra misógina de

de las mujeres» quien dio inicio a las hostilidades, provocando una gran cantidad de poemas a favor y en contra de las mujeres, hasta el punto de que casi podríamos hablar de un verdadero género poético.

El tercer poema de Etxepare, «En defensa de las mujeres», se inserta plenamente en la «Querella de las mujeres» que nos ocupa, en el que se posiciona con los defensores de las mujeres y vituperera a aquellos que las maldicen. La primera razón que expone en descargo de ellas contiene una enorme dosis de sensatez: «andrek gizoneki bezi hutsik ezin daidite» (III, 6) [Las mujeres no pueden faltar sino con los hombres]. Las cinco estrofas que le siguen (III, 7-26) centran su mensaje en la figura de la mujer como madre:<sup>44</sup>

oro behin haietatik sortzen gira mundura;  
sorthu eta hil ginate, hark haz ezipaginitza;  
heziz gero egun oroz behar haren aiuta. (III, 20-22)

[De ellas nacemos una vez al mundo; / ya nacidos, seríamos muertos de no alimentarnos ella; / ya crecidos, a diario necesitamos su ayuda].

En las dos estrofas que siguen (III, 23-30) a la figura de la madre, le suceden la mujer caritativa y maternal que cuida de vestirnos y alimentarnos y cuida de los enfermos, y la mujer diligente que cuida de la casa. El poeta cifra su estima de la mujer tributándole el más acendrado elogio:<sup>45</sup> «parabizuiian nahi enuke emazterik ezipaliz» (III, 30) [En el paraíso no me gustaría faltaran mujeres].

---

Luis de Lucena, *Repetición de Amores* (escrita hacia finales del siglo xv). Otro libro famoso por su misoginia es el de Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*. La tercera parte del famoso libro de Andrés el Capellán (Capellanus), *De amore (Tratado sobre el amor)* (siglo xii) (Barcelona, Sirimio, 1990), tratado popularísimo hasta bien entrado el siglo xvi y del que podríamos decir lo que del *Roman de la Rose* («donde el arte de amar es toda enclosa»), ejerció una influencia directa sobre el *Arcipreste de Talavera*. A lo largo de todo el *Roman de la Rose* se deja sentir el influjo del libro del Capellán. Tampoco es casualidad que sea *Il Corbacho* (1355), de Boccaccio, una de las fuentes de inspiración de la misoginia en España. Entre los escritos en prosa en defensa de las mujeres destacan *Triunfo de las donas* (1445), de Juan Rodríguez de Padrón, *Tratado en defensa de las virtuosas mujeres* (hacia 1470), de Diego de Valera, *Libro de las virtuosas e claras mujeres* (1446), de Álvaro de Luna, y la *Cárcel de Amor* (1492), de Diego de San Pedro. En Francia sobresalen por un lado Christine de Pisan, cuya obra, *La ciudad de las damas* (1405), fue un referente incuestionable a favor de la mujeres. Por el contrario, la segunda parte del *Roman de la Rose*, poema que gozó de un éxito sin par hasta el siglo xvi, escrita por Jean de Meun, ocuparía el polo antifeminista. Cristina de Pisan escribió «Cartas de la Querella del Roman de la Rose» para reprehender la misoginia de Jean de Meun. También Jean Gerson tomó parte en la contienda con su «Contre le Roman de la Rose». La Querella del *Roman de la Rose* tuvo su prolongación durante el Renacimiento con la «Querelle des femmes».

<sup>44</sup> En el poema que Montoro escribió en contestación a Torrella, dice así: «Si vos oviédades madre, / por el más solemne voto, / no fablárades tan roto...», in B. Dutton y V. Roncero (2004: 334). También Gómez Manrique utiliza el mismo motivo: «Y también considerar / cómo de mujeres viene» (ibídem). En *Triunfo de las donas*, Juan Rodríguez de Padrón expone cincuenta argumentos a favor de las excelencias de las mujeres. «Et si movido por afección, gravemente erravas, que por cuatro naturales razones mayor afección se debe a la mujer que al varón traer. La primera, por ser toda razonable criatura de la muger, es a saber, de la madre, naturalmente más amada...»

<sup>45</sup> Álvaro de Luna concluye su *Defensa de las virtuosas mujeres* con estas palabras: «Asimesmo debemos de amar y honrar a nuestras virtuosas mujeres por la buena y agradable compañía que de ellas recibimos, sin la cual (según dice el Filósofo), no puede ser ninguna cosa agradable en esta vida», in Robert Archer (2001: 302). Para la Edad Media, el filósofo por excelencia fue Aristóteles. También el Arcipreste

Las cuatro estrofas que siguen (III, 31-46) ponderan la virtud y la maldad entre hombres y mujeres. Tras versos «Emaztiak eztut enzun lehen gizona iaukirik» (III, 31) [No he oído que una mujer haya atacado la primera a un hombre], y «Nik ez-tanzut emaztiak bortxaturik gizona» (III, 43) [No oigo que un hombre haya sido forzado por mujer], combate la idea medieval, cuyo antecedente se remonta lejanamente a Aristóteles,<sup>46</sup> de que el deso amoroso es más propio de la mujer que del hombre. Como asegura Pedro M.<sup>a</sup> Cátedra (1989: 166) en su comentario del *Sermón de amor* de Francesc Alegre, en *Amor y pedagogía en la Edad Media*, «en el fondo, se intenta dar un serio fundamento al tópico misógino sobre la ligereza y facilidad natural femeninas. (...) Por ello se defiende primero que en el hombre rige más que en la mujer el apetito concupiscible, a causa de su fortaleza y de su responsabilidad en el engendrar por razones naturales (...) mientras que en la mujer reside exclusivamente el «appetit enamorat». De lo que Alegre concluye que «más disposicio y abtesa té la dona en rebre delits del home que por lo contrari, lo cual cosa ellas ab ficta vergonya escusen», cuya traducción sería que «más disposición y aptitud tiene la mujer para recibir placer del hombre que no al contrario, cosa que ellas excusan con fingida vergüenza».

Frente a este tópico tan extendido, Etxepare asevera que «gizonek utzi balitzate, elaidite faltarik» (III, 2) [Si los hombres las dejaran, ellas no faltarían].

La siguiente estrofa (III, 47) ensalza la condición de la mujer en virtud de su parentesco con la figura de la Virgen:

Ieinkoak emaztea maite mundu oroz gainetik;  
zerutika iaitsi zedin harzaz amatorurik; (III, 47-48)

[Dios mismo ama a una mujer más que a todo en el mundo; / enamorado de una bajó del cielo].

En las siguientes estrofas sube de tono el entusiasmo y el fervor que el poeta siente por las mujeres y en el cenit de su *laudatio* cede al deleite sexual, al que convida a disfrutar su placentera compañía. No ha habido lector de Etxepare al que

---

de Hita apela a la autoridad del filósofo (*De Anima*, libro II, cap. III) para exponer su punto de vista sobre el alma humana: «Como dize Aristóteles, cosa es verdadera / el mundo por dos cosas trabaja: por la primera / por aver mantenêcia; la otra cosa era / por aver juntamiento con fembra placentera», *Libro de buen amor*, v. 71-73. Juan del Encina, que defiende con entusiasmo las cualidades del sexo femenino en sus obras teatrales y poéticas, asevera que: «No hay mujer, según su estado, / la mayor ni la menor, / que no le tenga algún primor / que merezca ser loado; / todas deven ser loadas, / todas son dinas de gloria, / todas sean acatadas / todas de todos amadas / que amarlas es victoria», in María Estela Maeso Fernández (2008: 4).

<sup>46</sup> Sigo a Pedro M.<sup>a</sup> Cátedra (1989): «El apoyo es del ya entonces difundidísimo «Maldezir de Mujeres» (de Pedro Torrella): «Muger es un animal / que se dize hombre imperfecto, / procreando en el defecto / del buen calor natural». Un siglo antes Boccaccio se servía en su *Il Corbacho* (1355) de la misma idea proveniente de Aristóteles. Ver los versos de Torrellas en Dutton y Roncero (2004: 330), cuyo pie de página da cuenta de la fuente de dicha idea en Aristóteles, *Historia animalium*, X, 4. En el «Razonamiento de Pere Torroella en defensión de las donas contra maldicientes por satisfacción de unas coplas que en decir de aquéllos compuso» dice que «el cuerpo suyo (está) compuetto de aquellos mesmos cuatro humores y cualidades que el de los hombres (...) Salvo que la frior y mollez es más apropiada a las donas y más la rudeza y calor a los hombres» en Robert Archer (2001: 272-273). Véase también María Estela Fernández (2008).

no le hayan sorprendido el realismo crudo (y pornográfico) de las dos últimas estrofas del poema. He utilizado deliberadamente el término «pornográfico», aunque ese lenguaje de Etxepare tuviera otro sentido muy distinto para el lector (o receptor)<sup>47</sup> de los siglos xv y xvi. En la línea de la reflexión de historiadores como Lucien Febvre (1959: 283) o Jacques Le Goff (2003: 36), considero que comporta una manifestación sincrética propia de la época del Renacimiento, donde la configuración mental e intelectual de la época le debe todavía mucho al medievo,<sup>48</sup> con

---

<sup>47</sup> Le sonaría cuando menos chocante a cualquier cristiano del siglo xx oír del confesor estas palabras de Jean Gerson: «Si el pecador quiere mentir o esconderse, a menudo es sorprendido por la mención de cosas que ocurren naturalmente a todo el mundo. Rara vez se le encontrará a la defensiva, o si niega tales hechos, es evidente que pronto callará otros más graves. En cualquier caso, he conocido a muchos que fueron sorprendidos de esa manera. Interrogados, negaban al principio haber experimentado el encendimiento de su miembro viril, el prurito del deseo, una erección cualquiera, la tentación o malos pensamientos respecto a las mujeres. Una vez convictos de mentira, se les preguntaba. «¿Qué hay de vergonzoso en admitirlo? ¿Por qué esa actitud?». Cito de Delumeau (1992: 32).

Tiene razón Lafon cuando dice que Etxepare no es libertino, puesto que lo que desprenden esos versos es una naturalidad desbordante que confunde al lector del siglo xx, educado en el «decoro» y pertrechado de la competencia necesaria para interpretar dichas manifestaciones naturalistas como propias de una literatura subalterna a la que había sido confinada.

<sup>48</sup> Le Goff admitirá que hay cambio de época pero no de civilización: «en ese período ‘medieval’ que, en mi opinión, es también el Renacimiento». Esta visión de la historia no está reñida con la que dibujaba Norbert Elias en ese libro espléndido que es *Proceso de civilización*. Los hombres del siglo xvi vivieron una fase de transición en la que bebieron de ambas vertientes, la medieval y la que empezaba a ser irreversible proceso de civilización. Comienza aquí el autocontrol y el recluimiento de la sexualidad, a la par que se viene incubando ya el sentido del pudor y el de la intimidad (p. 183). Ya a finales del siglo xvi deploraba Montaigne en «Sobre unos versos de Virgilio» los hábitos sociales cambiantes: «¿Qué les ha hecho a los hombres el acto genital, tan natural, tan necesario y tan justo, para no atreverse a hablar de él sin vergüenza y para excluirlo de las conversaciones serias y ordenadas? Pronunciamos con osadía: matar, hurtar, traicionar; y lo otro, ¿sólo nos atreveremos a decirlo entre dientes? Es que cuanto menos proferimos de palabra, más podemos engordar el pensamiento?», *Ensayos III*, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 77-78. Estaba en esto más cerca de Rabelais que de la gravedad de Descartes. No es pues de extrañar la reacción de Oihenart ante la naturalidad desbordante de Etxepare. El término «Edad Media» fue utilizado por primera vez por Petrarca y luego le siguieron otros humanistas italianos. Dicha acuñación fue relevada por la Ilustración. «Humanismo», expresión literaria y moral del Renacimiento, es, sin embargo, un término que se acuñó en el siglo xix y que le confirió elementos privativos de su época. No obstante, habría que tomar en serio la advertencia que lanzó Lucien Febvre en contra de las generalizaciones facilonas: «Hablar, como hacen a veces, del ‘hombre medieval’ o del ‘francés del siglo xvi’ como si no hubiera importantes diferencias en las actitudes de los habitantes de Francia en ese período —hombres y mujeres, ricos y pobres, analfabetos y cultos, etc.— es engañoso», Peter Burke (2000: 217). Quizás las distintas opiniones acerca de la contemporaneidad de Etxepare que se han vertido últimamente en la crítica vasca pecan de lo mismo. Nadie duda de que Etxepare fue un autor de finales del siglo xv y primera mitad del xvi. Su libro, por lo que sabemos hasta ahora, se publicó en 1545. Se conocen además algunas, la verdad pocas, noticias de su vida. Por lo tanto, hasta ahí todos de acuerdo. Otra cosa distinta es la que se refiere a la forma y contenido de su poesía, a su estilo e intención. Y es ahí donde surgen las desavenencias. Puesto que, en efecto, no todos los poetas de la primera mitad del siglo xv pertenecían a una misma corriente literaria. De ahí que se planteen hipótesis distintas acerca de su obra, desde la que reclama su ascendencia medievalizante a los que la quieren contemporánea de las corrientes poéticas de su tiempo. Por lo cual, afirmar que Etxepare fue un poeta de su tiempo no es decir nada, porque en su tiempo había poetas de muy diversa índole. Ni Marot es Ronsard, ni Castellejo es Garcilaso, y todos ellos coinciden en vida. Aunque bien es verdad que también tienen elementos en común. Como los tiene Garcilaso con los poetas del cancionero (Rico 1978: 337). Me consta que Etxepare no estaba a la vanguardia de la poesía más afín con el legado humanista y renacentista que se filtra desde Italia. Sen-

un sentido desbordante de realismo y la confusión entre la racionalidad (junto a la lógica científica, que en breve cobraría una relevancia incuestionable), y una cosmovisión naturalista de la vida.

## 2.2. La poesía amatoria de Etxepare

La tradición amatoria de la lírica occidental arranca con la poesía provenzal del siglo XII y continúa ininterrumpidamente hasta los poetas del *Dolce stil nuovo* y el *Roman de la Rose* en el siglo XIII, recalca en Petrarca en el XIV y, bajo su influjo, irradia la poesía del Renacimiento. Brian Dutton y Victoriano Roncero (2004: 13) lo dicen con estas palabras: «Los trovadores provenzales crearon y exportaron el concepto del amor cortés o *fin'amors*, concepto de la lírica amorosa que pervivió evolucionado en la poesía europea hasta finales del siglo XVII».

Es innegable, y así lo han reconocido Aurelia Arcocha y Beñat Oyharçabal (2008), la impronta de esta tradición en la poesía de Etxepare. Algunas de sus poesías beben enteramente de esa tradición, otras lo hacen para esquivar, contravenir o simplemente traicionar sus rigurosas convenciones. Pero su referencia como código de amor siempre está presente y difícilmente se podrían interpretar algunos poemas sin apelar a él. Su presencia abarca desde motivos y estilemas hasta poemas enteros. Así, en «Emazten fabore» (Defensa de las mujeres), que no sigue el desarrollo pautado de los motivos de la poesía cortesana aunque cumple en el libro una función de bis-

---

cillamente porque no se da en Etxepare ninguna confrontación con el mundo clásico. Y claro que, para decirlo todo, dicha confrontación comportaba distintos grados de familiaridad y aclimatación, es decir, distintos niveles de asimilación. Para ilustrar lo que trato de explicar, válganos un ejemplo intermedio, «el quiero y no puedo» del Marqués de Santillana, como lo bautizó en un artículo memorable Francisco Rico (1982: 33): «La tragicomedia de una élite de curiales y nobles deslumbrados por la cultura de moda en Italia, e incapaces de seguirla (o aun comprender de qué iba en realidad) por haberse criado a pechos de una tradición intelectual enteramente distinta» (1982: 33). Pues bien, cuando hablamos de petrarquismo sucede otro tanto. Como ha sugerido Rafael Lapesa (1985: 216), una cosa son los motivos y estilemas que derivan del «común fondo trovadoresco: concepción del amor como servicio, descripción ponderativa de los padecimientos, peticiones de merced, ansia de la muerte, turbación ante la amada, etc. Pero, con todo, es innegable que, ya fuese por evolución espontánea, ya por infiltraciones claras o imperceptibles, se formó en la lírica de Castilla un clima poético afín al petrarquista». Y otra muy distinta la asimilación plena de una sensibilidad filosófico-moral que palpita en los escritos morales y poéticos petrarquescos. Tampoco vino a ayudar la perspectiva histórica positivista que se impuso a partir del siglo XIX. En este sentido, quizás merezca la pena prestarle atención a la distinción que plantea el gran historiador del arte E. H. Gombrich entre período y movimiento aplicados al Renacimiento:

The reason why I stress this quality of stasis in this idea the Renaissance is that gradually, but in a very important way, the notion of the Renaissance got involved with a very different dynamic —the idea of progress—. There is no necessary implication in the idea of the Renaissance of progress as such, but during the Renaissance, when the aim had been to recover the beauty of the ancient style and of ancient art, the debate began or, if you like, the discovery was made, after a time, that in fact one wasn't living in a reborn classical antiquity.

Desde la perspectiva de la Revolución Francesa, el Renacimiento reviste un acusado halo progresista, incluso político, que ha llegado hasta nosotros. Como indica Gombrich, «Renaissance was not so much as (sic) 'Age' as it was a 'movement'. A 'movement' is something that is proclaimed».

Tanto el humanismo como el Renacimiento surgen en Italia y se propagan por la geografía europea, y afecta más a las élites de las ciudades que a la población rural, que vive inmersa en la cultura oral.

gra entre la poesía religiosa y la poesía profana, nos sorprende una imagen que, por su ambigüedad religiosa-amatoria, difícilmente resultaría plausible fuera del repertorio de imágenes de dicha poesía amatoria: «Ieinkoak emaztea maite mundu oroz gai-netik; / zerutika iaitsi zedin harzaz amatorurik; ...»<sup>49</sup> (III, 47-48) [Dios mismo amó a una mujer más que a todo el mundo; / enamorado de una bajó del cielo]. O esta otra que alude a los típicos males de amor: «Nihaur ere ebili niz anhitzetan erhorik, / gaoaz eta egunaz ere hotzik eta berorik: / loa galdu, pena aski,<sup>50</sup> bana ez arimagatik;» (II, 78-80) [Yo mismo me comporté neciamente muchas veces, / soportando día y noche fríos y calores: / pérdida de sueño, muchas molestias, mas no por el alma].

Asimismo, en «Amorez errekeritzia» (Requerimiento de amor) se repite el motivo del mal de amores:

Gizonak duien maitena, baietare hobena,  
bihotzeko pausua du eta bere lo huna.  
Orai lorik ezin daidit, bihotzian ez pausurik;  
haiek biak galdu ditut, amoria, nik zugatik. (IX, 19-22)

[Lo que más el hombre aprecia y es su bien mejor, / es la paz del corazón y un reposo dormir. / Dormir ya no puedo ni tengo paz en el corazón; / ambas cosas las perdí, amada, por causa vuestra].

O este otro verso de «Amoros jelsia» (Amor celoso):

Jende honak, bihotza daut bethi ere nigarrez,  
(...)  
gaoaz lorik ezin daidit haren gogoanbeharrez; (VII, 23-25)

[Buenas gentes, el corazón me llora continuamente, / (...) / por celos de ella, no consigo dormir por la noche].

<sup>49</sup> No es extraño en la poesía cancioneril encontrarse versos en los que el sobrepujamiento de las cualidades de la amada lleva a los poetas a considerarlas tan bellas o tan merecedoras del amor de Dios. En este poema de Álvaro de Luna, la belleza de su amada es tal que el propio Dios se enamora de ella: «Si Dios nuestro salvador / ovieres de tomar amiga, / fuera mi competidor». Cito de Brian Dutton y Victoriano Roncero (2004: 57). Para la noción de sobrepujamiento, véase E. R. Curtius (1974: 235-239).

<sup>50</sup> B. Dutton y V. Roncero (2004) desarrollan el tema del mal de amores en el contexto de los saberes médicos de su época, y aportan la información de un libro de medicina de gran éxito en el otoño de la Edad Media: «...se habla del mal de amores, de cuyos efectos y cura se ocupa, por ejemplo, Bernardo Gordonio en un capítulo que encabeza con el título de 'Amor héreos' (*Lilio de medicina*). El mal de amores era una aflicción del cerebro relacionada con la manía y la melancolía. El enfermo ve a una mujer muy bella y a través de los ojos capta su imagen, que se almacena en el cerebro (...) El hombre se obsesiona con ella y se produce un mal funcionamiento de la virtud racional, que afecta a las funciones normales del cuerpo, por lo que aparecen los síntomas de la enfermedad; así 'pierden el sueño e el comer e el beber e se enmagrece todo su cuerpo, salvo los ojos, e tienen pensamientos escondidos e fondos con suspiros llorosos...» Alfonso Fernández de Madrigal, *El Tostado*, reflexiona sobre el amor bajo los auspicios de Ovidio y Boccaccio en *Diez cuestiones vulgares* (1507): «Es de considerar que los gentiles pusieron a Cupido por dios, e él no es dios, mas es una grande enfermedad so de nuestra carne, mas de nuestra ánima, la qual nós dulcemente creamos, no curando sanar della. No entendieron otra cosa por Cupido todos los que de él fablaron salvo un desseo que en nós nasce de gozar de los carnales deleites con aquellas figuras que en nuestro pensamiento fermosas fueron juzgadas (...) El efecto que se sigue de Cupido, que es amor carnal, ca siempre se sigue de él efecto de quemamiento (...) Si no obedecemos al su movimiento executamos los carnales ayuntamientos sigue creciendo de ardor que consume...» Cito de Pedro M.<sup>a</sup> Cátedra (1989: 60).

Y como único remedio contra los sufrimientos que derivan del amor, se ruega a Dios lo libre de la imagen de la amada que penetró por sus ojos y lo tiene cautivo.

Todo ello se debe a que: «Amoria ezin zenzuz ezin daite goberna» (IV, 33) [No puede el amor ser gobernado por consideración alguna]. El dios del amor (Cupido) es ciego y lanza sus flechas caprichosamente, y como resultado de ello:

Amoria itsu da eta eztazagu zuzena,  
eztu uste berzerik dela, lekot maite duiena;  
suiak bano gaizkiago erra diro gizona;  
itxasoak ez iraungi eratxeki dadina. (IV, 37-40)

[El amor es ciego y no conoce término justo, / no piensa haber otro que aquel a quien ama; / capaz es de abrasar al hombre con más estrago que el fuego; / ni el mar apagaría el fuego por él prendido].

En otro orden de cosas, los versos que cierran el poema «Amorosen disputa» (Disputa de amantes) confirma otro de los tópicos del amor cortés, es decir, el rechazo del matrimonio a favor del amor (adúltero) como modalidades contrapuestas:

ni baitan dukezu adiskide bat;  
balia dikezit senhar gaixto bat. (X, 73-74)

[Tendrás en mí un amigo; / bien puedo valerte por un mal marido].

No es otra la elección de Melibea en *La Celestina* (II, 159), de Fernando de Rojas, cuando afirma que «más vale ser buena amiga que mala casada», en sintonía con la elección de Eloísa (*Los amores de Abelardo y Eloísa*), que en el siglo XII prefería «el amor al matrimonio y la libertad a las cadenas». <sup>51</sup>

La separación de los amantes, la petición de beso, los celos, la imposibilidad de declarar el amor, los encuentros en secreto, la fidelidad, son otros tantos motivos comunes en el repertorio de la poesía amatoria. Podríamos seguir rastreando por los cancioneros del siglo XV y principios del XVI motivos e imágenes que aparecen ya en el *Roman de la Rose* en el siglo XIII, como pudieran ser jardines y espejos o el motivo de la amante que roba el corazón del galán (ed. Cátedra 1987: 56-95), o la poesía inmediatamente anterior a los poetas de la *Pléiade*. Pero creo que con lo dicho es suficiente.

Como afirman A. Arcocha y B. Oyharçabal (2008), hay cinco poemas —«Amorosen sekretuki dena» (El que está enamorado en secreto), «Amorosen partitzia» (Separación de enamorados), «Amoros jelsia» (El enamorado celoso), «Amorez errekeritzia» (Requerimiento de amor) y «Amore gogorraren despita» (Desprecio de la amada cruel)— que se adecuan cómodamente a las pautas comunes del amor cortés. Coincido con ellos cuando reflexionan sobre el carácter e intención de estos poemas de amor: «Los ocho poemas, sobre el amor, siguientes se articulan según diversas situaciones amorosas ficticias que forman parte de la casuística habitual. Su función es a la vez recreativa e ilustrativa de los peligros del amor» (ibídem).

Para acabar, conviene reflexionar sobre la intención didáctica que reviste la poesía amatoria de Etxepare. Se ha mencionado ya la coincidencia que existe entre los

<sup>51</sup> Cito de Otis H. Green (1969: 140).

estudiosos del autor en lo que se refiere al carácter didáctico de su poesía. Claro que, cuando hablamos de los peligros del amor, volvemos al debate secular que la Iglesia cristiana viene manteniendo a favor del matrimonio y en contra de los amores adúlteros y deshonestos. Para nuestro poeta ya se ha abordado suficientemente el tema; está clara su invitación al amor casto y puro de la Virgen y, en su defecto, al matrimonio, como pilares fundamentales de la moralidad cristiana. Otra cosa era todo ese juego cortesano del amor y de la vida, que para los moralistas y predicadores rigurosos no era sino «salsa para pecar», nidios de vicio y pecado. Como afirma Pedro M.<sup>a</sup> Cátedra, «es un hecho puesto de manifiesto hace muchos años que los predicadores plantean la dignidad de la mujer precisamente exaltando su papel en el matrimonio». <sup>52</sup> Y para Etxepare es igual (en «Defensa de las mujeres» y su contrafigura en «Coplas de casados»).

Etxepare utiliza en su poesía amoratoria recursos propios del discurso homilético: el sembrar en campo ajeno (con todo su contenido sexual) y la magra ganancia que obtiene de ello; el uso proverbial del cántaro rodado, tantas veces utilizado como símil, <sup>53</sup> etc. Así, el poema «Amorosen disputa» (Disputa de amantes) se podría leer en su integridad como una transposición del discurso homilético. Tal es así, que la quinta estrofa desarrolla un *loci commun* de la literatura homilética y ascética: posponer para más tarde el propósito de enmienda. Dice así: «Orano, amorea, gazte gituzu, / Ieinkuaz orhitzeko lekhu diguzu;» (X, 15-16) [Aún somos jóvenes, amor, / tiempo tenemos para pensar en Dios]. Se trata, claro está, de un símil utilizado en los sermones para conminar al cristiano a no posponer la enmienda de los pecados. <sup>54</sup>

Etxepare escribe su poesía siguiendo la convención del amor cortés, que dominaba los ambientes más o menos cultos de su época, pero a buen seguro, nunca dudó de que tras la coartada de la cortesía y sus maneras refinadas que iría ilustrando en sus poemas, se escondía un deseo sexual irrefrenable que reclamaba ser satisfecho. No faltan ejemplos elocuentes en la poesía de Etxepare. Al cabo, son los hombres los que con sus palabras arteras y embaucadoras engañan a las mujeres. Etxepare lo tiene

---

<sup>52</sup> Es muy interesante constatar el doble discurso del autor de *Cárcel de amor*, Diego de San Pedro, autor que realiza una apasionada defensa tanto del amor como de las mujeres, donde se defiende que éstas son más sensibles y compasivas que los hombres, más finas, etc. Pues bien, como decía, «también el *Sermón* de Diego de San Pedro —cito de Cátedra (1989: 60)— comporta en este sentido su parodia, desplazando el ortodoxo mensaje matrimonial en beneficio del cortesano ante los mismos destinatarios de esos sermones, las mujeres de la corte» (ibídem). Recojo también aquí la parodia del amor cortés que realiza San Vicente Ferrer en uno de sus sermones: «E esso mismo digo del amorío que ha el omne a la mugier, que es muy falso. Ca dize el ome a la mugier: «-Señora, tanto vos amo que por vos ando penado e vivo con cuidado, ca el mi coraçõn non pienssa sinon en vos, ca nin duermo de noche nin de día fuego por amor de vos». Cito de Cátedra (1994: 462).

<sup>53</sup> Ambos pertenecen al repertorio de refranes y frases proverbiales del repertorio popular: «El que siembra en tierra ajena, hasta la semilla pierde»; «Tanto va el cántaro a la fuente, que al final se rompe» (este último proverbio lo recoge Fernando de Rojas en *La Celestina*).

<sup>54</sup> De este modo lo dice el Arcipreste de Talavera: «Oy, mañana me hemendaré, de tal vicio me quitaré» (ibíd., *op. cit.*, p. 73). Más adelante añade que «Al pagar será el dolor; con alegría e contento se comete, más con tristeza e llorando se purga y se paga» (*op. cit.*, p. 121). Al *Gero* de Axular no le guía otro objetivo que el instar al cristiano a no posponer el arrepentimiento de los pecados, su enmienda y penitencia.

claro: «... gizonek utzi balitzate, elaidite faltarik» (III, 2) [Si los hombres los dejaran, ellas no faltarían]. Vamos, que ellas son más virtuosas que ellos.

Aunque éste sea el tono de poesía que domina su libro, hay un poema que escapa a este esquema. En «Amoros sekretuki dena» (Amante oculto), la dama, dadas su belleza y virtud, ostenta una clara superioridad sobre el amante, de ahí su lejanía e inaccesibilidad. Quizá sea este poema el mejor ejemplo del amor lejano e ideal tan caro a la poesía de procedencia provenzal. En este sentido, bueno sería recordar las palabras del gran medievalista Keith Whinnon (1981: 21):

Según la afortunada locución provenzal, el amante cortesano quiere poseerle a la dama «cor e cors», o sea, el corazón y el cuerpo. Quiere que su amor sea correspondido —no le interesa el amor meretrício— pero también quiere la completa unión física. No conviene que nos olvidemos ni de lo uno ni de lo otro; y si insisto aquí más bien en el erotismo de la poesía cortesana, es porque después de una centuria de comentarios que han subrayado el idealismo del amor cortés, hace muchísima falta algún contrapeso.

Llegados a este punto, habría que hacer memoria de lo que se ha escrito hasta ahora a propósito de la Virgen como amante ideal y a cuyo regazo debiéramos todos acogernos: «Berzek berzerik gogoan eta nik andredona Maria; / andre hona dakigula guzior, othoi, balia» (II, 1-2) [Piensen otros en otros seres y yo en Santa María; / esta buena Señora nos valga a todos].

Pues bien, no veo razón alguna para no creer que esta invitación a acogerse al amor casto y puro de la Virgen no fuera en serio, toda vez que los últimos versos del último de los poemas amorios de Etxepare cierra con los versos siguientes:

Andre faltaz eniz hilen balinba ni lehena;  
 oroz etsi behar dizit, non baitate hobena;  
 heki ezin medra naite, bai gal neure arima;  
 bategatik sarri niro diren oroz arnega. (XII, 53-56)

[No he de morir por falta de mujer, no sea yo el primero; / a todas he de renunciar donde está la mejor; / no podría con ellas prosperar y sí perder el alma; / pronto estoy a renegar de todas por una sola].

Parece que Etxepare cierra su ciclo de poesía amatoria atendiendo a los avisos que lanza el poeta en «Desengaño de amantes», poema que avisaba de que el mayor peligro del amor se cifraba en la pérdida del alma («arima gal») y sobre la necesidad de acogerse a la Virgen María y tributarle nuestro amor.<sup>55</sup> En medio quedan las invo-

---

<sup>55</sup> Ana Toledo es hasta la fecha quien más hincapié ha hecho en el carácter didáctico de los poemas de Etxepare. En *Linguae Vaconum Primitiae*, bi partetan banaturik» (distribuido en dos partes) definiendo dicha tesis. Además, siguiendo a René Lafon (1951: 311), Toledo aventura la hipótesis de que el libro fuera escrito en dos fechas distintas, una primera que albergaría la doctrina cristiana, la poesía amorosa y el poema autobiográfico (I-XIII), y una segunda que albergaría los dos últimos poemas (XIV y XV) más el prólogo a la edición de 1545. Dicha hipótesis, de ser cierta, favorecería su interpretación a favor de una primera parte más medievalizante y una segunda renacentista, en la que se exalta la lengua vasca en el concierto del resto de las lenguas, cuya suerte iba estrechamente ligada a la difusión que la imprenta prometía. Todos los críticos han coincidido en destacar esta última impronta renacentista en la obra del poeta. Jean Haritschelhar (2002b: 245) y Beñat Oyharçabal (2007: 502) coinciden asimismo en reconocer el carácter didáctico de su poesía amatoria. Oyharçabal lo hace en un excelente artículo en

caciones a Dios para que los libre de los sinsabores del amor profano y los cantos de palinodia que comienza con «Las coplas de casados» por transgredir la paz del matrimonio y caer en el adulterio. Se oyen los mismos ecos en otros cuantos poemas. La palinodia siempre va unida al desengaño, y el poeta fabrica un pasado de excesos del que se muestra arrepentido. «Nihaurk ere ukhen dizit zeinbait ere amore» (II, 7) [Yo también tuve algunos amores]. Éste es un lugar común de la poesía cancioneril. Lo que no se encontrará en la poesía de Etxepare es el gozo del suplicio del amante, tópico entre los tópicos del amor cortés. Petrarca (1999: 94) cifra en este tópico una de las características del amor pasional cuando, en *La medida del hombre: Remedios contra la buena y la mala suerte*, hace decir a Razón: «Bien dices: ardo. El amor es, en efecto, un fuego escondido, una herida agradable, un veneno sabroso, una dulce amargura, una enfermedad deleitosa, un suplicio alegre y una muerte apacible».

### 2.3. Autobiografía y didactismo en Etxepare

Para acabar, conviene abordar una cuestión que suele ser punto de mira cada vez que se aborda la poesía de Etxepare. Me refiero al carácter autobiográfico que revisten algunos de sus poemas, en virtud de las constantes apelaciones a la experiencia propia. Es decir, así como la ambigüedad de la forma autobiográfica del *Libro de buen amor* del Arcipreste Hita<sup>56</sup> ha tenido dividida la opinión de los críticos hispánicos, sucede lo propio con la poesía de Etxepare. La mayoría de los críticos de la obra del Arcipreste coincide en valorar la intención didáctica que subyace a toda su obra.<sup>57</sup> Algo parecido ocurre con la poesía de Etxepare. No es otra su intención en el poema «Desengaño de Amantes» sino instruir a sus destinatarios sobre los peligros del amor mundano e informar acerca de las ventajas que frente a aquél comporta el amor a la Virgen María. Tras confirmar y encomendar su amor a la Santa Señora, arranca el poeta con estas palabras:

Amorosak nahi nuke honat beha balite;  
hon lizaten gaztigurik agian enzun liroite,

---

el que plantea una serie de cuestiones inaplazables sobre la poesía del autor: «Ohar bat literatura historiografiaz: B. Etxepare erdi-aroko autore?». Haritschelhar lo hace en «Ezkonduien koplak (Etxepare, 1545)», y dice así:

En réalité, nous avons affaire à un poème clairement moral.  
J'observe que ce même procédé littéraire se retrouve dans tous les poèmes d'amour par  
Bernat d'Etxepare, prêtre avant tout, désireux d'épargner à ses semblables les désodres de  
l'amour et de ramener au bercail les brebis égarées.

<sup>56</sup> El Arcipreste de Hita confiesa en la introducción del *Libro de buen amor* que su intención al escribirlo fue la de informar e instruir a sus lectores sobre los peligros del loco amor (amor cortés) o amor mundano, y acerca de las ventajas del buen amor de Dios.

<sup>57</sup> Estas palabras de Rafael Lapesa vienen a poner el contrapunto necesario al supuesto didactismo del Arcipreste (o *La Celestina*), así como al de Etxepare: «El argumento de que nunca ha habido equívoco respecto al propósito doctrinal de *La verdad sospechosa* o *Tartufo*, y sí de *La Celestina* ¿no vale también para poner en tela de juicio esa 'intención edificante' del *Libro de buen amor*? Habría que conceder por lo menos que, si tal intención existió, fue muy poco eficaz, pues quedó anulada por la desbordante vitalidad del Arcipreste, pletórica de alegría y apetencias mundanas, que se ríe de protestas de moralidad» (1977: 47).

amore bat hautatzeko konseilu bat nekeie,  
balinetan sekulakoz gogoan sar balekie. (II, 3-6)

[Quisiera prestaran los amantes atención acá; / quizás escucharan avisos que les fueran de provecho, / podría darles algún consejo para escoger entre amores, / ojalá se les grabe para siempre en su mente].

Cuando Etxepare dice que «Nihaurk ere ukhen dizit zeinbait ere amore» (II, 7) [También yo tuve algunos amores] o «Nihaur ere ebili niz anhitzetan erhorik» (II, 78) [Yo mismo me comporté neciamente muchas veces], ese «yo» cumple con la función retórica de autoacusación con la intención de reforzar la universalización del mensaje, que era de lo que se trataba.

Este recurso retórico fue ampliamente explotado en la pastoral cristiana, en los sermones y homilías, en los que el predicador se pone al nivel de sus fieles hasta confundirse con ellos.<sup>58</sup> No es otra cosa lo que persigue Etxepare cuando dice en su «Doctrina Christiana» que «Anhitz jendez miraz nago, neure buruiaz lehenik» (I, 87) [De mucha gente me maravillo, de mí mismo el primero]. O en esta otra: «Orduian zer eginen dut, gaixo bekhataria?» (I, 151) [¿Qué haré entonces yo, gran pecador?]

Según vamos transitando hacia la poesía profana, el poeta sigue recurriendo a la misma instancia retórica de la doctrina cristiana, y asegura que también él tuvo algunos amores. Se hace acopio de una serie de *loci communes* o estilemas del amor cortés con el fin de apuntalar el mensaje moral:

Nihaur ere ebili niz anhitzetan erhorik,  
gaoaz eta egunaz ere hotzik eta berorik:  
loa galdu, pena aski, bana ez arimagatik;  
orai oro nahi nuke liren Ieinkoagatik. (II, 78-81)

[Yo mismo me comporté neciamente muchas veces, / soportando día y noche frío y calores: / pérdida de sueño, muchas molestias, mas no por el alma; / ahora ya quisiera que todo ello hubiera sido por Dios].

Como se verá, y no es nada extraño en la literatura medieval, el autobiografismo no es sino el reverso de la estrategia didáctica. Sobre esta delicada cuestión conviene, sin embargo, proceder con cuidado.

En mi opinión, con Etxepare nos encontramos ante una poesía que utiliza la forma autobiográfica para mejor disuadir<sup>59</sup> a los fieles en lo que se refiere a la ne-

<sup>58</sup> Como escribe Pedro M.<sup>a</sup> Cátedra, «...el recurso del predicador a la autoacusación, sumiéndose en el común de sus oyentes de a pie, es tan homilético, que algunas *artes predicandi* sugieren que no se exagere ni se abuse de él, por más que los predicadores mendicantes, como San Vicente Ferrer, lo utilicen para dar una exacta idea de su humildad», *Los sermones en romance de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacimiento, 2002, p. 35.

<sup>59</sup> Como indica M.<sup>a</sup> Rosa Lida de Malkiel: «Entre los moralistas españoles es Juan de Pineda el primero en oponerse al modo medieval de enseñar sabiduría mediante la exhibición de la insensatez (*Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, 1589). A propósito de la supuesta lección moral de *La Celestina*, Pineda replica que el no despertar la sensualidad del lector es expediente mucho más seguro que el de excitarla con la presentación artística —demasiado vivaz— del vicio. Como, además, la noción de lo ameno y de lo decoroso es muy distinta en el siglo xiv y en el xx, sucede que a veces lances muy desenvueltos pueden usarse sin hipocresía para impartir lecciones edificantes» (1966). No dice otra cosa Alan Deyermond (1973: 191): «El predicador medieval echaba mano de malos ejemplos para mostrar al pú-

cesidad perentoria de rehuir los placeres carnales. Coincido con M.<sup>a</sup> Rosa Lida de Malkiel (1966: 37)<sup>60</sup> cuando propone que la relevancia de la confidencia del verso de Juan Ruiz («E yo, porque so omne, como otro, pecador») no es equiparable a la del «yo» individual y romántico a la manera de Rousseau o de Goethe, henchido de particularidad y privacidad, sino que comporta una confesión humana universal. Diríamos que ese «yo» habla desde una experiencia general y universal, que afecta a todos, sin que le interese la particularidad de su manifestación individual en nadie en concreto. Si nos fijamos en el «Cantar de Mossen Bernat de Etxepare», poema supuestamente autobiográfico (cf. Huarte 1926), se cuenta que sufrió injustamente prisión por orden del Rey, todo ello debido a falsas acusaciones provenientes de sus enemigos. No se sabe a qué tipo de acusaciones se refiere, ni cuáles son las causas de su encarcelamiento. Nada se sabe, puesto que ningún otro elemento o acontecimiento, más o menos preciso que coadyuvara al esclarecimiento de los hechos narra el poema autobiográfico. Los parcos trazos que poseemos de los hechos que el relato pretende dar testimonio, tan sujetos están a una dimensión individual como a una universal, una envuelve a la otra hasta confundirse. La reflexión sobre la condición de injusticia que Etxepare padece como hombre está filtrada como una manifestación del drama eterno que se escenifica en la vida humana. Está claro que el poeta no puede dar cuenta de la justicia terrestre sin apelar al tribunal de Dios, como tampoco de la libertad desgajada del discurso de la salvación. Es decir, aun cuando el poeta pretende hablar de una injusticia que se ha cometido con él, sigue instruyéndonos sobre las tribulaciones que sufre el cristiano en este mundo, y lo hace siempre siguiendo el código bíblico universal que rige su cosmovisión del pecado y de la justicia, de la libertad y de la salvación. Del bien y del mal. Era todavía demasiado pronto para que se consumara la conquista de la interioridad plena y su relato descansara en la creencia del individuo antropocéntrico, en el «yo» autobiográfico moderno. El camino de la introspección que se inicia con las *Confesiones* de San Agustín nos conducirá a la exploración de los repliegues más íntimos del alma en Petrarca y de éste a los *Essais* de Montaigne. Rousseau la reemprendería dos siglos después para los contemporáneos.

## Bibliografía

- AA.VV., 1986, *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo.  
 Adeva Martín, Ildefonso, 1990, «Observaciones al supuesto erasmismo de Fray Juan de Zumarraga», en J. I. Saranyana (dir.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 811-845.  
 Aldekoa, Iñaki, 2004, *Historia de la literatura vasca*, Donostia-San Sebastián, Erein.

---

blico lo que había que evitar». Vaya por delante la ironía desbordante del Arcipreste de Hita en su larga introducción al libro cuando añade que: «Empero, porque es una usual cosa el pecar, si algunos, lo que non les consejo, quisieren usar del loco amor, aquí fallarán manera para ello». ¿Incitación? ¿Didacticismo? En cualquier caso, ironía y ambigüedad sin freno. Risa y juego.

<sup>60</sup> También Francisco Rico valida dicha perspectiva cuando dice que «(...) nos presenta por enésima vez ese yo que no designa sino a la condición humana y que parece casi de regla en la didáctica medieval» (1990: 37).

- Alejos-Grau, Carmen José, 1992, *J. de Zumarraga y su «Regla cristiana breve» (México, 1547)*, «América y los vascos», Vitoria-Gasteiz, Servicio de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- Altuna, Francisco, 1979, *Versificación de Dechepare. Métrica y pronunciación*, Bilbao, Mensajero.
- , 1980 (ed.), *Bernard Etxepare. Linguae Vasconum Primitiae (Edizio Kritikoa)*, Mensajero: Bilbao.
- , 1981, «Etxepare, herri poeta», in AA.VV., *Euskal linguistika eta literatura: bide berriak*, Universidad de Deusto, Bilbao, 321-341.
- , 1991, «¿Son hexadecasilábicos los versos de Dechepare?», in Joseba Lakarra & Iñigo Ruiz Arzalluz (eds.), *Memoriae Mitxelena Magistri Sacrum*, Gipuzkoako Foru Aldundia, Donostia-San Sebastián, I, 93-105.
- Archer, Robert, 2001, *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*, Madrid, Cátedra.
- Arcocha, Aurelia, 1996, «Bernat Etxeparekoaren maitasunezko kopletez (1)», *Sancho el Sabio*, 211-234.
- , 2005, «Les *Linguae Vasconum primitiae* de Bernard Dechepare», in Jean-François Gouronau, Jean Cubeliera, Philippe Gardy (eds.), *Les voix de la nymphe d'Aquitaine. Ecrits, langues et pouvoirs. 1550-1610*, Centre Mateo Bandello, Agen, 117-132.
- & Oyharçabal, Beñat, 2008, «El siglo XVI: Las primicias de las letras vascas» in M. J. Olaziregi (ed.), *Studies in Basque classical literature*, Center for Basque Studies, University of Nevada, Reno. Versión electrónica en cuatro lenguas >><http://www.basqueliterature.com/basque/historia>
- Ariès, Philippe, 1999, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus.
- Asensio, Eugenio, 1952, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», *RFE* 36, 31-99.
- y Alcina, Juan, 1980, *Juan Maldonado y el Humanismo español en tiempos de Carlos V*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- Aulestia, Gorka, 1991, «Bernat Dechepare, escritor medieval o renacentista?», *Muga* 78, 86-93.
- Ávila, Juan de, 2001, «Doctrina cristiana que se canta», *Obras completas II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Basurko, Xabier, 2006, *Historia de la liturgia*, Biblioteca litúrgica. Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica.
- Bataillon, Marcel, 1950, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, F.C.E.
- , 1961, *Le Célestine selon Fernando de Rojas*, París, Librairie Marcel Didier.
- Beltrán, Vicente, 1988, *La canción de amor en el otoño de la Edad Media*, Barcelona, PPU.
- , 1990, *El estilo de la lírica cortés. Para una metodología del análisis literario*, Barcelona, PPU.
- Boccacio, Juan, 2010, *Mujeres preclaras*, Madrid, Cátedra.
- Burke, Peter, 1991, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza.
- , 2000, *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza.
- Capellán, Andrés el (s. XII), 1990, *De amore (Tratado sobre el amor)*, Barcelona, Sirmio.
- Caro Baroja, Julio, 1995, *Las formas complejas de la vida religiosa I/II*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- Cátedra, Pedro María, 1989, *Amor y pedagogía en la Edad Media*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

- , 1994, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- , 1996a, *La predicación castellana de San Vicente Ferrer*, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- , 1996b, «Límites de control del libro infantil (reformas religiosas y *cartillas* escolares en el primer tercio del siglo XVI)», en Redondo (ed.), 327-349.
- , 1997, *La Doctrina Cristiana del ermitaño y el niño de Andrés Flórez, O.P. (Valladolid, 1552)*, Salamanca, edición facsímil.
- , 2001, *Imprenta y lecturas en la Baeza del siglo XVI*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas.
- Chartier, Roger, 1987, «Normas y conductas: El arte de morir, 1450-1600», en AA.VV., *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. Cultura como apropiación*, México, Instituto Mora.
- Comestor, Pedro, s. XII, *Historia scholastica*. Versión digitalizada.
- Csonka, Ladislao, 1966, *Historia de la catequesis*, Salamanca, ed. Sígueme.
- Curtius, Ernest Robert, 1974, *Literatura europea y Edad Media Latina*, México, F.C.E.
- Delumeau, Jean, 1984, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, París, Fayard.
- , 1989, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus.
- , 1992, *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza.
- Deyermond, Alan, 1980, «The sermon and its uses in medieval castilian literature», *La Corónica* 8, 127-145.
- Dutton, Brian & Victoriano Roncero, 2004, *La poesía cancioneril del siglo XV*, Madrid, Iberoamérica.
- Erasmus, Desiderio, 1964, *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar.
- , 1971, *El enquiridion o manual del caballero cristiano y Paráclisis*, ed. de Dámaso Alonso, Madrid, C.S.I.C.
- , 1986, *Elogio de la locura*, Madrid, Alianza.
- Etxaide, Yon, 1958, *Amasei seme Euskalerriko*, Kuliska Sorta 21-22, Zarautz, Itxaropena.
- Febvre, Lucien, 1944, *Amour sacré amour profane. Autor de l'Heptaméron*, París, Gallimard.
- , 1959, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, México, ed. Hispano Americana.
- Fernández, María Estela, 2008, «Defensa y vituperio de las mujeres castellanas», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquio, 1-12. URL: <http://nuevomundo.revues.org/23692>.
- Fernández Álvarez, Manuel, 1970, *La sociedad española del Renacimiento*, Madrid, Anaya.
- Gerli, Michael, 1981, «La religión de amor y el antifeminismo en las letras castellanas del siglo XV», *Hispanic Review* 48, 65-86.
- Gerson, Jean, 1526, *Tripartito de Juan Gerson*, tr. de Juan de Molina, Madrid.
- , 1966, «A.B.C. des simples gens», *Oeuvres complètes*, vol. VII, ed. de P. Glorieux, París, Desclée & Cie.
- , 1966, «Contre le *Roman de la Rose*», *Oeuvres complètes*, vol. VII, ed. de P. Glorieux, París, Desclée & Cie.
- , 1966, «La médecine de l'âme», *Oeuvres complètes*, vol. VII, ed. de P. Glorieux, París, Desclée & Cie.
- , 1966, «Le miroir de l'âme», *Oeuvres complètes*, vol. VII, ed. de P. Glorieux, París, Desclée & Cie.
- , 1966, *Oeuvres complètes*, vol. VII, ed. de P. Glorieux, París, Desclée & Cie.

- Gil, Juan, 1997, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, Tecnos.
- Gil Bera, Eduardo, 1992, «Melior fortuna», *Mazantini*, 2. <http://andima.armiarma.com/maza/maza0208.htm>
- Gombrich, Ernest, 2001, «The Renaissance: period or movement?» en R. Black (ed.), *Renaissance thought*, London, Routledge.
- González Ollé, Fernando, 1995, *Sermones navarros medievales: una colección manuscrita (siglo xv) de la catedral de Pamplona*, Hardover.
- Green, O. H., 1969, *España y la tradición occidental I*, Madrid, Gredos.
- Guerrero, José Ramón, 1969, *Catecismos españoles del siglo xvi. La obra catequética del Dr. Constantino Ponce de la Fuente*, Madrid, Instituto Superior Pastoral.
- , 1971, «Catecismos de autores españoles de la primera mitad del siglo xvi (1500-1559)», en *RHCEE* 2, Salamanca, 226-260.
- Guijarro, Javier (ed.), 1999, *Humanismo y literatura en tiempos de Juan del Encina*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Halkin, Léon-E., 1995, *Erasmus entre nosotros*, Barcelona, Herder.
- Haritschelhar, Jean, 1969, *Le poète souletin Pierre Topet-Etchahun (1786-1862)*, Baiona, Société des Amis du Musée Basque.
- , 2001, «Emazten fabore», in *Euskal gramatikari eta literaturari buruzko ikerketak XXI. mendearen atarian*, Iker 14-2, Euskaltzaindia, Bilbo, 113-124.
- , 2002a, «Défense et illustration de la langue basque au xvi<sup>e</sup> siècle: La *Sautrela* de Bernat Echapare», *Hommage à Jacques Allières, I. Domaine basque et pyrénéen*, Biarritz, Atlantica, Biarritz, 119-127.
- , 2002b, «*Ezkonduien koplak* (Etxepare 1545)», *Lapurdum* VII, 237-242.
- , 2002c, «*Amoros sekretuki dena*», *Lapurdum* VIII, 233-246.
- Huarte, Jose María, 1926, «Los primitivos del euskera. Dechepare y su tiempo», *Euskalerraren alde* XVI, 241-248.
- Huerga, Álvaro, 1968, «Sobre la catequesis en España durante los siglos xv-xvi», *Analecta Sacra Tarraconensia* 41, 299-343.
- Iannuzzi, Isabella, 2008, «Educar a los cristianos: Fray Hernando de Talavera y su labor catequética dentro de la estructura familiar para homogeneizar la sociedad de los Reyes Católicos» en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios. URL: <http://nuevomundo.revues.org/index.19/22.html>
- Infantes, Víctor, 1995, «De la cartilla al libro», *Bulletin Hispanique* 97, 33-66.
- , 1998, *De las primeras Letras. Cartillas y doctrinas españolas de los siglos xv y xvi*. Edición facsímil con un estudio bibliográfico, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Juaristi, Jon, 1986, «El Cantar de Beotibar. ¿Un romance noticiero vasco?», *ASJU* XX-3, 845-856.
- , 1987, *Literatura vasca*, Madrid, Taurus.
- , 1990, «De métrica vascorrománica», *ASJU* XXIV-2, 385-406.
- Kortazar, Jon, 1996, «Bernard d'Etxepare bidegurutzean», *Enseiukarreen* 12, Universidad de Deusto, 29-35.
- , 1997, *Euskal literaturaren historia txikia. Ahozkoa eta klasikoa (xvi-xix)*, Donostia-San Sebastián, Erein.
- Lafitte, Pierre, 1931, *Eskualdunen loretegia*, Baiona, Lasserre.
- , 1941, *La littérature basque en Labourd, Basse-Navarre et Soule*, Baiona, Le livre.

- Lafon, René, 1951, «La langue de Bernard Dechepare», *BAP* VII, 309-338.
- , 1957, «Sur la versification de Dechepare», *BAP* XIII, 387-393.
- , 1959, «Dechepareana. A propos des prières populaires recueillies par le P. Donostia», *BAP* 15, 9-15.
- Lapesa, Rafael, 1977, *Poetas y prosistas de ayer y de hoy*, Madrid, Gredos.
- , 1985, «Poesía de cancionero y poesía italianizante», en *Garcilaso: Estudios completos*, Madrid, Bella Bellatrix (Istmo), 213-238.
- Le Goff, Jacques, 1985, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus.
- , 2003, *En busca de la Edad Media*, Barcelona, Paidós.
- Lida de Malfiel, M.<sup>a</sup> Rosa, 1966, *El libro de buen amor y la Celestina*, Buenos Aires, Eudeba.
- López Estrada, Francisco, 1984, *Las poéticas castellanas de la Edad Media*, Madrid, Taurus.
- Luquiens, F. B., 1907, «The Roman de la Rose and medieval Castilian literature», *Romanische Forschungen* XX, 284-320.
- Marcotegui, Beatriz, 2009, *Instructio morum et fidei. La predicación en el Reino de Navarra en el siglo XV*, Pamplona, Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra.
- Martínez de Toledo, Alfonso, 1992, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, Madrid, Cátedra.
- Michel, Francisque, 1857, *Le Pays Basque. Sa population, sa langue, ses moeurs, sa littérature et sa musique*, París, F. Didot.
- Michelena, Luis, 1960, *Historia de la literatura vasca*, Madrid, Minotauro.
- , 1968, «Sarrera gisa», in *B. Dechepare, Olerkiak*, Donostia-San Sebastián, 5-15.
- , 1976, «Acentuación alto-navarra», *FLV* 23, 147-162.
- Morreale, Margherita, 2004, «Apuntaciones sobre cartillas y Doctrinas cristianas entre 1496 y 1596», en AA.VV., *Siglos Dorados. Homenaje a Agustín Redondo*, t. II, Madrid, Castilla, 1019-1035.
- Oihenart, Arnaud, 1967, *L'art poétique basque*, ed. P. Lafitte, Baiona, *Gure Herria* (separata).
- Orella, Jose Luis, 1980, «Mosen Bernart Dechepare», P. Altuna, *Lingua Vasconum Primitiae*, 1980, Euskaltzaindia & Mensajero, Bilbao, vii-xv.
- Orpustan, Jean-Baptiste, 1993, «Bernat Etxepare 'ta Arnalde Oihenart: ondoriotasunetarik harat», *Iker* 8, Bilbao, Euskaltzaindia, 451-466.
- , 1996, *Précis d'histoire littéraire basque, 1545-1950. Cinq siècles de littérature en euskara*, Baigorri, Izpegi.
- Oyharçabal, Beñat, 1999, «Les prologues auctoriaux des ouvrages basques des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles», *Lapurdum* IV, numéro spécial, 39-94.
- , 2002, «De l'usage de l'étrangeté syntaxique: les structures agramaticales dans la versification basque du 17<sup>e</sup> siècle», X. Artiagoitia, P. Goenaga & J. A. Lakarra (eds.), *Erramu boneta: Festschrift for Rudolf P. G. de Rijk, ASJUren Gehigarriak* XLIV, 479-498.
- Pérez, Joseph, 1986, «El erasmismo en España y las corrientes espirituales afines», AA.VV., *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo.
- Petrarca, Francesco, 1999, *La medida del hombre: Remedios contra la buena y la mala suerte*, Barcelona, Ediciones Península.
- Redondo, Agustín, 1996, «Les livrets de lecteur (cartillas para enseñar a leer) en XVI<sup>e</sup> siècle: lecture et message doctrinal», *La formation de l'enfant en Espagne, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*. Paris, Publications de La Sorbonne: 71-103.
- Reicher, Gil, 1958, «Bernard Dechepare a-t-il subi des influences littéraires?», *Gure Herria* 30, 311-317.

- Resines, Luis, 1987, «Las cartillas de la Doctrina Cristiana», *Revista de Folklore* 76, 111-118.
- , 1997, *La catequesis en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- , 2002, «La *Summa* de la Doctrina Cristiana de Alonso Martínez de Laguna», *Berceo* 142, Logroño, 93-132.
- , ed., 1988, *Catecismos de Astete y Ripalda*, Madrid, B.A.C.
- Rico, Francisco, 1977, *Predicación y literatura en la España medieval*, Cádiz, UNED.
- , 1978a, «De Garcilaso y otros petrarquismos», *Revue de littérature comparée* 52, 325-338.
- , 1978b, *Nebrija frente a los bárbaros*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- , 1982, «El quiero y no puedo de Santillana», *Primera cuarentena*, Barcelona, Festín de Esopo (Ed. dels Quaderns Creme).
- , 1990, *Textos y contextos. Estudios sobre la poesía española del siglo XV*, Barcelona, Crítica.
- , 1993, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza.
- Salaberri Muñoa, Patxi, 2002, *Iraupena eta lekukotasuna. Euskal literatura idatzia 1900 arte*, Donostia-San Sebastián, Elkar.
- Sánchez Herrero, José, 1976, «La enseñanza de la doctrina cristiana en algunas diócesis de León y Castilla durante los siglos XIV y XV», *Archivos leoneses* 59-60, 145-183.
- , 1986, «La legislación conciliar y sinodal hispana de los siglos VII a mediados del XVI y su influencia en la enseñanza de la doctrina cristiana. Los tratados de doctrina cristiana», *RET* 46, 181-213.
- Sanguieux, Jöel, 1982, *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- Santo Tomás de Aquino, 1978, *Escritos de catequesis*, Madrid, Rialp.
- Sarasola, Ibon, 1976, *Historia de la literatura vasca*, Madrid, Akal.
- Talavera, Fray Hernando de, 1496, *Breve doctrina y enseñanza que ha de saber y de poner en obra todo christiano*, Granada (o en 1911, *Escritores Místicos Españoles*, Madrid, NBAE).
- Toledo, Ana, 2003, «Maitasun mundutarra Etxeparengan: «Baskoen gaztiguia», *Euskal gramatikari eta literaturari buruzko ikerketak XXI. mendearen atarian*, *Iker* 14-2, Bilbo, Euskaltzaindia, 237-256.
- , 2009, «*Linguae Vasconum Primitiae* eta *O.ten gaztaroa neurthizetan*: hain hurbil, hain urrun» in *Juan Mari Lekuonari omenaldia*, Bilbao, Euskaltzaindia, *Iker* 23, 403-427.
- Urkizu, Patrizio (dir.), 2000, *Historia de la literatura vasca*, Madrid, UNED.
- , 2001, «Bernard Leheté, Eustorg de Beaulieu eta Bernard Dextepare Errenazimenduko hiru gizon», *Eugène Goyhenecheri omenaldialhommage*, Eusko Ikaskuntza, Donostia-San Sebastián, 235-242.
- Urquijo, Julio de, 1933, «Introducción al *Linguae Vasconum Primitiae* de Bernard Dechepare (primer libro impreso en vascuence)», *RIEV* 24/4, 660-684.
- Urrutia, Andrés, 1996, «Bernat Etxepare: el poeta de una lengua sin estado», *Los escritores. Hitos de la literatura clásica euskérica*, Fundación Sancho el Sabio 7, Vitoria-Gasteiz, 85-112.
- Valdés, Juan de, 1979, *Diálogo de doctrina cristiana*, Madrid, Editora Nacional.
- Villasante, Luis, 1979, *Historia de la literatura vasca*, Oñate, Aránzazu.
- Warner, Marina, 1991, *Tú sola entre las mujeres*, Madrid, Taurus.
- Whinnom, Keith, 1981, *La poesía amatoria de la época de los Reyes Católicos*, University of Durham.

- 
- Yndurain, Domingo, 2001, *Las Querellas del Buen Amor*, Lecturas de Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas.
- Zemon Davis, Natalia, 1995, *Society and Culture in Early Modern France*, Polity Press, USA.
- Zink, Michel, 1976, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion.
- Zumárraga, Fray Juan de, 1994, *Regla cristiana breve*, ed. de Ildefonso Adeva, Pamplona, Eunat.