

EL HUMANISMO EN LOS *DOS COLOQUIOS DEL COMBITE* DE PEDRO MEXÍA*

El interés que en nosotros ha suscitado siempre la lectura de los *Coloquios* del sevillano Pedro Mexía nos indujo a dedicar un trabajo al primero de ellos, el *Coloquio de los médicos*, donde mostramos que éste constituye, en gran parte, una traducción en forma de diálogo del proemio con el que abre su *De medicina* el enciclopedista romano Cornelio Celso.¹

Es así como Mexía lleva a cabo el proyecto que se marca en la epístola dedicatoria al marqués de Tarifa, Pedro Afán de Ribera: “hazer participante a nuestra lengua Castellana de algvnas de las cosas de erudicion y doctrina, que la latina para los que no la saben tienen escondido y secreto” (sic). Declaración que, por un lado, es ejemplo del afán pedagógico propio del humanismo y, por otro, resulta perfectamente inteligible en un humanista cuya lengua natural, el castellano, es la de una nación que está a la cabeza del mundo y de cuyo monarca él mismo está elaborando una biografía “oficial”, la *Historia del emperador Carlos V*.²

* Agradecemos al prof. Domingo Ynduráin la revisión del presente trabajo y sus sugerencias para la elaboración definitiva del mismo.

¹ **Conde Parrado, P.** *Las fuentes clásicas del Coloquio de los médicos de Pedro Mexía // Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento.* León : Universidad, 1998, v. II, p. 287-296.

² Es el mismo espíritu que alienta en el proemio a la *Silva de varia lección*, la obra magna de Mexía (**Mexía, Pedro.** *Silva de varia lección* / ed.

Aquí nos proponemos estudiar los dos coloquios que siguen al *de los medicos* y que Mexía titula *del combite*. Pero en este caso no nos interesa sólo exponer cómo difunde “cosas latinas” en castellano (lo que hace en el primer coloquio con el proemio de Celso lo repite aquí, como veremos, con un pasaje de Macrobio), sino también poner de manifiesto qué datos pueden obtenerse de estos coloquios para conocer aspectos tales como lo que para Mexía era y debía ser un humanista, cuál era el público lector de estos diálogos, qué relación existe entre letras “humanas” y “divinas”, etc.

El primer problema que se le plantea a quien trabaja sobre los *Coloquios* de Mexía es la dificultad de acceso al texto, teniendo en cuenta que la única edición crítica existente data de 1930³ y que la última de que tenemos constancia apareció en 1959⁴. De la atención que modernamente se ha prestado a la obra sólo nos consta una monografía de Antonio Castro⁵; se centra ésta en una aproximación general a los *Coloquios* (e, incluso, al diálogo renacentista) que no permite al autor ahondar en el análisis de cada uno, tal como nosotros hacemos aquí con los *del combite*.

A. Castro Díaz. Madrid : 1989-1990, 2 v., p. 163-164 del v. I) [citado **Castro, Silva**]. Sobre la alternativa latín/vulgar en la época, ver **Carrera de la Red, A.** *El “problema de la lengua” en el Humanismo renacentista español*. Valladolid : Universidad, 1988.

³ *Diálogos o Coloquios of Pedro Mejía* / ed. M. L. Mulroney // *Studies in Spanish Language and Literature*. Iowa : University of Iowa, 1930. Es la edición por la que citamos.

⁴ Durante este siglo han sido editados los *Coloquios* en otras tres ocasiones, que sepamos : en Madrid por Compañía Iberoamericana de Publicaciones (1928), en Sevilla por Bibliófilos Sevillanos (1947) y de nuevo en Madrid por Ediciones Ibéricas junto con la traducción que el propio Mexía realizó de la *Paraenesis* de Isócrates, el *Elogio de la locura* de Erasmo y los *Diálogos* de Vives (1959³).

⁵ *Los Coloquios, de Pedro Mexía : Un género, una obra y un humanista sevillano del siglo XVI*. Sevilla : Diputación Provincial, 1977, [citado **Castro, Coloquios**]. Una reelaboración de ese trabajo se incluye en **Castro, Silva**, v. I p. 9-52. Sobre el diálogo renacentista en general, ver **Gómez, J.** *El diálogo en el Renacimiento español*. Madrid : 1988.

En cualquier caso, el actual desinterés contrasta con la popularidad de que gozaron los *Coloquios* en su tiempo (16 reediciones desde la *princeps* de Sevilla, *Dominico de Robertis*, 1547, y 31 traducciones a lenguas europeas tales como francés, italiano, holandés e inglés).⁶

Tiene razón el citado Castro cuando considera que los coloquios *del combite* son, con mucho, los más logrados de toda la obra.⁷ Es en ellos donde Mexía demuestra su habilidad para manejar una conversación entre seis personajes sin que ninguno de ellos quede oscurecido o desdibujado. Dicha habilidad queda patente, además, al presentarlos como personajes-tipo que, sin caer nunca en el esquematismo, dan muestra de su talante a través de sus palabras,⁸ como más adelante exponemos.

A ello hay que añadir que en estos coloquios no se pierde en ningún momento la conexión entre el diálogo y las circunstancias que lo rodean, puesto que con una frecuencia sabiamente administrada Mexía pone en boca de los personajes eficaces acotaciones que aluden a lo que va sucediendo a su alrededor.⁹ Ello es especialmente notable durante el transcurso del convite, cuando las referencias a los diferentes platos que se van consumiendo sirven de contrapunto realista al erudito debate y logran transmitir al lector la sensación de que pasa el tiempo.

⁶ Castro, *Coloquios*, p. 95 y ss.; *Silva*, v. I, p. 45.

⁷ Castro, *Coloquios*, p. 131.

⁸ Según A. Vian Herrero, la "caracterización individual" es uno de los "cambios que el humanismo aporta a los diálogos con respecto a la mayoría de coloquios medievales" (*El diálogo como género literario argumentativo: imitación poética e imitación dialógica* // *Ínsula* 542 (febrero 1992) 9).

⁹ Para las acotaciones y sus tipos en los diálogos de esta época, ver Vian Herrero, A. *La ficción conversacional en el diálogo renacentista* // *Edad de Oro* 7 (1988) 173-186, y *La mímesis conversacional en el Diálogo de la lengua de Juan de Valdés* // *Criticón* 40 (1987) 45-79.

1. EL ARGUMENTO

El primero de los coloquios se abre con la aparición de Arnaldo y Baltasar, quienes se encuentran casualmente cuando se dirigen a la iglesia mayor de Sevilla. Como su principal objetivo al acudir allí es “pegar la hebra”, no tardan en trabar conversación con otros dos caballeros, Antonino y Ordoño. El primero comunica a Baltasar que Don Bermudo (quien aparece inmediatamente) ha invitado a los tres a comer en su casa al día siguiente y aquél se permite invitar a su vez a Arnaldo. Antonino propone invitar también al Maestro Velázquez, que está conversando cerca de allí con otro caballero que ninguno desea asista al convite; no se verán en la obligación de invitarlo, puesto que es el propio Maestro quien se despide de él y se viene hacia el grupo. Velázquez recibe la invitación con recelo, dada su condición de sacerdote. Ello da pie a la primera conversación erudita —entre él mismo, Antonino y Arnaldo—, en la que se alegan diversas “antigüedades” acerca de los banquetes y que induce al Maestro a aceptar la invitación persuadido de que el que le proponen es “honesto”.

Lo animado de la conversación mueve a Don Bermudo a conocer más a fondo las desmesuras acaecidas en ciertos banquetes de la Antigüedad, a las que Antonino ha aludido; cuando éste termina de relatarlas, el anfitrión inquiriere cuáles son las condiciones del buen convite para guardarlas él en el suyo, de lo que recibirá cumplida respuesta por parte de Arnaldo. Con éstos y otros asuntos, como las reglas que deben cumplir los convidados o el número de veces que comían los romanos, todo bien sustentado en autoridades antiguas, se despide el coloquio hasta el día siguiente en casa de Don Bermudo.

El *Coloquio segundo del combite* consta de dos partes. La primera comienza con Antonino y Don Bermudo llegando a casa de éste, donde ya los esperan Arnaldo, Baltasar y Ordoño, de quien se nos hace saber que ha sufrido un percance cuando alanceaba toros, de resultas del cual ha que-

dado moribundo su caballo. El comentario del propio Ordoño sobre el frío que hace ese día da lugar a una conversación en torno a las bondades del fuego.

Con la llegada del Maestro Velázquez empieza el banquete, al comienzo del cual se considera quién debe presidirlo. Con la anuencia de todos asume tal honor el propio Maestro. A partir de ese momento es el propio desarrollo del convite el que marca la pauta de la charla. Así, la introducción inicial del aguamanos da pie a charlar acerca de la higiene en la mesa y de sus excesos y defectos; la fruta suscita el asunto de si los antiguos romanos conocieron las naranjas; la cabeza del jabalí permite hablar tanto de las bondades gastronómicas del cerdo como del espinoso asunto de su no consumo por parte de los judíos y del peligro de mantener tal práctica en esos tiempos; el comentario acerca de la temperatura del vino y del agua provoca interesantes consideraciones sobre la moda de “beber frío” que, al parecer, había cundido últimamente, etc.

Por fin, y después de la aparición de un paje que, sin intervenir en el coloquio, comunica a Ordoño la muerte de su caballo, el Maestro reprocha cortésmente a Don Bermudo el exceso de comida que se ha servido. Se introduce así el tema de la glotonería y, sobre todo, la duda acerca de si es mejor alimentarse de un solo “manjar” o de muchos. Antonino y Arnaldo muestran su divergencia y el segundo recaba el apoyo del Maestro, quien propone que sean todos quienes juzguen quién lleva razón.

La parte segunda de este segundo coloquio *del combite* la conforman dos largas intervenciones de Antonino y Arnaldo en las que el primero defiende que lo mejor es comer un solo alimento y el segundo que lo óptimo es alimentarse de muchos. Como después expondremos, reproducen más o menos fielmente una disputa idéntica contenida en los *Saturnalia* de Macrobio.¹⁰ Tras esas intervenciones, el

¹⁰ Por ello, en adelante nos referiremos a ese pasaje con la expresión “debate macrobiano”.

Maestro rehúsa emitir un juicio, reconociendo haberlos inducido a disputar *por gozar de lo que se ha dicho* y considerando que lo mejor es que cada uno se conduzca de acuerdo con lo que le dicte su estómago y siempre con templanza. Todos los personajes, salvo el Maestro, que prefiere quedarse rezando, salen de la escena del convite.

2. LOS PERSONAJES

En las líneas que preceden nos hemos ceñido al “relato” del coloquio, eludiendo toda consideración sobre el carácter de sus interlocutores. Es el momento de pasar a exponer de qué modo se produce la conjunción entre las palabras de los personajes y su retrato psicológico. Nos centraremos, sobre todo, en la actitud que muestran, tanto individual como colectiva, hacia la lectura y el saber que de ella se deriva y, especialmente, hacia la erudición clásica que todos poseen, aunque en muy diferentes grados.¹¹

2.1 *Antonino y Arnaldo*

Otra de nuestras omisiones voluntarias ha sido la de los términos “humanismo” y “humanista”. No queríamos emplearlos hasta abordar la caracterización de estos dos personajes, que deben ser considerados los humanistas del grupo. Lo demuestra el propio Maestro Velázquez cuando, con fina ironía y después de que Antonino le haya citado diversos pasajes bíblicos para demostrarle que pueden existir “combites santos y buenos” (I 59),¹² afirma: “la verdad es que yo no pensaua que lo auia con theologos, sino con humanistas, y por esso echaua la cosa a ypocresia”.

¹¹ Para un modelo de análisis, personaje a personaje, de otro diálogo renacentista, ver **Vian, A.** *La mimesis conversacional...*, art. cit., p. 50-72.

¹² A partir de aquí indicamos en romanos el número de coloquio (I o II) y en arábigos el número de página en la edición Mulroney.

A éstas se pueden añadir las palabras de Don Bermudo cuando Arnaldo le comunica que también asistirá al convite: “Desso huelgo yo muy mucho en buena fe: porque os entendays con Antonino en vuestras philosophias y antiguedades, y aun con el señor Ordoño, que tambien presume de leydo” (I 55).

Tenemos, pues, dos personajes a los que otros dos presentan como humanistas versados en la sabiduría antigua, lo que ellos bien se encargarán de demostrar a lo largo de todo el coloquio. Cabría pensar que sus intervenciones poseen características similares y que el hecho de que sean dos responde al deseo de Mexía de hacerles contender dialécticamente en el debate macrobiano final. Sin embargo, una lectura detenida de esas intervenciones permite establecer entre estos personajes ciertas diferencias en relación con su diversa manera de entender y mostrar su cultura humanista.

Arnaldo es un forastero¹³ que suele visitar Sevilla con cierta frecuencia, puesto que es conocido de todos; de hecho, es él, y no Baltasar, quien en el primer encuentro se dirige a los otros con un “Que se hazen señores?” (I 54). Interviene en veintisiete ocasiones¹⁴ y a partir de la quinta, incluida, introduce una o varias citas de autores en trece de ellas, mientras que cuatro son acotaciones que aluden a la comida con una delectación que roza la gula.

Mexía le hace nombrar diecisiete autoridades (Platón, Teofrasto, Galeno, Dioscórides, Ateneo, Plutarco, Evano filósofo, Varrón —vía Aulo Gelio—, Cicerón, Horacio, Plinio el Viejo, Macrobio, Lampridio, Esparciano, San Agustín,

¹³ Cuando habla con Baltasar de la iglesia mayor le dice: “podeys los Sevillanos dezir con verdad, que no ay en el mundo otro tal templo como este, en altura, grandeza y gracia” (I 53). Además, ha recorrido mucho mundo, pues afirma haber visto “los mejores (templos) de la christiandad” (*ibid.*).

¹⁴ Descontamos las que corresponden a su diálogo inicial con Baltasar antes de encontrarse con el resto de los personajes, así como el parlamento final en el debate macrobiano.

Averroes y Luis Vives). Como se deduce de esta lista, es Arnaldo quien aporta más citas de filosofía natural, incluyendo nada menos que a un árabe, Averroes, por el que el humanismo médico coetáneo no sentía gran aprecio, como no lo sentía casi por ningún autor medieval. Hay, en fin, entre las autoridades una mínima representación de las letras "divinas" con San Agustín y otra del humanismo con Vives, de quien se cita el comentario al *De civitate Dei*.

En un perfecto equilibrio, también son diecisiete, descontando la autocita de Mexía (*cf. infra*), los autores que menciona Antonino en sus veintiséis intervenciones.¹⁵ Nombra, como Arnaldo, a Plutarco, Cicerón, Varrón, Plinio el Viejo y Lampridio, a los que añade a Isócrates, Terencio, Celso, Plinio *el sobrino*, Suetonio, Séneca, Tácito, Josefo, Sexto Pompeyo, Justino, la Biblia y Guillaume Budé. Si en Arnaldo predomina la filosofía natural, Antonino da preferencia a los historiadores romanos, quienes le suministran las anécdotas con que demuestra, p. e., los excesos en que cayeron famosos personajes al celebrar banquetes. Pero tampoco es ignorante ni en lo que atañe a la ciencia (aparte de Plinio, nombra a Celso, cuya obra había sido redescubierta hacía poco más de un siglo y Mexía demuestra conocer perfectamente en el coloquio *de los médicos*) ni en las letras "divinas", pues cita con tanta soltura pasajes bíblicos que provoca el comentario de Velázquez, antes recogido, acerca de los humanistas y los teólogos.

De los coetáneos cita a Budé, otro gran humanista, al que califica de "doctísimo". También menciona la *Silva de varia lección* del propio Mexía. La autocita se inserta en el primer parlamento largo de Antonino, quien recuerda los excesos en los banquetes del emperador Heliogábalo, "que el señor don Bermudo leya estotro día en la *Silva de varia lección*" (I 58). Mexía no cita su nombre, lo que podría hacer pensar en decorosa modestia; a nosotros nos parece orgullosa demostra-

¹⁵ También descontamos la intervención en el debate macrobiano.

ción, perfectamente justificada por otra parte, de que no hacía falta indicar autor para identificar una obra de tan gran éxito por entonces.¹⁶

De cuanto hemos señalado apenas pueden deducirse más diferencias entre Arnaldo y Antonino que lo que permite la parcial disparidad de autores citados. Sin embargo, es probable que a un lector atento le quede la sensación de que hay diferencias entre ellos. Pues bien, consideramos que tales diferencias vienen dadas, sobre todo, por el uso que cada uno hace de su bagaje de lecturas y del modo y actitud con que expone sus frutos.

Centrándonos en las intervenciones que podríamos denominar “eruditas”, señalemos en primer lugar que las de Arnaldo son más breves y que la impresión que se obtiene de ellas es que intenta no perder ocasión de demostrar su cultura alegando una o varias citas de autoridades. Salvo en cuestiones de filosofía natural, en las que, como dijimos, parece experto,¹⁷ suele limitarse a enderezar la cita, señalando siempre quién es su autor, sin extraer explicación ni conclusión alguna de ella. De ese afán por “traer autores” sin más dan prueba, p. e., los casos en que su parlamento se inicia con una breve frase de respuesta a una intervención anterior para de inmediato utilizar su arsenal erudito, casi siempre tras introducir la conjunción *pero*. Así, cuando Ordoño afirma que conoce un hombre que no necesita ni ayunar ni vomitar por más que coma, Arnaldo, que ya tiene preparada la con sabida cita, se limita a contestarle “No se yo esse quien es”, para inmediatamente soltar su retahíla: “pero en esse proposito de algunos hombres antiguos leemos marauillas: como de vn Clodio Albino, que escriue Esparciano, que se comia a vna comida cien duraznos ... Y del emperador Maximino, que

¹⁶ Castro, *Silva*, p. 120-126.

¹⁷ Ver su explicación sobre el desconocimiento de los cítricos por los romanos (II 73-74).

se comia quarenta libretas de carne a vna mesa; y asi otros” (II 81).¹⁸

Diferente y más positiva es la impresión que transmite Antonino. De sus intervenciones, las más eruditas se hallan en la primera parte, cuando trata de convencer a Velázquez de la honestidad del banquete y cuando relata a Don Bermudo las antiguas demasías en los convites. Su erudición no es en absoluto menor que la de Arnaldo, pero la demuestra de un modo diferente. En primer lugar, da la impresión, aunque de manera muy discreta, de saber bastantes más cosas de las que alega en sus parlamentos; así, al extrañarse Don Bermudo de las citadas demasías en los banquetes antiguos, Antonino le señala que hay muchas noticias que podría alegarle, “las quales no podre yo agora tractar aqui, que no aura tiempo para ello” (I 60).

No sustenta toda la información en autores, es decir, no acumula meras citas, sino que aporta datos significativos, de los que suele extraer conclusiones aplicando su criterio personal, algo casi totalmente ausente en Arnaldo. Así, en el parlamento en que trata de demostrar que los romanos hacían una comida y una cena y que a la primera solían llamar *prandio* o *cena* y a la segunda sólo *cena*, es capaz de extraer conclusiones acerca de esa cuestión a partir de testimonios indirectos de escritores antiguos como Celso, Séneca, Cicerón o Plinio el Joven (I 65).¹⁹

Las intervenciones más destacadas de Antonino en el segundo coloquio tienen como asunto la crítica de costumbres coetáneas. Demuestra así que no sólo sabe alegar “filosofías y antigüedades”, sino también juzgar lo presente según

¹⁸ Ver también, p. e., la respuesta que da a Baltasar cuando éste cuenta la anécdota del bachiller de Niebla, que se lavaba las manos después de comer buñuelos con guantes (I 73).

¹⁹ Otro ejemplo puede verse en I 58, donde se atreve a interpretar al Maestro una cita de San Jerónimo que éste ha alegado y en la que se reprenden los convites de clérigos.

su personal arbitrio: en este caso, la moda de *beber frío* que se ha generalizado y que él achaca al afán de imitar a los poderosos, lo que lleva a fingir un cambio en los gustos personales (II 77). Antonino no es partidario de esa nueva moda de enfriar líquidos, por las enfermedades que ha contribuido a incrementar y agravar.²⁰ La diferencia con Arnaldo, a quien lo que no sea la “antigüedad” o la comida parece importarle poco, se ve con claridad cuando éste zanja el asunto de la moda de beber frío, en el que no ha intervenido para nada, con estas palabras: “todo lo aueys dicho muy bien: pues yo digo que cada vno haga en el caso lo que le pareciere: que del pecado yo lo absoluere: y huelgome que viene el pauo, porque nos hara mudar el proposito” (II 79).

Cabe señalar que pueden obtenerse datos positivos sobre la ética de Antonino, que prueban que en él el humanismo y la lección de los antiguos han cuajado en algo más que en mera erudición. Así, a poco de comenzar el diálogo (I 54 y 55), se preocupa en dos ocasiones de cortar las murmuraciones a las que tan aficionado es Baltasar, como veremos. Un dato que también nos parece muy significativo es una intervención cuya brevedad puede hacerla pasar desapercibida. A propósito del cerdo, se toca el candente asunto del criptojudasismo: Baltasar cuenta que un “hombre de su parroquia” prestó una olla a otro y al entregársela le advirtió seriamente que no echara tocino en ella; Don Bermudo tercia con su punto de malicia: “a muchos donayres que el diga dessos, le

²⁰ De la realidad de esa moda en la Sevilla del XVI da prueba, p. e., Francisco Franco, médico de Játiva formado en la Universidad de Alcalá, que llegó a serlo de Juan III de Portugal y ejerció posteriormente la docencia en Sevilla. Allí publicó el opúsculo *Tratado de la nieve* (por Alonso de la Barrera, 1569), en que defiende la utilidad del “beber frío” desde el punto de vista médico y señala cómo “en casa de cavalleros, y gente prospera ... mandan enfriar la agua con nieve” (f. VII r.), la cual había comenzado a traerse de la sierra de Granada (f. IIII r.-v.). Sobre Franco y su obra, ver **Martín Ferreira, A. I.** *El Humanismo médico en la Universidad de Alcalá (siglo XVI)*. Alcalá : Universidad, 1995, p. 74-75.

haran passar la puente”;²¹ y Antonino da una sutil respuesta, que más que afán de quitar hierro al asunto, parece llamamiento a la cordura en una época tan peligrosa en ese terreno: “estas cosas no son mas de como el que las dize” (II 75).

Al final del coloquio, una vez que ha defendido en el debate macrobiano la necesidad de comer un solo alimento, Antonino afirma que tendría aún mucho que decir en el asunto, pero que una de las razones que lo obligan a cerrar el debate es, precisamente, “que no he guardado lo que defiendo, antes he comido casi de todo” (II 90-91), lo que refleja un sano distanciamiento de esos saberes librescos de que tan sobrado anda: aunque uno se marque un régimen de vida perfectamente fundamentado en la sabiduría antigua, no debe caer en la irracionalidad de cumplirlo siempre y a rajatabla.

2.2 *El Maestro Velázquez*

Como se ha señalado, es un sacerdote al que se invita al banquete y que, en principio, se muestra renuente a asistir. Al fin acepta y participa en el coloquio con una treintena de intervenciones. Comenzando por el plano intelectual, señalaremos que, si bien cita menos autores que Antonino y Arnaldo, su cultura no es inferior a la de éstos, pues demuestra largo trato con las letras “humanas” tanto como con las “divinas”: cita, aparte de la Biblia, a tres Padres (Jerónimo, Gregorio y Agustín), pero también a Aristóteles, Jenofonte, Plinio, Horacio y Macrobio, amén de anécdotas sobre Diógenes, Pericles, Alejandro Magno, Quinto Quincio y Flaminio. No obstante, reconoce su inferioridad en humanidades (aunque es bastante más “humanista” de lo que proclama), cuando afirma: “assi podria traer otros exemplos,

²¹ Esto es, pasar por el puente sobre el Guadalquivir al barrio de Triana, donde se hallaba la cárcel de la Inquisición (Castro, *Coloquios*, p. 116).

que aquí ay quien lo sabe mejor que yo”,²² mientras que su lógica superioridad en patrística queda reflejada cuando aporta a Antonino un dato de “sant Gregorio sobre sant Matheo” y éste reconoce no haberlo leído o, al menos, no acordarse de ello (I 66). De su autoridad, reconocida por todos, son prueba, por ejemplo, las intervenciones en que da la razón a Antonino (*ibid.* I 62) y el hecho mismo de erigirse y ser aceptado como árbitro del debate macrobiano.

Su honradez intelectual se demuestra cuando, al terminar ese debate, reconoce que, frente a los médicos, él no tiene autoridad para decidir sobre la cuestión de si es mejor comer *de un manjar* que de muchos. Lo único —y no es poco— que él puede decir es que cada uno debe obrar según le dicte su cuerpo y que, en cualquier caso, lo mejor es “la templança en el comer y beuer, sea de vno solo, o de diuersos manjares” (II 90).²³

Enlazamos así con el plano moral del Maestro. Puede afirmarse que Mexía muestra a sus lectores un modelo de hombre de religión en un período en que la Iglesia Católica se veía sumida en gran turbulencia por el durísimo embate del Protestantismo.²⁴ No puede olvidarse que uno de los argumentos más difíciles de rebatir en que éste se apoyaba era el nivel de corrupción general alcanzado por la institución que debía cumplir el mensaje de Cristo. Si el intelectual se demuestra en las citas y autores que alega, el talante ético del Maestro se pone de manifiesto desde el comienzo, cuan-

²² A propósito de los banquetes en los que el exceso condujo al crimen (I 57).

²³ Ver Ferreras, J. *Les dialogues espagnols du XVI^e siècle ou l'expression littéraire d'une nouvelle conscience*. París : 1985, p. 517 y ss. (cap. “Une morale de la mesure”). Hay que señalar que la recomendación de que cada cual se guíe por su experiencia y todos por la moderación procede de los *Saturnalia* de Macrobio que en ese pasaje se están traduciendo (*cf. infra*).

²⁴ “Le clergé doit donner l'exemple de la morale évangélique et surtout doit, pour remplir véritablement sa mission, être capable de se mettre à la portée de chacun des fidèles, ce qui implique non seulement qu'il soit cultivé, mais aussi qu'il possède des talents pédagogiques et une charité sans faille” (Ferreras, J., *ibid.*, p. 1084).

do, al separarse del caballero innominado con el que conversaba y al que no quieren invitar los demás personajes, elude con diplomacia la murmuración en que quieren hacerle incurrir Don Bermudo y Baltasar:

Don Bermudo: (...) no se señor Maestro quien deseava mas que se acabasse la platica, vos por veros librado de ella, o estos caualleros y yo por gozar de la vuestra.

Maestro: E esso juzguelo Dios, que sabe medir los desseos, que los hombres no sabemos tantear sino cosas corporales, y aun en esso nos engañamos muchas vezes.

Baltasar: Pareceme a mi que adevinaria el proposito sobre que se hablaua.

Maestro: Bien lo creo, y no es menester que se diga (I 56)

En el *Bien lo creo* se apunta la fina ironía que también caracteriza al Maestro y con la que suele aludir sutilmente a algunos contertulios para reprocharles algún defecto del que no desea se dejen llevar durante el convite. Así, cuando se está tratando de las condiciones que éste debe guardar (I 64), se adelanta a pedir, en sintonía con Antonino, que la conversación “no ha de tocar en murmuracion, aunque suele ser gustosa para algunos”, lo cual “autoriza” con las letras divinas (concretamente, con San Gregorio).

Por otra parte, los mismos reparos que pone a aceptar de entrada la invitación al convite son otra prueba de que no es clérigo que ande buscando la oportunidad de banquetear y corriendo el riesgo de ser incluido entre los colegas que lo hacen.²⁵

Otros rasgos que caracterizan al Maestro son la urbana cortesía que demuestra alabando la estancia de la casa de Don Bermudo en que se celebra el convite²⁶ y la modestia con

²⁵ Ver I 56 y I 60.

²⁶ Es posible vislumbrar otro destello de ironía, puesto que quizá Velázquez esté reprochando solapadamente a Don Bermudo el exceso de lujo con que tiene aparejada la estancia (Cf. *infra* nota 38).

que rechaza su presidencia (aunque luego la aceptará *por obedecer*), alegando que “ello auia de ser por suerte, que assi lo siente Plinio y Horacio” (II 71). Se muestra de acuerdo con Antonino en el rechazo de la moda impuesta de manera irracional (de hecho, es él quien inicia la crítica a lo de “beber frío”; II 76), se queja de la incitación a la gula que ha supuesto el festín ofrecido por Don Bermudo y no olvida cumplir con el precepto de bendecir la mesa que le imponen sus órdenes.²⁷

Finalmente, cuando termina el convite, decide “apartarse a rezar e irse luego a su posada”, separándose del resto de personajes después de ese buen rato de conversación que han gozado y que habría sido extremo —y, por tanto, vicio— prolongar.

2.3 *Don Bermudo*

El anfitrión es un representante de la hidalguía sevillana de la época y, en concreto, del estamento que la moderna historiografía denomina “patriciado urbano”. Es dueño de una bien dispuesta y lujosa mansión, cuya estancia destinada al banquete suscita el elogio del Maestro. Se muestra espléndido en el agasajo gastronómico de sus huéspedes y se enorgullece de ello, a pesar del matizado reproche que el mismo Maestro le lanza (II 85). Sabe estar a la moda, como prueba el hecho de ofrecer la bebida bien fría, lo que le ganará las alabanzas de Ordoño (II 76) y un nuevo reproche de Velázquez y Antonino. Con todo, no deja de mostrar Don Bermudo bastante sentido común en este asunto, dando prueba de tener bien asimilada la doctrina del justo medio en su aplicación al placer superfluo. Es uno de los pasajes en que más claramente se detecta la intención de Mexía de mos-

²⁷ Aquí ofrece otra prueba de su diplomático sentido común al proponérselo con sutil gracejo a unos seglares que no estaban obligados a cumplirlo: “pero tambien me han de sufrir a mi esta ypocresia, que tengo de bendezir la mesa porque ay precepto que la manda a los sacerdotes” (II 72).

trar el recto comportamiento que ha de guardar la nobleza ante el lujo:

pero yo estoy virtuoso en esto: porque tengo el medio que me sabe muy bien lo frio, mas no me mato mucho por procurarlo, porque me parece que con no andar muy delicado en esto, ni muy cuydoso, me ahorro de la passion y enojo que me daria el dia que me faltasse, y tambien soy de opinion que a ningun regalo se deue dar tanto un cauallero que si en camino, o por mar, o en guerra le falta, le sea causa de notable pena o daño (II 79).

Aun así, su erudición es, por supuesto, muy inferior a la de Antonino, Arnaldo y el Maestro, sin que ello implique que sea nula. Es precisamente él quien, al ofrecer al último de los citados la cabecera del banquete, recuerda que eso es hacerlo rey del convite, “que assi dizen que lo hazian los Romanos” (II 71). Además, como ya dijimos, se nos hace saber por testimonio indirecto de Antonino que es lector de la *Silva* de Mexía.

Se le nota interesado en lo que cuentan los humanistas y el sacerdote y, en algún caso, él es quien provoca su intervención erudita (*vd.*, p. e., I 60). Como también es él quien da la clave, en su parlamento más importante, del reparto de funciones entre los personajes; después de que Antonino recuerde que los autores antiguos (Macrobio en realidad: *Sat.* 7, 5.31 ss.) piden que en la mesa “se tenga manera que la conuersacion con ser apazible, sea prouechosa”, Don Bermudo establece las “reglas del juego” que se han de seguir en el banquete: “esta muy bien dicho: pero sea desta manera, que lo prouechoso tomeys a vuestro cargo, el señor Maestro y los que soys leydos: y que el señor Baltasar y el señor Ordoño se encarguen de lo apazible, atrauesando algun buen cuento a su tiempo” (I 63).

Muy interesante es el adjetivo *prouechoso* con que Don Bermudo califica la sabiduría en materia de “antigüedades”. Quiere ello decir que los datos que éstas aportan son vistos

como algo que está mucho más allá de la mera erudición libresca, puesto que de ellos se pueden extraer enseñanzas sobre lo que se debe y no se debe hacer aplicándolas al presente.²⁸ Así, cuando Don Bermudo inquiere las condiciones del buen convite, lo hace para hacerlas guardar en el suyo (I 62); y no ha de olvidarse que las condiciones que le enumeran Arnaldo y Antonino apuntan a la honestidad, la decencia y, en general, al “saber estar” tanto del convidador como de los convidados.

Es evidente que en Don Bermudo, una especie de personaje “bisagra”, como muestra el pasaje de I 63 antes consignado, Mexía ha querido representar el tipo principal de lector al que destinó estos coloquios y, según lo declara Antonino, la misma *Silva de varia lección*. Tal lector colectivo lo conforma el grueso de ese patriciado urbano, gente ya totalmente ajena al latín, pero con posibilidades de adquirir libros,²⁹ a la que era necesario desvelar los tesoros ocultos en la literatura escrita en esa lengua. Todo ello con claro afán didáctico-literario,³⁰ pero también reivindicador de un papel relevante para el humanista y sus “humanidades” como factores primordiales de educación social.

2.4 Baltasar

Castro lo considera, con razón, el más importante de éste y de todos los coloquios de Mexía. Baltasar prefigura los

²⁸ Aunque siempre se deben asumir y aplicar con tino y buen criterio (para el distanciamiento de Don Bermudo respecto a las posiciones humanistas “radicales”, cf. *infra* aptdo. 3).

²⁹ Ver el primer capítulo de **Chevalier, M.** *Lectura y lectores en la España del siglo XV y XVI*. Madrid : 1976.

³⁰ “Les auteurs de *Dialogues*, qui appartiennent dans leur grande majorité aux ‘caballeros de ciudad’, n’auront pas de cesse de tenter de convertir la grande noblesse à leur nouveau système de valeurs, qu’ils résumenent par ce mot à la fois antique et chrétien: la ‘vertu’. La vertu, c’est-à-dire, d’abord, un comportement positif pour la collectivité” (**Ferreras, J.** *op. cit.*, p. 1083).

“graciosos” de la comedia española del siglo áureo, pero los supera ampliamente en ingenio e inteligencia, aunque sea, como ellos, “chistoso, hablador y socarrón”.³¹ Amigo de la charla, acude a la iglesia tanto a cumplir sus obligaciones devotas como a conversar.

Una de sus más acusadas aficiones es la murmuración, la cual es, a su vez, uno de los vicios que más le interesa a Mexía atacar aquí y del que Baltasar da muestras nada más juntarse con el grupo de Antonino, Ordoño y Don Bermudo aludiendo maliciosamente a ciertas personas que andan por los alrededores (I 54). Tendrá que ser reprendido varias veces por Antonino y el Maestro Velázquez (*cf. supra*) hasta que se comprometa a no murmurar, lo que hará a regañadientes (I 64). Aunque su sentido común le hace reportarse, ello no impide que lance algunas pullas a sus contertulios, como son las alusiones a la higiene previa a la comida (II 72), a la glotonería de Arnaldo (II 81) o a la posible renuencia de alguno de los invitados a comer carne de cerdo (II 74).

Baltasar habla en treinta y tres ocasiones³² en las que muestra su mucho gracejo y sutil ironía. Tras sus intervenciones iniciales, casi todas con su punto de malicia, no vuelve a hablar hasta después del intercambio de erudición entre Velázquez, Antonino y Arnaldo sobre la licitud de los banquetes, y cuando interviene es para señalar que la única condición que él pondría en el suyo es *que se beua frio* (I 62). Anunciando así la cuestión que se debatirá en el segundo coloquio, muestra que es una de esas personas que siguen fácilmente las modas del momento y a las que criticarán Antonino y el Maestro. Será entonces cuando Baltasar, picado por entender que tales críticas van dirigidas a él, no se muerda la lengua y replique con juiciosos argumentos (II 77).

Otra prueba de su inteligencia y de que no es mero chistoso sin criterio es la respuesta que da a Don Bermudo cuan-

³¹ Castro, *Coloquios*, p. 131.

³² Excluimos, como en el caso de Arnaldo, su encuentro inicial con éste.

do éste propone el reparto de “papeles” que vimos más arriba. Tras solicitarles a él y a Ordoño que se encarguen de lo “apacible” contando alguna anécdota graciosa, el anfitrión expresa sus prevenciones señalando que “no es poco peligro contar dichos y cuentos ajenos, porque no todos salen derechos”. Lo que Baltasar remacha con no menor prevención: “y queda hombre atajado quando no gustan del donayre: y por esso yo no me obligo a nada” (I 63-64). Conforme con esa declaración, seleccionará dichos y cuentos verdaderamente ingeniosos y los introducirá en momentos oportunos: así, p. e., la anécdota del bachiller que comía los buñuelos con guantes o la del paje y el caballo que se encuentran moribundos al mismo tiempo, rematada con un rasgo de puro “humor negro” (“pues que assi es dezilde al mochacho que se de priessa y yrse ha caualgando”; II 81).³³

Pero lo más interesante es su postura ante la erudición en materia de antigüedades que exhiben los dos humanistas y el Maestro. Baltasar es, sin duda, el menos leído de todos, pero ello no quiere decir que no tenga su punto de cultura “antigua”, como demuestra el hecho de que sea quien pregunta a Antonino “si es verdad lo que muchas vezes he oydo dezir, que los Romanos antiguos no comian mas de vna vez al dia, y essa era cena” (I 65). También es capaz de interpretar con buen criterio los datos que los otros aportan y que él escucha siempre con atención e interés (*ibid.*).

³³ En efecto, historias graciosas y facecias se suceden a lo largo de estos *Coloquios* en las intervenciones de Baltasar (aunque también en las de Ordoño e incluso Don Bermudo), lo que constituye una característica común del diálogo renacentista. Ver **Cacho Palomar, M. T.** *Cuentecillo tradicional y diálogo renacentista // Formas breves del relato* (Coloquio. Febrero 1985). Zaragoza : 1986, p. 115-136; **Lara Garrido, J.** Los Diálogos de la montería de Luis Barahona de Soto : *desestructuración expositiva y coherencia compendial // Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* 58 (1982) 115-153 (p. 118 y ss.). Esta cuestión ha sido también tratada, en el caso de un diálogo latino, por **Blanco Pérez, J. I.** *¿Un diálogo humanista de Santa Cruz? // Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*. León : 1998, I, p. 239-245.

Pero junto a ese sincero respeto por la sabiduría que confieren las letras humanas se detecta una actitud socarrona hacia los excesos a que puede conducir. De la ingente cantidad de autores y lugares que alegan los personajes cultos, Baltasar (y también Ordoño; *cf. infra*) obtiene la impresión de que no hay asunto, por nimio que sea, que no haya sido tratado por extenso en alguna obra clásica.³⁴ Así, cuando Arnaldo aprovecha el momento en que se está colocando la mesa para lucirse recordando que el tejido de lino es incombustible según Plinio, Baltasar tercia irrespetuoso con tan reconocida autoridad: “en eso perdone el señor Plinio, que yo no lo quiero creer” (II 71).

Cuando mejor queda reflejada esa actitud es en el que, a nuestro juicio, constituye el momento de mayor altura literaria de todos los *Coloquios*. Después de un alegato de Arnaldo sobre las bondades del carbón y del fuego en general, con una cita de Plutarco por parte de Antonino, Baltasar alcanza el punto de máxima espontaneidad cuando les espeta:

Tambien dize vna vieja que tengo en mi casa (porque no penseys que no alegare yo tambien authores) que es el fuego medio mantenimiento en este tiempo, y la mitad de la ropa para el hombre (II 70).

Inmediatamente después, Don Bermudo zanja el asunto indicando que ya llega a comer el Maestro. Esa intervención de Baltasar marca, pues, el clímax de una situación perfectamente planteada por Mexía: Ordoño pregunta entre admirado y burlón si también habían tratado los antiguos sobre el carbón y la leña, Arnaldo se explaya a su sabor probándose-lo, Antonino aporta el dato, muy conciso, de Plutarco y Baltasar remata poniendo en boca de su sirvienta una frase

³⁴ Es lo que afirma el propio Arnaldo antes de soltar una parrafada sobre las virtudes del carbón basándose en San Agustín: “creeme señor que no ay cosa tan baxa que no tenga cosas dignas de consideracion, muchas de las quales los sabios y filosofos antiguos dexaron escriptas” (II 69-70).

con aire de adagio que bien podría haber firmado cualquiera de esos antiguos que tanto alegan los otros. A nuestro juicio, el mensaje de Mexía por boca de Baltasar es claro: fiel a su ética de la *mediocritas*, considera que es tan extremoso despreciar lo que se ignora como creer que todo cuanto se sabe debe “soltarse”, lo cual se hace casi siempre sin criterio ni discernimiento entre lo que es pedagogía y lo que es pedantería.

2.5 Ordoño

Da la impresión de ser caballero de rango inferior al de Don Bermudo, pero con la suficiente fortuna como para mantener un caballo con el que alancear toros, aunque parece que su dedicación a tal deporte es forzada y ocasional. Se muestra bastante razonable al reconocer su impericia (II 69) y al recibir con tranquilidad la noticia de la muerte del caballo, en contraste con el disgusto del paje que se la anuncia (II 80-81).

Sus exageraciones de friolero (“haze tanto frio, que creo que no haze oy mas en Burgos, ni en Segovia”; II 69) dan pie a la citada conversación sobre el fuego que se mantiene al comienzo del segundo coloquio. Sin embargo, Ordoño coincide con Baltasar y Don Bermudo en seguir la moda de beber frío, puesto que es él quien saca el tema cuando propone se agradezca al segundo haber hecho tal diligencia (II 76). Tras los esfuerzos de Antonino y el Maestro por afejar esa costumbre, Ordoño persevera en tal afición, tratando sus argumentos de mera palabrería: “soys tan rethoricos el señor Maestro y vos, que nos podreys hazer entender lo que quisierdes, si va por razones pero yo atengome a la opinion del señor Baltasar, y quiero beuer frio” (II 78).³⁵

³⁵ También con Baltasar, aunque de forma mucho menos acusada, comparte Ordoño la inclinación por aludir a ausentes. La diferencia es que aquél suele hacerlo con personas concretas, mientras que Ordoño usa siempre frases del tipo: “hombres conozco yo que...” (I 64), “hombre se yo que...” (II 81), las cuales “amortiguan” el efecto murmurador.

La índole de su bagaje cultural queda definida en la primera intervención de Don Bermudo, ya citada, donde afirma que le place que se haya invitado a Arnaldo, porque así podrá entenderse en *philosophias y antigüedades* con Antonino, “y aun con el señor Ordoño, que tambien presume de leydo” (I 55). Ese significativo “aun” recoge perfectamente la distancia que, en punto a erudición, media entre los humanistas y Ordoño.

Mexía “construirá” este personaje en coherencia con esas palabras de Don Bermudo; poco antes, Ordoño ha iniciado su participación en el coloquio con una referencia erudita: cuando Baltasar indica que se ha tomado la libertad de invitar a Arnaldo, él se muestra de acuerdo porque “era essa ley de combite antigua en Roma que el combidado podia llevar a otro, y llamauanlo sombra” (I 54). Sin embargo, sus posteriores aportaciones eruditas serán bastante pobres y limitadas. Da la impresión de que, en realidad, su cultura no excede en mucho la de Don Bermudo y Baltasar, aunque tampoco se la pueda considerar nula: p. e., ha “oydo dezir, que en tiempo de los antiguos romanos no auia naranjas en Ytalia” (II 73) y tambien ha oído hablar del *cauallo troyano*, aunque no del puerco (II 75).³⁶ Cuando Velázquez alude al episodio de Diógenes en casa de Platón y a la actitud irrespetuosa de aquél, Ordoño muestra su extrañeza porque “muchas cosas buenas he oydo dezir y leydo desse philosopho” (II 71; *cf. infra*). Uno de los lugares donde ha podido recabar esos datos positivos sobre el “Cínico” es el capítulo 27 del primer libro de la *Silva* de Mexía, donde se da cuenta del talante mordaz e independiente del filósofo desde una óptica positiva, de ahí que no se incluya el pasaje que relata Velázquez aquí. Es probable que Mexía se esté también aquí autocitando sutilmente y que Ordoño también sea lector, sobre todo, de ese tipo de

³⁶ El episodio del caballo de Troya es dato de “cultura general”; sin embargo, para conocer lo del “puerco troyano” (es decir, relleno de manjares) Ordoño tendría que haber leído a Macrobio 2.9.

misceláneas que tanto contribuyeron a popularizar el mundo clásico.

Una intervención que marca definitivamente la distancia que lo separa de Antonino y Arnaldo, quienes no dudan en citar a coetáneos como Budé y Vives, es aquella en la que afirma haber leído a otro autor *moderno* (Francesco Senese; cf. *infra*) y reconoce no haberlo entendido suficientemente.

3. NIVELES DE CULTURA Y NIVELES DE LECTURA

Desde el punto de vista de la cultura y de la sabiduría en materia de “antigüedades”, los personajes se dividen con claridad en dos grupos: el formado por Antonino, Arnaldo y el Maestro Velázquez y el que conforman Don Bermudo, Ordoño y Baltasar. Los primeros, ampliamente versados en letras “humanas” y “divinas”, ponen su erudición al servicio de la charla, sosteniendo su parte más sustanciosa; los segundos suelen suscitar con su curiosidad la mayoría de esas intervenciones eruditas, que escuchan con atención y espíritu crítico (burlón, incluso), pues ponen en duda, en ocasiones, algunos de los datos que se les ofrecen.

Son los propios personajes quienes marcan las distancias entre ambos grupos, esto es, entre quienes viven en constante trato con los autores antiguos y quienes lo tienen de modo ocasional o sólo al participar en reuniones de este tipo. Así, p. e., ocurre con Don Bermudo cuando, dirigiéndose a Arnaldo y Antonino, afirma que le place la asistencia de ambos a su convite “porque os entendays ... en **vuestras** philosophias y antigüedades” (I 55) o con Ordoño, quien, tras citar Arnaldo la opinión del filósofo Evano en el sentido de que “la mejor salsa o fruta de la comida era el fuego”, le pregunta asombrado: “pues como hasta en el fuego del combite entendieron **vuestros** philosophos?” (II 69).³⁷

³⁷ De hecho, esas palabras las interpreta Arnaldo como burla de su excesiva erudición y por ello contesta con el argumento de que no hay cosa

Pero el caso más claro es la última intervención de Don Bermudo en el primer coloquio, al despedirse hasta el banquete del día siguiente: “Vosotros que los leeys y conoceys, come y mori como Romanos, que lo vno y lo otro quiero hazer como cristiano, como mañana lo vereys” (I 68).

También por parte de los “letrados” se detecta un deseo de marcar distancias, más allá del hecho de ser capaces, frente a los otros, de hilar un conjunto de citas y lugares para fundamentar algún aserto, lo que podría interpretarse como puro despliegue de erudición pedante, útil sólo para lucirse en reuniones mundanas. Por ello, Antonino como humanista y Velázquez como sacerdote instruido hacen ver sutilmente que su superioridad no reside sólo en haber leído mucho más, sino en haber leído mucho mejor, obteniendo ventajas y enseñanzas para la vida real, como son las de no parecer ignorante por dudar de lo que es notorio para quien está informado o disfrutar plenamente de los guiños culturales que suelen surgir en una conversación elevada.

Ejemplo de lo primero es la respuesta que, con cierto orgullo herido, da Antonino a Don Bermudo, cuando éste pone en duda que en ciertos banquetes antiguos se gastaran las grandes sumas de dinero que aquél ha relatado:

Antonino: Cierro ay cosas destas escriptas, que miradas assi a bulto y cotejadas con las que agora passan, parescen incroybles, y casi impossibles. Pero verdaderamente **si vuiesedes leydo y considerado** bien las hystorias y cosas antiguas, no os parescerian tan duras, a lo menos esta que tratamos: pues la creen y concuerdan en ella toda la quadrilla de hombres doctos de nuestro tiempo ... y con tales razones y conjeturas, y con tales authores, que no ay que dudar en ello (I 60).

que no haya sido tratada por los antiguos y que esa del carbón, en concreto, la trató nada menos que San Agustín: “Y para que lo creays sabed que del carbon que agora *dexistes burlando*, tracta sant Augustin con toda su autoridad...” (II 70).

Otro ejemplo lo ofrecen el Maestro Velázquez y Baltasar. Ya hemos señalado que el primero alaba la belleza del aposento apuntando una anécdota desfavorable de Diógenes, que provoca la extrañeza de Ordoño, pues sólo conoce datos positivos de tal personaje. En ese momento se pasa a otros asuntos como quién debe ocupar la cabecera, hasta que Baltasar, intrigado por lo de Diógenes, le recuerda al Maestro que debe contarle. Éste contesta con una alusión directa y muy significativa: “para gustar de lo de Diogenes, ha de saber el señor Baltasar, que fue vn philosopho: que cierto publicaua a mi juyzio mas virtudes que tenia ...” (II 72).³⁸

El mensaje que se contiene en ese *para gustar ... ha de saber* es bien claro: sólo la persona culta, de lecturas profundas y bien digeridas, puede disfrutar completamente de ese tipo de sutiles alusiones, sin verse obligado a preguntar y ponerse así en evidencia por su ignorancia.

Otro punto de interés, muy conectado con el que acabamos de señalar es el diferente nivel de lectura, o de asimilación de ella, que se observa en cada uno de los personajes. Comenzando por Baltasar, si bien no hay datos que indiquen que no sea lector, la única referencia culta que él introduce no la ha leído, sino que la ha *oydo dezir* (I 65). Su bagaje cultural es de índole “auditiva” y adquirido, seguramente, en su trato con personajes instruidos, como en esta ocasión.

El único dato que poseemos de Don Bermudo nos viene, como ya sabemos, por vía indirecta: es lector de la *Silva* de Mexía, es decir, de una obra misceláneo-enciclopédica escrita en romance y dirigida especialmente a personas como él.

³⁸ Diógenes acudió convidado a casa de Platón, quien tenía un aposento “muy bien aderezado”, y pisoteó con los pies enlodados los muebles de la casa. Al inquirir Platón la causa de su comportamiento, le respondió que pisaba su “fausto y presuncion”; a lo que el gran filósofo replicó: “Deziz verdad Diogenes, pero hazes lo con otro mayor fausto y altiveza” (II 72). El Maestro halaga con ironía a Don Bermudo afirmando que a Diógenes le hubiera agrado pisar la estancia y “hasta la cama”.

Ordoño es lector “de medio pelo” que *presume de leydo*, según Don Bermudo. Ya hemos visto cómo se ve obligado a pedir explicación de algunos de los guiños eruditos que lanzan los cultos. Aunque su primera intervención parece anunciar un personaje instruido, empleará en tres ocasiones la fórmula *he oydo dezir* (II 73; II 75; II 71), lo que induce a pensar que su cultura también tiene bastante de “auditiva”. En el último de los pasajes citados en el paréntesis, que corresponde al episodio de Diógenes, la expresión que usa es *he oydo dezir y leydo* y ello nos llevaba a apuntar que también Ordoño pudiera ser lector de la *Silva*.

Arnaldo es hombre de muchas y variadas lecturas, aunque ya indicamos que su erudición nos parece hallarse todavía un tanto “en agraz” y demasiado cercana, por falta de asimilación completa, a la mera acumulación de autores y lugares, dada la excesiva ligereza con que los encaja en la conversación. Antonino y el Maestro Velázquez representarían el paradigma del intelectual con abundante bagaje de datos que, si bien son de origen mayoritariamente libresco, han sido sometidos a detenida reflexión y crítica (leen *con aviso*) y se traen a colación con oportunidad y aprovechamiento de los demás contertulios. Puede afirmarse que ambos representan las dos caras de un mismo personaje (de hecho, nunca disienten e, incluso, suelen apoyarse en sus opiniones), que sería aquel con el que Mexía más se identifica.³⁹ La suma de los dos daría como resultado el paradigma de “humanista cristiano”, capaz de analizar críticamente la antigüedad clásica, con todos sus defectos y virtudes, para extraer de ella

³⁹ Ya **Castro** (*Coloquios*, p. 130) apunta la posible identificación de Mexía con Antonino, que vuelve a aparecer en los coloquios 3º, 5º y 6º. En favor de tal posibilidad obran datos como que sea él quien nombre tanto la *Silva de varia lección* como al emperador Heliogábalo y los excesos de Cleopatra y Calígula en los banquetes, únicos pasajes de todos los *Coloquios* que se recogen también en la *Silva* (ver II 29 y III 16), y también el hecho de que sus intervenciones eruditas recuerden mucho el modo de exposición y el tenor general de los capítulos de la misma *Silva*.

una ética de la moderación acabada de perfeccionar con el mensaje evangélico.

4. LAS FUENTES

Si en la primera parte de este trabajo hemos tratado de delinear los diferentes niveles de cultura que existían en la España del Renacimiento según lo refleja Mexía en la caracterización de los seis personajes de *Los dos Coloquios del combite*, es el momento ahora de abordar directamente ese nivel de cultura en el propio autor de esta ficción dialogada, es decir, el momento de considerar el método mismo de que se sirvió Mexía para su composición y todas las connotaciones que de él se desprenden en cuanto a su erudición y cultura, asunto al que trataremos de acceder por medio del análisis de las numerosas citas y fuentes que aparecen en la obra.

Ahora bien, este diálogo debe estudiarse desde la perspectiva misma en que sería concebido por su autor, es decir, como un trabajo antes que nada literario, que busca por tanto una recreación estética y que al mismo tiempo pretende servir de cauce para la divulgación abierta o tácita de los escritores clásicos:⁴⁰ la Antigüedad, en definitiva, como trama de un escrito original que, a la vez que permite un gran despliegue estético, posibilita al autor el cumplimiento de una misión social que el propio humanismo se había impuesto como modelo.⁴¹ De esta forma, pues, nuestro estudio de las fuentes no viene a ser un fin en sí mismo, sino que trata ante todo de esclarecer un método de composición literaria en uno de los autores más leídos del Renacimiento hispano;

⁴⁰ Sobre las características del diálogo renacentista, que permite al autor ofrecer sus opiniones de forma literaria, anticipándose en cierta manera a lo que después serían el ensayo y el artículo periodístico, ver como estudios de conjunto, **Gómez, J.** *El diálogo en el Renacimiento español*, op. cit., y **Rallo, A.** *La estructura dialéctica : estudios sobre el diálogo renacentista*. Málaga : 1996.

⁴¹ Ver. **Castro, Silva**, p. 69 y ss.

método de composición con el que, en último término, pretende Mexía llevar a efecto la utilidad pública que imponía a sus propios trabajos.

4.1 *Establecimiento de fuentes*

4.1.1 Por lo que respecta a las fuentes clásicas, griegas y latinas, con mucho las más numerosas de este diálogo, Mexía cita a los siguientes autores: Plinio el Viejo (10 veces, una a través de Vives), Cicerón (4 veces), Macrobio (3 veces), Plutarco (2 veces), Séneca (2 veces), Horacio (2 veces), Lampridio (2 veces), Galeno (2 veces), Terencio, Sexto Pompeyo, Celso, Justino, Plinio el Joven, Evano, Teofrasto, Dioscórides, Ateneo, Jenofonte, Aristóteles, Varrón, Esparciano, Suetonio, Platón, Josefo, Tácito y Gelio (y a través de éste, de nuevo Varrón).⁴²

No obstante, en las citas de estos 26 autores antiguos es necesario establecer una serie de distinciones que tiendan a aclarar el auténtico uso que de ellos hace Mexía: es decir, cuándo se trata de citas textuales, que por lo general mostrarían un manejo directo y seguro de las fuentes, y cuándo de citas meramente referenciales o contextuales,⁴³ que sin negar dicho manejo, es posible obedezcan a recuerdos de lecturas directas o indirectas y que, en algunos casos, se hayan convertido ya en verdaderos tópicos para la literatura de la época.

⁴² Aunque Mexía ofrece la localización concreta de bastantes de sus citas, ha sido Mulrone y quien ha realizado esa identificación de manera minuciosa (aunque no completa), por lo que remitimos a su edición para su consulta. Nosotros sólo nos detendremos en las que más interesen para nuestro propósito.

⁴³ Seguimos en cierta forma la clasificación general de fuentes de **Maestre, J. M.** *La influencia del mundo clásico en el poeta alcañizano Juan Sobrarias : estudio de sus fuentes literarias // Anales de la Universidad de Cádiz.* 2 (1985) 337 y ss., distinguiendo fuentes *textuales*, en las que hay un seguimiento de sentido y expresión, *contextuales*, en las que se refleja el

En lo que atañe a esas citas más o menos textuales de los autores antiguos, de las que normalmente suele Mexía ofrecer el lugar concreto de donde las ha tomado, aparte de otras muchas que aparecen en la obra,⁴⁴ podemos traer aquí como ejemplo significativo la que se menciona de Séneca, a propósito de los exagerados banquetes de Calígula (I 61): “el primero es el excelente filósofo Séneca (...). El qual consolando a Paulina, tocando en el emperador Cayo Calígula, dize estas palabras. Cayo Calígula emperador (...), pudo gastar en vna cena o banquete cien mil sestercios, ayudandose del ingenio y auisos de muchos para ello: de manera que aun que con dificultad hallo manera y auiso, como en un conuite gastasse el tributo y renta de tres provincias” (*De Consolatione*, X, 4). Como cabe suponer, decimos, estas citas textuales denotarían un conocimiento directo de las obras originales por parte de Mexía, a cuyo manejo estaría acostumbrado por ser él mismo autor de una magna obra miscelánea y de las cuales, al modo que solían hacer los humanistas en general,⁴⁵ tendría anotados todos aquellos pasajes que le pudieran interesar para la composición de sus escritos.

sentido del original, pero no la expresión, y *textuales-contextuales*, mezcla de ambas en las que la expresión, no literal, refleja en cambio la forma de la fuente primigenia. Aquí hemos tenido en cuenta las dos primeras, *textuales* y *contextuales*, subsumiendo en aquéllas las que Maestre llama *textuales-contextuales*.

⁴⁴ Así, las que se extraen de Cicerón (I 59), Celso (I 66), Macrobio (II 75) u Horacio (I 65), cita esta última en la que, además, se incluye el único texto latino, muy breve, que aparece en el coloquio.

⁴⁵ “Cuando un estudioso había recorrido, cuaderno en mano, los autores latinos y griegos (éstos, en muchas ocasiones, acompañando su lectura de ejercicios de traducción al latín), se encontraba en posesión de un caudal léxico, de construcciones y frases hechas, de referencias eruditas, doctrinales y de ejemplos sobre el cual podía construir, como un mosaico, sus propios textos” (A. Fontán, “El latín de los humanistas”, en *id.*, *Humanismo romano*. Barcelona : 1974, p. 265-281; ver también Margolin J. C.- Pendergrass, J.- Poel, M. van der. *Images et lieux de mémoire d'un étudiant du XVI^e siècle: étude, transcription et commentaire d'un cahier de latin d'un étudiant néerlandais*. París : 1991.

Junto a estas citas más o menos textuales hay también, según apuntábamos, un nutrido número de alusiones referenciales con las que se recoge, sin citar textualmente, el contenido de algún pasaje clásico o la opinión al respecto de algún autor antiguo: son las que llamamos citas “contextuales” o “ideológicas”, bastante más numerosas que las anteriores. Como ejemplo significativo de todas ellas podríamos citar el pasaje ubicado en I 57, donde menciona Mexía la fastuosidad de los convites que Cleopatra hizo a Marco Antonio y “que Plinio y Suetonio, y otros cuentan que afirman que costo vna cena que sobre apuesta le dio, reduzida a la moneda de agora: dozientas y cincuenta mil coronas”. En casos como éste, por tanto, Mexía únicamente reproduce una opinión o una idea de los autores citados sin que podamos saber con certeza si tales datos los ha tomado de las obras originales o bien, según veremos más adelante, los ha leído en obras secundarias que recogen referencias de esta naturaleza.

Como una modalidad especial de citas ‘contextuales’, en fin, consideramos aquellas anécdotas antiguas que Mexía introduce a menudo en el diálogo aludiendo a sus fuentes de modo indeterminado y con frases alusivas del tipo: “creeme señor que no faltauan inuenciones y agudezas del demonio para ello, de las quales algunas están escriptas...” (I 60). Constituyen estas alusiones anónimas, por tanto, una tercera modalidad en la forma de citar de Mexía, con la cual, al omitirse el nombre propio del autor correspondiente, logra crear un entramado erudito más ágil y fluido que el que resulta de los dos casos anteriores.

4.1.2 Un segundo gran apartado en lo que a las fuentes citadas se refiere es el constituido por las de carácter religioso, es decir, las fuentes bíblicas y las de los grandes escritores de la Iglesia, que en el diálogo concurren con cierta asiduidad debido precisamente al carácter mismo de la trama: la presencia del Maestro Velázquez, el experto en las “letras divinas”, hace necesario el recurso frecuente a las mismas

como contrapunto a las “letras humanas”, representadas aquí por los dos ‘humanistas’ Antonino y Arnaldo.

De entre los pasajes de la *Biblia* que aparecen citados, se encuentran, para el *Antiguo Testamento*, el *Éxodo* (a través de San Gregorio), el *Eclesiastés* (ambos en I 84), el *Génesis* y el Libro de *Job* (ambos en I 87); por contra, los libros del *Nuevo Testamento* no son citados directamente, y sólo hay una referencia alusiva a los mismos cuando, hablando de los convides que de modo general aparecen mencionados en la *Biblia*, se alude a que “Christo nuestro redemptor mostro y authorizo bien esto, pues tuuo por bien de hallarse en combites, y hazer milagros en ellos” (I 58). En los dos primeros casos, las citas que ofrece Mexía son literales, si bien en la primera de ellas, la del *Éxodo*, aun siendo un texto bíblico con el que debería, como era norma, mostrar una literalidad absoluta, se permite incluir en la última palabra un binomio léxico: “Sentóse el pueblo a comer y beber, y levantóse a **jugar y pecar**”/*sedit populus manducare, et bibere, et surrexerunt ludere* (*Eccle.* 7,3). Por su parte, las referencias al *Génesis* y al Libro de *Job* no dejan de ser alusiones no textuales que incluye Mexía con toda naturalidad en personajes que citan de memoria pasajes de la *Biblia* para ellos muy conocidos.

Junto a las citas de la *Biblia*, también incluye Mexía testimonios de tres de los grandes padres de la Iglesia: San Jerónimo (3 veces), San Gregorio (3 veces) y San Agustín (4 veces, una de ellas citado de forma indirecta a través de Luis Vives).

De estos tres autores, como ocurría con las fuentes clásicas, Mexía ofrece citas más o menos textuales, indicando el lugar concreto de donde las toma, tal como ocurre con la que ofrece del “Comentario al profeta Daniel” de San Jerónimo: “Sant Hieronimo dize sobre Daniel, que estando los Babilonios en comidas y banquetes, fue entrada y tomada su ciudad” (I 85) (*Dan.*, VI); y citas de naturaleza contextual, como es aquel pasaje de San Jerónimo con el que el sevilla-

no, además, establece un juego erudito entre el Maestro y Antonino: tras aludir aquél a la refutación que hizo San Jerónimo de los convites de clérigos (“y mas reprehendiendo Sant Hieronymo los combites de los clerigos”, I 56), Antonino precisa con pulcritud interpretativa la referencia del santo: “y a lo que dezis señor de Sant Hieronymo, digo que no reprehende al clerigo que es combidado, sino al clerigo combidador y prodigo” (I 58).⁴⁶

Las fuentes religiosas empleadas por Mexía en este diálogo, por tanto, aun siendo mucho menor su concurrencia que la de las clásicas, están empleadas, como hemos visto, con una metodología semejante, de modo que unas y otras vienen a constituir la materia fundamental con la que está construido todo el entramado erudito de los *Dos coloquios del combite*.

4.1.3 En lo que respecta a las fuentes de autores medievales, los considerados ‘bárbaros’ por los humanistas, en nuestro diálogo hay sólo una referencia al árabe Averroes, alusión que, además, constituye la única cita medieval de todos los *Coloquios*. Si en un principio podríamos justificar tal mención, siguiendo a A. Castro, como “una carencia de prejuicios de Mexía a la hora de seleccionar sus lecturas”,⁴⁷ la situación cambia bastante si consideramos la procedencia de esta cita: independientemente de que Mexía pudiera haber leído a Averroes, lo cierto es que el pasaje en el que lo incluye está recogido tal cual en otra obra enciclopédica de la época, las *Lectiones Antiquae* de Ludovico Celio Rodigino (Luigi

⁴⁶ Algunas de estas citas contextuales, además, suelen hallarse en las grandes obras enciclopédicas del momento, con lo que cabría sospechar que Mexía las hubiera tomado directamente de ellas. Es eso lo que sucede, p. e., cuando fundamenta en san Gregorio que los romanos llamaban cena a la comida (I 56), algo que puede leerse en términos semejantes en los *Commentarii urbani* de Rafaele di Volterra (citamos por la ed. Basilea : 1559, XXXII 755).

⁴⁷ Castro, *Coloquios*, p. 141. Carencia de prejuicios que se acentúa por el hecho de ser Averroes un autor impugnado desde la propia época medieval y condenado después por León X en 1513.

Richieri), quien aduce además el mismo testimonio de Galeno sobre las cualidades benéficas de la carne de cerdo (Mexía II 74: “porque yo me acuerdo que Galeno [*al margen*: Li. Viii de salu. racione] y Averroiz la alaban mucho y la prefieren a las otras carnes” / Rodigino, XXV, 979⁴⁸: *quoniam octavo De sanitatis ratione Galenus, suillam carnem caeteris laudabiliorem facit. (...). Averrois quinto Colliget (ut barbare dicam) ex Avicennae placitis porcinam carnem caeteris praeferendam omnibus statuit, veluti hominibus natura cognatiorum*).

Así pues, es casi seguro que Mexía al hablar de la carne de cerdo haya recurrido al auxilio de las enciclopedias para encontrar testimonios al respecto y, tras leer lo que se encontraba en las *Lectiones Antiquae*, haya optado por reproducirlo sin valorar mínimamente ni justificar la inclusión del testimonio del árabe. En este sentido, es verdad que el sevillano muestra aquí no tanto una “carencia de prejuicios” o una “independencia de criterios”,⁴⁹ cuanto una tendencia a emplear sus fuentes de modo indiscriminado sin la valoración conveniente que se esperaría en casos como el que acabamos de analizar.

4.1.4 Confirmando la que era casi norma general entre los autores humanistas, en el presente diálogo de Mexía existe también un gran contraste entre el nutrido número de referencias clásicas y la escasa aparición en él de autores modernos.

Con todo, Mexía alude aquí al francés G. Budé, auténtica autoridad en el humanismo europeo del momento, a cuyo libro *De asse* (I 60) recurre para verificar y prestar autoridad a las anécdotas que sobre los convites exagerados de Cleopatra y Calígula había contado poco antes Antonino (*ibid.*) y que suscitaron la irónica incredulidad de Don Bermudo (I 57-59). De este modo, pues, se comprueba cómo

⁴⁸ Citamos por la edición *Ludovicus Caelii Rhodigini Lectionum antiquarum libri XXX, recogniti ab auctore...* Basilea : 1550.

⁴⁹ Ver Castro, A. *Ibid.* La cita de Averroes, por lo tanto, no demuestra, como afirma este autor, que “el sevillano lo conocía y había leído”.

Mexía, humanista menor que escribía sus obras en romance y que no conocía bien el griego, tiene por autoridades incontestables en la materia antigua a “toda la cuadrilla de los hombres doctos de nuestro tiempo” y especialmente al “doctissimo Frances Budeo”.

Junto a Budé, el otro gran autor moderno a quien cita Mexía es el español Luis Vives, y lo hace en un contexto muy semejante al anterior: al afirmar Arnaldo, bajo el testimonio de Plinio, que los paños de lino no se queman (II 71), suscita ahora la sorna de Baltasar (*ibid.*: “en eso perdone el señor Plinio, que yo no lo quiero creer”), para combatir la cual recurre Arnaldo al criterio de autoridad del *doctissimo Español Luys Viues*, que en sus comentarios al *De civitate Dei* de San Agustín afirma por boca de Plinio esa calidad incomcombustible del lino (*ibid.*). De nuevo aquí, por tanto, se comprueba la suprema credibilidad de los grandes humanistas en estos temas, cuya autoridad era incluso mayor que la de los propios clásicos, pues si Baltasar no podía creer la afirmación de Plinio, su juicio viene a ser bien distinto tras el testimonio aducido de Vives: “cosa es essa por cierto estraña, pero passe por quien lo dize” (II 72).⁵⁰

Junto a Budé y Vives, se echa en falta únicamente la mención del otro “doctísimo” que compondría la tríada sagrada del humanismo europeo, es decir, Erasmo,⁵¹ autor a quien Mexía sólo cita en *El coloquio del porfiado* y cuya ausencia

⁵⁰ Sobre la autoridad de Budé y Vives ver **Bolgar, R. R.** *Humanism as a Value System with Reference to Budé and Vives // Humanism in France at the End of the Middle Ages in the Early Renaissance*. Manchester : 1970, p. 199-215.

⁵¹ De hecho, en una obra de dietética dedicada a escolares pobres, el médico francés Dubois (Sylvius) recomienda que dichos escolares ejerciten su mente en la lectura de los tres grandes humanistas, Budé, Erasmo y Vives: *in summa Quintiliani, Budei, Erasmi, Vivis, aliorumque doctissimorum virorum de studii ratione praecepta sequere (Victus ratio*, Colonia : 1550, f. A3^v). Sobre los problemas de autoría que presenta esta obra, desde antiguo atribuida al español Laguna, ver **González Manjarrés, M. A.** *Victus ratio scholasticis pauperibus (...), una obra de dietética de Jacques Dubois*

aquí se justificaría quizá por el hecho de que el holandés se estaba convirtiendo ya en un autor *damnatus* en la España del momento.⁵² Con todo, como apunta A. Castro,⁵³ hay una cierta influencia de los *Colloquia* de Erasmo en los diálogos de Mexía, una influencia que, en el caso de nuestro coloquio, cabría caracterizar de huella ideológica con respecto al *Convivium religiosum* del holandés: ambos están divididos en dos momentos y en una y otra parte se tratan asuntos semejantes (número de invitados, prohibición de la murmuración, cuestión de quién debe presidir el banquete, etc.).⁵⁴

Las alusiones de Mexía a autores modernos alcanzan también a figuras de una valía menor. Es lo que ocurre, por ejemplo, en el caso de Francesco Senese, de quien, por boca de Ordoño, se alude a unos libros *De republica* de los cuales, manifiesta el personaje, entiende de ellos lo que buenamente puede, “porque el author es moderno, y aun yo no lo entiendo como querria” (I 62).⁵⁵ En este caso, la mención de tal autor moderno, poco conocido en comparación con los ante-

falsamente atribuida a Andrés Laguna // Actas del II Congreso de la SELat. La Filología Latina hoy, actualización y perspectivas. Almagro, 8-10 de mayo de 1997. Madrid : 1999, p. 1009-1015.

⁵² Sobre las relaciones de Mexía con el erasmismo, ver **Bataillon, M.** *Erasmo y España* (trad. esp.). Madrid-México-Buenos Aires : 1979, p.637-638 y 648-649, en donde establece un juicio muy negativo acerca del sevillano; **Meseguer Fernández, J.** *Sobre el erasmismo de Pedro Mexía, cronista de Carlos V // Archivo Iberoamericano* 7 (1947) 394-413; **Castro, A. Silva**, v. I, p. 21-27, quien afirma que la de Mexía fue “una actitud tibia y ambigua frente al erasmismo” (p. 23, nota 35).

⁵³ **Castro, Coloquios**, p. 144-145.

⁵⁴ Por lo demás, la influencia erasmiana en la obra de Mexía se manifiesta fundamentalmente de manera anónima a través sobre todo de sus *Apotegmas*, cuyas anécdotas e historias son a menudo recogidas por Mexía en su *Silva* (según ha demostrado **Cuartero Sancho, M. P.** *Fuentes clásicas de la literatura paremiológica española del siglo XVI*. Zaragoza : 1981, p. 19-74) y cuya influencia, como comprobaremos en el apartado siguiente, es posible también rastrear en el diálogo que nos ocupa.

⁵⁵ Se trata de Francesco Patrizi Senese, obispo de Gaeta entre 1460 y 1494, cuya obra *De rebus civilibus* (este *De republica*) fue publicada por pri-

riores, refleja exactamente el problema que se planteaba en aquel momento en las letras humanistas: por carecer de una tradición exegética que explicase y comentase la doctrina de este autor, Ordoño, lector de medio pelo, no es capaz de entender bien lo que en ella se dice.

Por último, debemos también hacer alusión a la cita de su propia *Silva* que Mexía incluye en este diálogo (I 58). Las autocitas, tan frecuentes entre los autotes humanistas, quienes otorgaban ya un fuerte culto a la propia personalidad, eran utilizadas con un evidente afán publicitario que, al mismo tiempo que les servían para dar a conocer mejor su propia obra, les eran útiles para presentarse a sí mismos como fuentes de saber. En este caso, en efecto, Mexía juega con todas estas posibilidades y coloca en boca de Antonino, el humanista, la alusión a la lectura que de la *Silva* estaba realizando Don Bermudo, que aparece aquí como prototipo del lector de este tipo de composiciones.

4.2 *La cuestión de las fuentes indirectas*

Como ya apuntamos en el apartado anterior, las fuentes indirectas eran una realidad evidente en la mayoría de los autores humanistas, quienes recurrían a las obras enciclopédicas para extraer de ellas las anécdotas y referencias antiguas que considerasen oportunas, con el fin evidente de dotar a sus trabajos de la erudición requerida por la moda literaria del momento.⁵⁶ De esta forma, la literatura enciclopédica cobró un renovado auge en la época del Renacimiento con

mera vez en París en 1520, precediendo en un año a su otro trabajo formativo, el *De regno et regis institutione*.

⁵⁶ Sobre las citas de segunda mano y las enciclopedias renacentistas hay ya una nutrida bibliografía, de la que citamos sólo algunos títulos que hemos consultado: **Compagnon, A.** *La Seconde main ou le travail de la citation*. París : 1979; **Rallo Grus, A.** *Las misceláneas : conformación y desarrollo de un género renacentista // Edad de Oro 3* (1984) 159-180; **Infantes, V.** *De officinas y polyantheas : los diccionarios secretos del Siglo de Oro //*

aportaciones de tanta trascendencia para la literatura de la época como las de Celio Rodigino, Domenico Nanni Mirabelli, Rafaele di Volterra, Ravisio Textor o Erasmo (*Apotegmas y Adagios* principalmente), trabajos que se convirtieron en libros auxiliares de consulta para el resto de humanistas, de los cuales echaban mano más frecuentemente de lo que ellos mismos reconocían.⁵⁷ Esta situación, por tanto, se hace palpable también en Pedro Mexía, autor de una de esas grandes misceláneas en castellano, la *Silva de varia lección*, en la que no oculta el empleo que hizo de algunas de esas enciclopedias de su tiempo, como fueron las de “Petro Crinito, Ludovico Celio, Nicola Leónico y otros algunos”.⁵⁸

Por todo ello, con la intención de demostrar también el influjo evidente de tales obras en la composición de este diálogo (como ya hemos visto más arriba en la cita de Averroes), aduciremos a continuación algunos ejemplos más lo suficientemente significativos para comprobar este hecho.

La anécdota que Mexía ofrece del rey Ciro (II 76) y que, según dice, está contada por Jenofonte, parece más probable que la tomara de las *Lectiones antiquae* de Celio Rodigino (XXVIII 1062), pues sería más fácil para él acceder a esta fuente moderna que al original griego, máxime cuando el sevillano tenía un escaso dominio de esta lengua⁵⁹ (Mexía: “y

Scripta Humanistica 88 (1992) 31-46; Moss, A. *Printed Commonplace-Books and the Structure of Renaissance Thought*. Oxford : 1996.

⁵⁷ Como afirma M. Bataillon, *Sobre el humanismo de Andrés Laguna. Dos libritos latinos de 1543 // Erasmo y el erasmismo*. Barcelona : 1997, p. 207-234: “la cultura del Renacimiento fue, para la mayoría de sus beneficiarios, exceptuando unos casos privilegiados como el de Montaigne, una cultura de *excerpta* puesta alcance de numerosas personas por la escuela y el libro impreso”, por eso, afirma, “a veces somos víctimas de un espejismo del «Renacimiento»” (p. 322).

⁵⁸ Ver Castro, *Silva*, “Prohoemio”, p. 162.

⁵⁹ Escaso dominio que se aprecia también en su versión de la *Paraenesis* de Isócrates, que Mexía no tradujo directamente del griego, sino de la versión latina que de dicha obra había realizado el humanista Rodolfo Agrícola.

del rey Ciro escriue Xenophon, que a los que queria que los otros honrrassen y preciassen mucho, les embiaua de su mesa lo que le parecia” / **Rodigino**: *nam et Persarum rex Cyrus, ut scribit Xenophon libro Paediae octauo: si quem ex amicis vellet a multis coli et honorari, cibariorum parte de mensa ad eum mittebat*).

Del mismo modo, el pasaje en que se narra una anécdota del general romano Paulo Emilio (I 59) y que el propio Mexía atribuye a Plutarco (*Moralia* III, *op. cit.*, p. 100), comprobamos que se encuentra también en los *Apotegmas* de Erasmo (vol. IV, V 12, col. 259)⁶⁰ y en la *Polyanthea* de Domenico Nanni Mirabelli (p. 264a).⁶¹ Pues bien, la versión de Mexía en este caso tiene mayor parecido con la de este último, aun siendo más literal la de Erasmo con respecto al original de Plutarco:

Mexía: “de Paulo Emilio excelente varon y capitan Romano, escriue Plutarcho que *siendo reprehendido de que combidaua magnificamente*, respondió: que *del mismo animo nascia afilar y vsar bien del espada, y adereçar bien el combite, porque con lo vno se hazia hombre temido de los enemigos, y con lo otro amado de los amigos*”.

Nanni: *Paulus Aemilius, cum devicto Perseo epulum exhiberet victoriale, admirantibus Graecis quod in magno splendidoque apparatu curiosus esset, dicere solebat, Eiusdem esse ANIMI, et aciem et convivium bene instruere: illam quidem, ut formidolosus hostibus; hoc, ut amicis gratus esset.*

Erasmo: *Devicto Perseo, quum epulum exhiberet victoriale, dicebat, eiusdem esse ARTIS et aciem bene instruere, et conuiuium exhibere: illam ut hostibus sit quam maxime formidabilis, hoc ut amicis sit iucundissimum.*⁶²

⁶⁰ Citamos por los *Opera Omnia* de Lyon, 1703-1706 (facsimil, Hildesheim : 1961-1962).

⁶¹ Citamos por la edición *Polyanthea nova hoc est opus suavissimis floribus celebriorum sententiarum, tam Graecarum quam Latinarum, referum...*, Frankfurt : 1612.

⁶² Un caso semejante es la anécdota referida de Isócrates (I 63), que trae Macrobio en sus *Saturnalia* VII, 1, y que recogerán Rodigino y

Aunque podríamos aducir otros ejemplos más de esta naturaleza, los ya propuestos nos sirven suficientemente para llegar a la conclusión de que el método que Mexía seguía para componer sus obras, y en concreto ésta que nos ocupa, se fundamentaba en un amplio conocimiento directo de fuentes clásicas que conjugaba con una importante cantidad de datos recogidos de las obras enciclopédicas antiguas y, sobre todo, modernas, las cuales, si en su *Silva* las menciona de forma expresa, en este diálogo, pieza más literaria, las oculta conscientemente. Así pues, tras nuestro estudio, llegamos a una conclusión inversa a la que apunta M. L. Mulroney en su edición de los *Coloquios*,⁶³ para quien, aunque pudiera haber tomado Mexía algunas anécdotas antiguas de las compilaciones renacentistas, la exactitud de sus citas y la indicación frecuente del lugar exacto de donde las ha tomado demuestran que las conoció y manejó de primera mano. Pues bien, para nosotros, en cambio, en la confección de este diálogo el sevillano utilizaría en primer lugar y de forma preferente dichas compilaciones (dada la facilidad que suponía encontrar en ellas una gran cantidad de datos reunidos sobre el tema de los convites y otros adyacentes), y después, de modo secundario, recurriría directamente a las fuentes antiguas en aquellos pasajes en que así lo creyese oportuno; fuentes antiguas que, para mayor comodidad aún del usuario, suelen venir indicadas en las propias enciclopedias, con lo cual en muchos casos la indicación exacta que trae Mexía de la obra clásica correspondien-

Erasmus; en este caso, el texto de Mexía es claramente dependiente del de Rodigino. Por lo demás, los *Apotegmas* de Erasmo siguen siendo fuente probable de Mexía para otras historias, como la anécdota de Diógenes el Cínico (II 72), que el holandés recoge (IV, III 11, col. 173) a partir de Diógenes Laercio. Como ya apuntamos (ver nota 54), **P. Cuartero** demostró la gran influencia de los *Apotegmas* en la *Silva*, lo que aquí vuelve sin duda a repetirse; no obstante, creemos que la autora debería haber cotejado esos *Apotegmas* con otras enciclopedias, pues es posible que a veces la fuente más directa de Mexía fuera una de éstas.

⁶³ Ver **Mulroney**, p. 10-11.

te estaría también tomada de las mencionadas compilaciones renacentistas, tal como hemos visto en el caso de Jenofonte.

4.3 *Análisis del “debate macrobiano”*

Hemos reservado para el apartado final el estudio de la parte última del segundo diálogo, en la que, como ya se ha venido indicando, se establece una porfía dialéctica entre los dos personajes ‘humanistas’, Antonino y Arnaldo, el primero defendiendo la conveniencia médica de la dieta sencilla, fundamentada en un solo manjar, y el segundo contraargumentando en favor de la variedad de los alimentos como cosa consecuente con la propia naturaleza humana.⁶⁴

La controversia, en realidad, había quedado ya planteada al final de la primera parte, donde el Maestro, tras erigirse en juez de la disputa, requiere de ambos contertulios las razones oportunas de sus causas y, como de soslayo, les indica la fuente de donde pueden tomar sus argumentos: “y porque os podays ayudar de lecion para ello, acuerdase que lo tracta Macrobio Aurelio” (II 82). Y, en efecto, esta segunda parte del II coloquio reproduce con bastante exactitud la disputa dialéctica que sobre este mismo asunto incluyó Macrobio en los *Saturnalia* (VII, 4-5), de manera que los papeles que allí representaban *Praetextatus*, *Disaurus* y *Eustathius* los desempeñan aquí el Maestro, Antonino y Arnaldo respectivamente.

⁶⁴ Nuestro diálogo no es ejemplo aislado de este tipo de discusiones sobre la incidencia de la comida en la salud corporal. Tuvieron origen, sobre todo, en la complicación culinaria que fueron adoptando las clases más altas, ante lo que elevaron sus críticas algunos escritores humanistas. Ver **Maravall, J. A.** *El mundo social de La Celestina*. Madrid : 1972, p. 40 y ss. Otros autores españoles que compusieron diálogos de esta índole fueron **Antonio de Torquemada**, deudor en tantos aspectos de la obra de Mexía, con sus *Coloquios satíricos*. Mondoñedo : 1553, y el médico granadino **Pedro de Mercado** con los *Diálogos de philosophia natural y moral*. Granada : 1574.

Pues bien, lo que nos proponemos hacer ahora es establecer un somero análisis del modo en que Mexía adapta al castellano el texto correspondiente de Macrobio, para comprobar cuál era el método que seguía en sus anhelos de divulgación de los autores clásicos.

4.3.1 En el parlamento de Antonino a favor de la dieta sencilla hay una primera argumentación que sigue muy de cerca la que en Macrobio realiza *Disaurus* (IV 4, 4-12): son, efectivamente, los mismos argumentos, las mismas ideas y las mismas razones. Ahora bien, lo que Mexía hace no es una traducción caracterizada por la literalidad o la fidelidad al texto original, sino que en realidad lo que pone en práctica es una adaptación más o menos libre al castellano de un texto latino, respetando normalmente el sentido del mismo, pero sin que ello le impida, cuando así lo crea conveniente, introducir algunas frases de su propia cosecha o bien pasar por alto algunos pasajes que sí se recogen en los *Saturnalia*. De esta forma, la adaptación de Mexía tiene como característica fundamental el recurso constante a la *amplificatio*, es decir, a utilizar perífrasis, binomios léxicos, *congeries*, *variationes* sintácticas o polisíndeton recurrente⁶⁵ siempre con unas pretensiones muy nítidas: por un lado, suplir con tales técnicas la sintética *eloquentia* latina y conseguir un castellano elevado; por otro, lograr que el texto llegue a sus lectores del modo más claro y sencillo posible.

Estas dos características, por tanto, la preocupación estética y formal y la pretensión de claridad máxima que le impone el propio lector, son las que van a condicionar la adaptación que aquí hace Mexía del referido pasaje de los *Saturnalia*.

⁶⁵ Estos recursos interpretativos son constantes en versiones castellanas de obras clásicas, como ha señalado G. Serés para la traducción de la *Iliada* realizada en el s. XV por encargo del Marqués de Santillana a partir de la versión latina fragmentaria de P. Candido Decembrio. *La traducción en Italia y España. La "Iliada en romance" y su contexto cultural*. Salamanca : 1997, p. 220-231.

Sin ir más lejos, puede apreciarse bien todo esto en las primeras frases de la intervención de Antonino, en las que se alterna una traducción más o menos fiel del latín con una reelaboración libre del texto:

Mexía (II 83): *Y la verdad es que si con ingenios mas baxos fuera la platica, a los quales los exemplos suelen conuencer mas que las razones, **sobrarianme muchos, y el primero y que solo bastara, es ver las Aves y animales, que si se mantienen de vna cosa sola, son mas saludables para los Hombres que aquellos que con artificios y cosas diuersas los engordan y ceuan, que notoriamente dañan y alteran la complision.***

Macrobio (VII 4, 4): *'Si me', Disaurus inquit, 'aliquis ex plebe imperitorum de hac quaestione consulisset, quia plebeia ingenia magis exemplis quam ratione capiuntur, **admonuisse illum contentus forem institutionis pecudum, quibus cum simplex et uniformis cibus sit, multo saniores sunt corporibus humanis et inter ipsas illae morbis implicantur quibus, ut altiles fiant, offae compositae et quibusdam condimentis variae farciuntur.***

La adaptación de Mexía, como decíamos, le lleva a veces a suprimir algunos pasajes del texto de Macrobio que, por su complejidad y extensión, habrían hecho de su diálogo un pequeño tratado técnico excesivamente farragoso. De esta forma, el extenso fragmento que se dedica en los *Saturnalia* al comentario de las tres digestiones que se producen en el cuerpo humano (VII 4, 13-25) lo resume Mexía en una breve frase que basta para la condición de neófitos en la materia que tendrían la mayoría de sus lectores: "y tambien todos los medicos nos dizen, que aliende de la digestion primera que se haze en el estomago, tenemos otras tres que de la substancia del manjar de hazen, vna en el higado, otra en las venas, y la postrera en los miembros" (II 84).

4.3.2 Arnaldo, por su parte, comienza su discurso en favor de la variedad de alimentos siguiendo ahora la intervención que en Macrobio corría a cargo de *Eustathius*. De

nuevo la técnica que aquí sigue Mexía es idéntica, reelaborando conforme a sus intereses el texto latino, casi siempre mediante la práctica de la *amplificatio* léxica y sintáctica, como se comprueba en el ejemplo siguiente, en el que además se da la particularidad de que Macrobio inserta una cita en griego de Eúpolo que Mexía, al no dominar el idioma, prefiere dejarlo en simple alusión:

Mexía (II 86): *Lo primero que dizen de los animales y aues vsar de simples manjares, y por esso no padescer tantas enfermedades como los hombres, en ambas cosas os engañays, que ni se mantienen de simples mantenimientos, ni estan mas seguros de enfermedades que nosotros, y para prueua desto, basta la variedad de las yeruas de los prados, simientes y frutas dellas, de las quales vnas son dulces y otras amargas, vnas de calidad fria otras de caliente: de tal suerte que no ay cozinero que tantos potajes ni guisados sepa hazer, quanto supo naturaleza diferenciar en las yeruas, de que gozan y comen los animales y aues: como lo significa bien Eupolo poeta comico Griego, donde introduce a las cabras, jactandose de la copia y diversidad de manjares de que gozan.*

Macrobio (VII 5, 6-9): *ait enim pecudes simplici uti cibo et ideo expugnari difficilius earum quam hominum sanitatem. sed utrumque falsum probabo. nam neque simplex est animalibus multis alimonia nec ab illis quam a nobis morbi remotiores. testatur unum varietas pratorum quae depascuntur, quibus herbae sunt amarae pariter et dulces, aliae sucum calidum, aliae frigidum nutrientes, ut nulla culina possit tam diversa condire quam in herbis natura variavit. notus est omnibus Eupolis, inter elegantes habendus veteris comoediae poetas. is in fabula quae inscribitur Αίγες (inducit capras de cibi sui copia in haec se verba iactantes: (incluye la cita de los versos en griego).*

Continuando, pues, con esta misma técnica de adaptación, completa Mexía el parlamento de Arnaldo no sin antes efectuar algunos cambios bastante significativos con respecto al texto de los *Saturnalia*. Así, el pasaje que se inserta en VII 5, 13-14, en el que se insiste en la diferencia de efectos

que produce comer de varios manjares y beber de diferentes vinos, no está recogido por Mexía, sino que éste únicamente alude a dicho asunto siguiendo las palabras que Macrobio utiliza para resumir el parlamento anterior.⁶⁶ Asimismo, pero en sentido contrario, incluye Mexía un pasaje bastante extenso (II 88. 22-89.6), con el que refuta el argumento de Antonino de que la variedad de manjares provoca mala digestión, en el que apenas hay nada de lo que se dice en el texto de Macrobio (VII 5, 22), sino que parece más bien un razonamiento propio del autor sevillano.

Así pues, esta “segunda parte del coloquio conuival” constituye un ejemplo evidente de la divulgación en romance de las letras clásicas y de las doctrinas en ellas contenidas, vulgarización que se efectúa de un modo muy parejo al que ya había puesto en práctica el propio Mexía con la *Silva* e incluso con el primero de los *Coloquios*, adaptando al castellano lo que en el ámbito latino habían llevado a cabo los grandes enciclopedistas.

No obstante, los diálogos de Mexía, y en concreto éste que nos ocupa, poseen unas características muy peculiares que los diferencian de las obras misceláneas: al ser escritos de creación literaria y a la vez trabajos de divulgación para un público que no entendía latín y que apenas conocía a los antiguos, las posibilidades que se le ofrecían eran mucho mayores, puesto que nada le impedía manejar las fuentes con todas las licencias que desease, reelaborarlas, recortarlas, omitir su identidad y, en definitiva, adaptarlas a sus intereses estéticos y morales. En este sentido, los diálogos de Mexía, según ya advertimos al comienzo, deben estudiarse siempre como piezas literarias dentro de su propio contexto para poder comprender con cierta exactitud su esencial naturale-

⁶⁶ Mexía, II 87, 13 y ss.: “porque el vino como por natura es mas liuiano y caliente, sube luego a la cabeza”; Macrobio, VII 5, 14: *potus ut natura leuior mox altum petit et cerebrum, quod in vertice locatum est, ferit fumi calentis aspergine*.

za: si en ellos, como decía Bataillon de forma despectiva, se contiene una erudición “de olla podrida”, es precisamente en ese entramado intertextual y metaliterario, con el que Mexía consigue hacer pequeñas piezas de creación, donde residen su principal virtud y, por qué no, su máxima originalidad.

5. CONCLUSIONES

Los dos coloquios del combite constituyen una obra de literatura didáctica que debe insertarse plenamente en la corriente cultural del humanismo, es decir, aquel originario movimiento pedagógico y educativo que trataba de llegar a la íntegra formación del ser humano mediante el impulso de los *studia humanitatis*, estudios que comprendían la gramática, la retórica, la historia, la poesía y la filosofía moral y cuya savia se alimentaba directamente de las ‘renacidas’ obras de los clásicos grecolatinos.⁶⁷ Así pues, la Antigüedad fue abordada por los renacentistas como modelo supremo para la educación moral del hombre moderno, de modo que la práctica totalidad de la literatura de la época, tanto en latín como en romance, debía recurrir necesariamente a los clásicos para difundir sus contenidos e influir en la deseada transformación social. Este objetivo común a todos los humanistas es el que alienta también la obra conjunta de Pedro Mexía y de modo particular el diálogo que aquí hemos analizado.

En efecto, Mexía es plenamente consciente de la finalidad de su trabajo: al modo horaciano, pretende enseñar y

⁶⁷ Aunque hay ya una ingente bibliografía sobre el humanismo, destacamos aquí los siguientes títulos: **Kristeller, P. O.** *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Madrid : 1982; **Maravall, J. A.** *Estudios de historia del pensamiento español. Serie 2. El Renacimiento*. Madrid : 1984; **Rico, F.** *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Madrid : 1993; **Ynduráin, D.** *Humanismo y Renacimiento en España*. Madrid : 1994; **Gómez, A.** *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*. Madrid : 1994; **Hale, J.** *La civilización del Renacimiento en Europa, 1450-1620*. Barcelona : 1996; **Garín, E.** *L'umanesimo italiano*. Bari : 1994; **Gil, L.** *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*. Madrid : 1997².

extender sus conocimientos eruditos de la Antigüedad entre lectores castellanos que desconocían las lenguas clásicas, deleitándolos al mismo tiempo con el placer intrínseco de una ficción literaria compuesta en forma de diálogo. Pero la obra del sevillano, como hemos visto, va más allá, pues dota a sus personajes de unos caracteres que representan idealmente los diferentes tipos culturales de su momento histórico: los representantes del humanismo laico (Antonino y Arnaldo); el experto en letras divinas (el Maestro Velázquez); los que apenas leen, pero que sienten un vivo interés por el mundo antiguo (Ordoño y Baltasar); el prototipo del nuevo lector, personaje acomodado que gusta de escuchar a los humanistas y que quiere acceder al mundo clásico a través de interpretaciones romances (don Bermudo). Al mismo tiempo, nuestro autor sabe prevenir sutilmente contra los excesos eruditos en el caso de los letrados (por boca de los menos leídos, que con su burla obligan a poner coto a la pedantería) y contra vicios como el de la murmuración (en el que no incurren los personajes más cultos, sin duda porque su formación les ha hecho ver lo desagradable y socialmente nociva que resulta esa costumbre).

Pedro Mexía, representante del humanismo hispano del siglo XVI, consigue con su diálogo un doble objetivo: por un lado, cumple la misión social y pedagógica que él entiende que debe animar a todo hombre docto de la época y, por otro, escribe una obra literaria original con el recurso constante a la *imitatio* de los antiguos y a la sabia adaptación de los materiales que ellos le aportan.

En este sentido, la base fundamental de la obra de Mexía está constituida por las fuentes clásicas, aunque en este punto debe hacerse una serie de distinciones. En primer lugar, como ya hemos apuntado más arriba, Mexía apenas domina el griego, con lo cual sus lecturas quedan ya reducidas a autores exclusivamente latinos; en segundo lugar, Mexía parece ser un ávido lector y conocedor de los clásicos, por lo que debe suponerse que leyó directamente un gran

número de obras en latín para obtener de allí sus datos sobre el mundo griego y romano; por último, como autor él mismo de una obra miscelánea en castellano, es evidente que los trabajos enciclopédicos de los autores renacentistas serían para él una fuente de constante consulta a la hora de elegir los temas de sus obras y de seleccionar las citas de los antiguos acordes para cada caso.

Con todas estas consideraciones, en definitiva, esperamos haber cumplido el objetivo de nuestro trabajo: valorar la actitud humanista de Mexía en sus dos *Coloquios del combite* a través de la 'tipificada' caracterización de sus personajes y aquilatar en su justa medida la erudición clásica sobre la que el autor sevillano asienta su propia concepción del humanismo.

PEDRO CONDE PARRADO
MIGUEL ÁNGEL GONZÁLEZ MANJARRÉS
Universidad de Valladolid