

Juan de Mena y la Sibila en los siglos xv y xvi: *Laberinto de Fortuna/Las Trezientas* y su parodia en *Carajicomedia*¹

Juan de Mena and the Sibyl in the 15th and 16th Centuries: *Laberinto de Fortuna/Las Trezientas* and its Parody in *Carajicomedia*

Frank A. Domínguez

<http://orcid.org/0000-0002-1541-2505>
University of North Carolina at Chapel Hill
ESTADOS UNIDOS
fdomingu@ad.unc.edu

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 7.2, 2019, pp. 25-43]
Recibido: 10-09-2018 / Aceptado: 10-10-2018
DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2019.07.02.04>

Resumen. La mujer vidente en la literatura hispano-medieval no ha recibido la debida atención de la crítica literaria. Esto se debe a que la mayoría de los textos medievales consideran que la mujer es un ser predispuesto al mal al que no hay que escuchar. Esta opinión empieza a cambiar bajo la influencia del culto mariano pero el tema de la profeta no se reintroduce en la literatura castellana hasta el siglo xv, principalmente con *Laberinto de Fortuna* (1444) de Juan de Mena. En esta obra, hay una alusión a la Sibila de Cumas que considera que su capacidad para ver el futuro ha sido eclipsada por Divina Providencia. Sin embargo, la profeta tiene aún un mayor perfil en las glosas de *Las Trezientas*, la versión de *Laberinto* editada por Hernán Núñez en 1499, y de ahí ella y las otras sibilas pasan a ser representadas como prostitutas y agentes del diablo en un *contrafactum* paródico de un tercio de *Las Trezientas* llamado *Carajicomedia*, compuesto unos diecisiete años después

1. Una versión de este ensayo fue leída en el Congreso Internacional «Identities and alterities: La burla como diversión social en la cultura hispánica del Siglo de Oro», organizado por el GRISO y celebrado los días 16-17 de mayo de 2018 en la Universidad de North Carolina, Chapel Hill, NC (Estados Unidos).

(c. 1516-1518). Este ensayo aclara por qué Mena rechaza la tradición sibelina, nota el mayor peso que tiene esa tradición Clásico-Cristiana en las glosas de Núñez, y la transformación de las sibilas en prostitutas en el mundo al revés de *Carajicomedia*.

Palabras clave. Juan de Mena; *Laberinto de Fortuna*; Hernán Núñez; *Las Trezientas*; Sibila de Cumas; oráculos sibilinos; *Libri sibilini*; profeta; Virgen María; *Carajicomedia*; María de Vellasco; *Ordo prophetarum*; *Canto de la sibila*; parodia alegórica; Rueda de la Fortuna; Divina Providencia; *contrafactum*; Virgilio; *Eneida*; Martín de Córdoba; *Canción en loor de la Reyna doña Ysabel de Castilla*; Martín de Herrera; *Historias de la Divinal Victoria de Orán*; mujer medieval; feminismo; Querrela de las mujeres.

Abstract. The role of the Seeress in medieval Spanish literature has not received much critical attention. This is because most medieval texts depict women as a being predisposed to evil to whom one must not pay heed. This view begins to change under the influence of the Cult of Mary, but the theme of the prophetess does not really appear in Castilian literature until the 15th century, principally in Juan de Mena's *Labyrinth of Fortune*. In this work, there is an allusion to the Sibyl of Cumas that considers that her prophetic ability has been eclipsed by that of the Virgin Mary. However, the Sibyl of Cumas plays a greater role in the glosses to *Labyrinth* edited by Hernán Núñez (1499) and she and other sibyls are further represented as prostitutes and agents of the Devil in the parodic *contrafactum* of a third of *Las Trezientas* called *Carajicomedia* composed about seventeen years later (c. 1516-1518). This essay considers why Mena rejected the Sibylline tradition and notes the greater weight of Classical and Christian commentaries on Núñez's glosses, and how the seeresses are transformed into prostitutes in *Carajicomedia*'s topsy-turvy textual world.

Keywords. Juan de Mena; *Laberinto de Fortuna*; Hernán Núñez; *Las Trezientas*; Sibyl of Cumas; Sibylline oracle; *Libri sibilini*; Seeress; Prophet; Virgin Mary; *Carajicomedia*; Maria de Vellasco; *Ordo prophetarum*; *Canto de la sibila*; Parodic allegory; Wheel of Fortune; Divine Providence; *Contrafactum*; Virgil; *Aeneid*; Martín de Córdoba; *Canción en loor de la Reyna doña Ysabel de Castilla*; Martín de Herrera; *Historias de la Divinal Victoria de Orán*; Medieval woman; Feminism; Debate about Women.

El tratamiento de la mujer profeta en la literatura hispano-medieval no ha llamado mucha atención por su poca relevancia. Esto se debe a que la mayoría de los textos medievales la ven cómo un ser predispuesto al mal al que no hay que escuchar². Esta opinión empieza a cambiar bajo la influencia del culto mariano pero

2. Las excepciones más importantes son una cantiga Alfonso X (*Madre de Deus*, CSM 422) y el *Canto de la Sibila*, o sea, la parte final del *Ordo prophetarum* o *Procesión de los Profetas* en la liturgia del 24 de diciembre en catedrales españolas que deja huellas desde el siglo xiv. Este último, también llamado *Sibyllae de die Judicii*, se basa en lo que dice san Agustín sobre la sibila en *De civitate Dei* (XVIII, 23). De ahí pasa a todo un sin fin de obras, incluyendo el famoso *Canto de la Sibila* en gran número de iglesias en el siglo xv. En el *Canto*, un monaguillo/Sibila proclama la segunda venida de Cristo por intermedio de un texto latino del siglo x («Iudicii signum: tellus sudores madescet»; Buisel de Sequeiros, 2005, pp. 4-5),

el tema de la profeta no se reintroduce en la literatura castellana hasta el siglo xv, principalmente con *Laberinto de Fortuna* (1444) de Juan de Mena. En esta obra, hay una alusión a la Sibila de Cumas que considera que su capacidad para ver el futuro ha sido eclipsada por Divina Providencia. Sin embargo, la Sibila tiene aún un mayor perfil en las glosas de *Las Trezientas*, la versión de *Laberinto* editada por Hernán Núñez³ en 1499, y de ahí ella y las otras sibilas pasan a ser utilizadas como sinónimo de prostituta y agente del diablo en un *contrafactum* paródico de un tercio de *Las Trezientas* llamado *Carajicomedia*, obra compuesta unos diecisiete años después de esta edición (c. 1516-1518). «Juan de Mena y la Sibila» aclara por qué Mena rechaza la tradición sibelina, nota el mayor peso que tiene esa tradición en las glosas de Núñez, y la transformación de las sibilas en prostitutas en el mundo al revés de *Carajicomedia*.

LABERINTO DE FORTUNA

El *Laberinto de Fortuna* es probablemente la composición más influyente del siglo xv, no solo porque sus contemporáneos la consideran como la primera obra épica castellana, sino por marcar la verdadera introducción del humanismo italiano en Castilla. Aun así, tiene un resabio muy medieval. *Laberinto* es una visión alegórica en la que después de una dedicación a Juan II de Castilla y queja contra la Fortuna (coplas 1-3), Mena invoca a las Musas y a Apolo (coplas 3-6).

El narrador—también llamado Juan de Mena—se encuentra solo en su escritorio quejándose de la injusticia de la historia y exclama frustrado: «¿Pues cómo Fortuna, regir todas cosas / con ley absoluta, sin orden, te plaze?» (copla 9). Cansado, se queda dormido, y ése es el momento en que la diosa Belona lo transporta al cielo para abandonarlo en una planicie cercana a una ciudad. Allí se encuentra con una figura alegórica llamada Divina Providencia (coplas 13-19), quien responde a sus preguntas en el resto de la obra (coplas 20-269), pero lo primero que le dice es que está equivocado: Orden, y no caos, rige en el mundo, aunque parezca ser lo contrario. Segundo, le dice que le revelará algo sobre el transcurso de la historia y las personas vivieron o viven en él, pero conforme a las limitaciones intelectuales de un ser humano como él:

... las cosas presentes ordeno en essencia,
y las por venir ordeno a mi guisa,
las hechas revelo; si esto te avisa,
Divina me puedes llamar Providencia
(*Laberinto de Fortuna* en *Las Trezientas*, copla 22).

el cual pronto cede ante otros en vernácula. Creo que las *Coplas de la panadera* son una burla del canto de la Sibila y no un texto que depende exclusivamente del folclore castellano.

3. Este ensayo utiliza el texto de *Laberinto* editado por Hernán Núñez en *Las Trezientas* y reeditado hace pocos años por Antonio Cortijo y Julian Weiss, aunque indica solamente el número de la copla o la glosa; por ejemplo, copla 28 y glosa 28a, o sea, la glosa perteneciente al primer verso. Esto permite el uso de cualquier edición de *Laberinto* o *Las Trezientas*. El texto de *Carajicomedia* proviene de mi libro de 2015. La bibliografía no contiene textos que simplemente menciono.

... mostrarte he yo algo de aquello que puede
 ser apalrado de humano intelecto;
 sabrás a lo menos cuál es el efecto
 vicio y estado de cualquier persona (
Laberinto de Fortuna en Las Trezientas, copla 26).

Divina Providencia entonces toma a Mena de la mano y atraviesa la puerta de la ciudad—que para Núñez, el gran editor del poema, significa el mundo (*Las Trezientas*, 27a)⁴, y que a continuación describe en las coplas 34 a 54 antes de entrar en la casa de Fortuna dónde halla tres enormes ruedas que representan el tiempo pasado, presente y futuro⁵.

Cada rueda está compuesta de círculos regidos por uno de los planetas, y dos contienen imágenes de personas. Divina Providencia revela quienes son, y por qué están suspendidos en las ruedas (coplas 55-269), pero no habla sobre la rueda del futuro, porque solo Dios puede saber el porvenir (copla 59)⁶. Sin embargo, la finalidad del poema es precisamente ésta: vaticinar el futuro de Juan II:

O grand profetisa, quien quier que tú seas,
 con ojos iguales suplico que leas
 mi duda y le prestes razón verdadera;
 yo te demando, gentil compañera,
 me digas de nuestro gran rey
 y fiel qué se dispone en el cielo de aquél
(Laberinto de Fortuna en Las Trezientas, copla 270).

Laberinto, por lo tanto, asume características similares a muchos textos proféticos del siglo xv. La larga profecía que sigue a la estrofa 270 recapitula la genealogía de Juan II y revela que los actos del rey sobrepasarán los de sus antepasados al reanudar la Reconquista (coplas 271-291). Por lo tanto, la idea de que nos está vedado conocer el porvenir es un mero pretexto del autor. El objetivo de *Laberinto* es precisamente vaticinar en términos generales lo que va a suceder en el futuro. Pero ¿por qué poner el pronóstico en boca de un Dios concebido como una mujer?

4. La glosa 25a de Hernán Núñez dice: «la Fortuna en este mundo, que es su casa, segund finje el poeta, no tiene ningund mando ni potestad, antes todo es gobernado y regido por la providencia de Dios). [fol. 12v] 27a», y añade en la 27a: «aquella casa, como muchas vezes he dicho, significa este mundo, la puerta del qual es muy grande y muy capaz, por la qual entran todos estados de gentes, assí altos como baxos, pero ninguno sabe cómo ha de salir deste mundo».

5. Divina Providencia abarca la Fortuna, por eso su casa es parte del cielo.

6. «Asý que conoce tú que la tercera / contiene las formas y symulachras / de muchas personas profanas y sacras, / de gente que al mundo será venidera; / por esso cubierta de tal velo era / su faz, aunque formas toviessen de hombres, / porque sus vidas aun ni sus nombres / saberse por seso mortal no pudiera» (copla 59).

DIVINA PROVIDENCIA Y LA SIBILA DE CUMAS EN *LABERINTO* (COPLAS 20 A 28)

Nada hay de nuevo en la manera que Mena describe a Divina Providencia. Utiliza una alegoría ya bastante común que la representa con los atributos de una mujer⁷:

... en el medio cubierta de flores
 una donzella tan mucho fermosa,
 que ante su gesto es loco quien osa
 otras beldades loar de mayors
 (*Laberinto de Fortuna en Las Trezientas*, copla 20).

Divina Providencia asume la forma de la Virgen María, pero es inmanente y rige sobre todo el tiempo (copla 23). Ya Dante había hecho algo similar al llamar a Providencia «nostra Regina» (XXXII, 104, 128), «agusta» (XXXII, 119) y «nostra donna» (XXXII, 123), atributos que la Virgen comparte con con la dama cortesana⁸.

Divina Providencia determina todo lo que va a suceder. Por eso, el narrador comete un error cuando le pide un ramo como el que la Sibila de Cumas dio al héroe de la *Eneida* de Virgilio (VI: 83-899) cuando descendió al infierno:

«Angélica imagen, pues tienes poder,
 dame tal ramo por donde me avise,
 qual dio la Cumea al hijo de Anchise
 quando al Erebo tentó descender»,
 le dixé, y yo luego le oý responder:
 «Quien fuere constante al tiempo adversario
 y más no buscare de lo necessario
 ramo ninguno no avrá menester»
 (copla 28).

El narrador quiere salvaguardarse con el ramo de los altos misterios que va a oír⁹. Divina Providencia rechaza su petición porque no necesita medianera para protegerse: todo cristiano debe de tolerar las amarguras del «tiempo adversario» y, por lo tanto, no necesita la protección de un ramo mágico para obtener la salvación.

7. El debate entre paganos y cristianos sobre la profecía se remonta a los orígenes de la religión cristiana. Por un lado tenemos a escritores como Porfirio, quien en *De Philosophia ex Oraculis Haurienda*, reúne oráculos paganos para darles una interpretación filosófica y vuelve al tema en *Adversus Christianos*. Lo opuesto sucede en obras como las *Divinae Institutiones* de Lactancio (ver Gasparro, 1999, 2002, 2005, 2013 y 2016).

8. Para las características femeninas y atributos dedicados a Dios en Mena, ver Mendoza Negrillo, 1973, p. 39 y Yorba-Gray, 2004 y 2017, y mi libro, *Carajicomedia* (2015, pp. 89-122).

9. La inseguridad de Mena sobre el futuro ante la evidencia del pasado es la misma que había causado la consulta de los *Libros sibilinos* en la Roma imperial.

LA SIBILA DE CUMAS Y OTRAS SIBILAS EN LAS GLOSAS DE LAS COPLAS 28 Y 121-122 DE LAS TREZIENTAS

La Sibila de Cumas que le da el ramo a Eneas la copla 28 era una de diez o doce vírgenes dedicadas al culto del dios Apolo que habían existido en el mundo greco-romano. Era similar a la Pitias del oráculo de Delfos, y como ella pronosticaba el futuro desde una cueva. Los pronósticos de las sibilas permitían a los seres humanos conocer algo del futuro, pero a través de juicios tan confusos que tenían que ser interpretados por sacerdotes¹⁰. Caerols la caracteriza como una mujer «inspirada por el dios, que profetisa en éxtasis. Su temperamento es salvaje, colérico, triste, y se encierra en una virginidad inflexible»¹¹, de extrema longevidad, pero independiente de cualquier control¹².

Aunque la historia de la Sibila de Cumas fue transmitida a la edad media principalmente por medio de la *Eneida* y la *Egloga IV* de Virgilio, y el comentario de Servio por creer sobre todo que esta última era un anuncio de la venida de Cristo escrita bajo su inspiración («Ultima Cumaei venit iam carminis aetas»)¹³, escritores como Ovidio (*Metamorfosis* 14.132-53), Propercio, Tibullo, y Silio Itálico también la tratan como una profeta importantísima. No obstante, la asociación de todas las sibilas con Apolo, uno de los principales dioses paganos, las hace piedra de toque para distinguir la religión pagana de la cristiana.

Autores como Clemente de Alejandría (c. 150-211 o 216 d. C.; *Protrepticus* II, 77, 108-109, 123, 144-145) y Eusebio de Cesarea (c. 263-339 d. C.; *Praeparatio evangelica* XV) escriben sobre ellas o las citan, y ya en época de san Agustín (354-430 d. C.), el santo podía decir que en las profecías de la Sibila Eritrea no hay «parte ninguna que pueda referirse al culto de los dioses falsos o fabricados. Antes bien, habla tan claramente contra ellos y contra sus adoradores que debe ser catalogada entre los que pertenecen a la ciudad de Dios» (*De civitate Dei* XVIII, 23, 2)¹⁴. Aún así,

10. Se cree que Tarquinius Superbus adquirió tres de los llamados *Libri sibilini* que se guardaban en el santuario de Cumas en Nápoles y los depositó en el templo romano dedicado a Júpiter, desde donde fueron trasladados al de Apolo más tarde. Estos *Libri sibilini* eran colecciones de dichos proféticos de la Sibila que, por su dificultad, tenían que ser interpretados por «uiri sacris faciundis» del templo de Apolo, quince sacerdotes que custodiaban las colecciones de oráculos de la Sibila consultadas en Roma antes de tomar una decisión importante. Los *Libri sibilini* sobreviven hasta nuestros días en versiones tardías, claro está, con numerosas falsificaciones, pero la existencia de profecías escritas al parecer se remonta al siglo II a. C. entre los judíos de Alejandría (Caerols, [1989] 2011, p. 3, y 2011), quienes consideraban que la Sibila había vivido antes de la destrucción de la Torre de Babel y que estaba vinculada a la familia de Noé (Chirassi Colombo, 2004). El pueblo napolitano de Cumas fue destruido en 421 a. C. Ver también Chirassi (et al), 1999; Seppeli, y los artículos de Belayche, Roessli, 2004 y 2007, Palacios Jurado, 2018 y Dronke, 1995.

11. Caerols, (1989) 2011, p. 2.

12. Ver también Geffeken, 1902.

13. Servio fue el comentarista más importante de las principales obras de Virgilio: la *Eneida*, las *Églogas* o *Bucólicas*, y las *Geórgicas*. Vivió entre los siglos IV y V d. J. Su texto y comentario fueron la principal vía de difusión de la *opera virgiliana*.

14. La buena reputación de las sibilas continúa durante la edad media. Autores u obras que comentan sobre ellas o sus profecías incluyen a Rabano Mauro, «De sybillis» (*De Universo*); el *Vaticinium Sibyllae*

estos autores reconocen que existe una diferencia entre la profecía pre-cristiana y la cristiana. En palabras de Clemente de Alejandría, el Logos pone fin al «silencio misterioso de los secretos proféticos» (*Protrepticus*, I, 54).

De forma similar, la escena de *Laberinto* contrapone a las dos religiones: una que entrevé confusamente la verdad y otra que la afirma. Quizás por esto, *Laberinto* hace pocas alusiones a mujeres profetas de la antigüedad. Además de la copla 28, las sibilas aparecen en solo dos de trescientas, mientras que Divina Providencia habla a lo largo de todo el poema. Sin embargo, el relieve y peso de las glosas de Hernán Núñez las destacan más en *Las Trezientas*.

En la glosa 28a, por ejemplo, Núñez da toda la historia de la Sibila sacada de la *Eneida* y quizás la *Metamorfosis* de Ovidio; en la 28b describe la ciudad de Cumas con referencia a Ptolomeo y Estrabón; en la 28c traza la ascendencia de Anchises hasta el primer rey de Troya; y en la 28f comienza a relacionar las virtudes cardinales—tan importantes en el poema—con el temple de todo buen cristiano, virtudes que deben substituir a todo ramo de oro¹⁵. Las coplas 121 y 122 de *Laberinto* añaden los nombres de las diez sibilas que existieron en la antigüedad¹⁶, o sea, en la rueda del pasado, pero también con un tratamiento más extenso y respetuoso.

Las diez sibillas

La compañía virgínea perfecta
vimos en acto de vida tranquilas,
el décimo número de las Sibillas,
que cada qual pudo llamarse profeta:
estava la Pérsica con la Dimeta,
y la Babylónica y grande Erithrea,
y la Tyburtina llamada Albumea
vimos estar con la Phrigineta.

Erythraea; el *Dicta Sibyllae Magae*; el *Prophetiae Sibillae Magae*; Philippe de Thaon, *Le Livre de Sibile*; Tomás Gray, *Scalacronica*; Godofredo de Monmouth, *Historia Regum Britanniae*; el *Profecías de Merlin*; Matthæus Parisiensis, *Chronica Majora*; Rafael de Diceto, *Abbreviationes Chronicorum*; Ranulfo de Higden, *Polychronicon*; y Joachim de Fiore, *Expositio Sybillae et Merlini*. Se pueden encontrar menciones, fragmentos de los *Libri*, u obras dedicadas a ellas en *Mirabilia Urbis Romae*; Jacobus da Voragine, *Legenda aurea*; Guillaume le Clere de Normandie, *De Notre Dame*; *Speculum Humanae Salvationis*; Filippo Barbieri, *Sibyllaru[m] de Christo Vaticinia*; y en dramas que recogen temas del *Ordo Prophetarum* como el *Jeu d' Adam*. Tampoco los romances caballerescos están exentos de la influencia de la Sibila, por ejemplo, *Roman de Perceforest*, *Le Livre d'Artus*, *Huon de Bordeaux*, *Prophecies de Merlin*, etc. Para la influencia de las sibilas en autores cristianos ver Roessli, 2004 y 2007 (esp. pp. 264-265), Pigeaud, 2005, y también las notas 2 y 20. Ver Palacios Jurado, 2018 para un breve repaso de su representación en el arte medieval.

15. En especial, la sección alude a la fortaleza y la templanza, virtudes clave a un poema épico.

16. Los nombres de las Sibilas derivan de un sin número de fuentes como Ovidio, Lactancio, Nicanor, Chrisippo, Nevio, Apolodoro, Heráclides Póntico, Pausanias, Marciano Capella, san Isidoro, san Agustín, Sextilo, Lucano, Cicero, Eurípides, y Pisón, pero entre las cuales destaca Varrón. Su número aumenta a doce a mediados del siglo xv. La tendencia en el medioevo, sin embargo, es a utilizar *sibila* como término genérico para designar a la profetisa. Ver Palencia en su *Universal vocabulario*: «Prophetissa. es fembra que prophetiza; los gentiles la dizian sibila».

Foemonoe por orden la sexta
 estaba, la qual, en versos sotiles
 cantando, pregonas las guerras civiles,
 de quien ovo Appio la triste respuesta;
 vimos a Libissa, virgen honesta,
 estava Betona con el Amalthea,
 era la décima aquella cumea,
 de quien los romanos aun oy hazen fiesta
 (*Laberinto de Fortuna/Las Trezientas*, coplas 121 y 122).

La glosa 121a1 menciona brevemente los nombres de las sibilas y la historia de los libros sibilinos: la 121a2 define *compañía* como «hermandad» o «igualdad»; la 121a3 define *perfecta* como adjetivo que indica que las sibilas recibieron «grand don y perfección de Dios en ser profetas, o dize *perfecta* porque el número diez es muy perfecto, como escriben los matemáticos»; la 121a4 glosa la frase «acto de vidas tranquilas» como «operación y conformidad de vida, que fue revelar las cosas venideras»; la 121d define *propheta* como «aquel que sabe las cosas venideras y las predice, y tales fueron estas diez sibilas»; y las 121e1-121h y 122a-122g continúan el espulgo de autores que los humanistas respetaban: Nicanor, Estrabón, Lactancio, Apolodoro, san Isidoro, san Agustín, Sexto, Erastóstenes, Lucano, Valerio Máximo, Appio, Horacio, Eurípides, Heráclides, Nevio y Pisón. Además Núñez sabe que escritores tan importantes como Varrón (116-27 a. C.), Lactancio (c. 250-c. 325 d. C.; *Institutiones Diuinae*, I, 6, 86) y san Isidoro (c. 560-636 d. C.; *Etymologiae* [«De Sybillis», VII, 7]) consideraban el término *sibila* etimológicamente equivalente a *dei mens*¹⁷.

La devoción de Núñez hacia la literatura clásica se deja ver desde el comienzo de su prólogo. El primer párrafo atribuye las palabras «nosce te ipsum» a Quilón de Esparta, Platón, y Plutarco; las dice estar escritas con letras de oro en el templo de Apolo délfico; y las apoya con citas de Lactancio y Persio (177-178). Uno, para conocerse a sí mismo, tiene que saber leer, y nadie posee los conocimientos necesarios para domar *Laberinto* más que él, porque es una obra «varia, difusa, copiosa», pero «no entendida por la mucha dificultad que en ella ay». Quizás el cambio más profundo en *Las Trezientas* resida en su propósito.

El narrador de Mena habla desde un punto de vista "autobiográfico" con el fin de convencer a su rey y contemporáneos de la necesidad de re-emprender la Reconquista, mientras que *Las Trezientas* está dirigida al conde de Tendilla, sus hijos, y contemporáneos; y escrita para ser depositada en «el templo de su señoría» —o sea, su mente— como «un monumento de doctrina» (185) con un fin únicamente pedagógico.

17. Estos tres escritores se hallan entre las fuentes de Hernán Núñez. Ver Mañas Viniestra, 1993 y Pons Pons, 2011 sobre el tratamiento alegórico de la Sibila.

EL MUNDO AL REVÉS: LAS TREZIENTAS Y CARAJICOMEDIA

Carajicomedia es un contrafactum paródico de 117 coplas de *Las Trezientas* que reduce Divina Providencia al estatus de una prostituta/sibila de carne y hueso, y transforma la alegoría de *Laberinto/Las Trezientas* en un viaje concreto por la Castilla y Valencia de finales de la edad media y principios del siglo XVI¹⁸. Su objetivo, por lo tanto, es totalmente diferente. Las alusiones en las glosas a los textos de la cultura clásica y cristiana tienden a desaparecer al adoptar una voz satírica asociada con la Sibila desde la antigüedad que no era desconocida por los autores de la obra.

En Grecia, ya se consideraba absurdo creer en la Sibila o en los profetas. Aristófanes, por ejemplo, se burla de los pronósticos al crear profetas embusteros (*Pax* 1095 y 1116; *Equites* 31¹⁹). En época romana, escritores como Lucano dudan de la veracidad de sus pronunciamientos²⁰ y Ovidio ridiculiza a la profeta al relatar cómo la Sibila de Cumas le ruega al dios Apolo que le conceda la inmortalidad, pero se olvida de pedirle juventud para disfrutarla, así que al cabo de diez siglos ha envejecido tanto que solo queda del cuerpo su voz profética (*Metamorfosis* 14: 152-153²¹). Petronio confirma esta historia a su manera al hacer que Trimalchio diga en el *Satiricón* (*Cena Trimalchionis* 48.8) que recuerda haber visto a la Sibila de Cumas aprisionada en una ampolla de cristal, y cuando los niños le preguntaban qué es lo que deseaba, respondía que nada más que morir²².

Carajicomedia continúa esta tradición satírica²³ pero amoldada a un desprecio del cuerpo y del sexo condicionados por la vergüenza que acompaña a la caída del hombre, cuando su voluntad se rebela contra su razón (*De civitate Dei* 14.23.17). El poema elimina la alusión a la Sibila de Cumas en la copla 28 de *Laberinto/Las Trezientas* y convierte a Divina Providencia en su antítesis—María de Vellasco.

Divina Providencia es la suma belleza celeste en *Laberinto/Las Trezientas*, una joven doncella que desciende de una nube «entre magnos claros», «cubierta de flores» con un «gesto» más bello que otros (copla 20) y que revela la verdad del pasado y presente a Mena. En *Carajicomedia*, María de Vellasco es la suma fealdad

18. *Carajicomedia* está compuesta de dos poemas. El primero, y más completo, parodia la primera parte de *Laberinto/Las Trezientas*, sobretudo la disquisición geográfica, más abierta a la burla dado el número de nombres de lugares que aparece en ella y que pueden ser sustituidos por los de mujeres. Acaba parodiando las coplas 298 a 300. El segundo poema no contiene el mismo listado de mujeres, sino que relata un encuentro bélico entre Fajardo y las putas que parodia coplas entresacadas del interior de *Laberinto/Las Trezientas*.

19. Ver Hildebrant, 1911, p. 1289.

20. Ver Caster, 1937, cap. 6, «Les oracles», pp. 225-267.

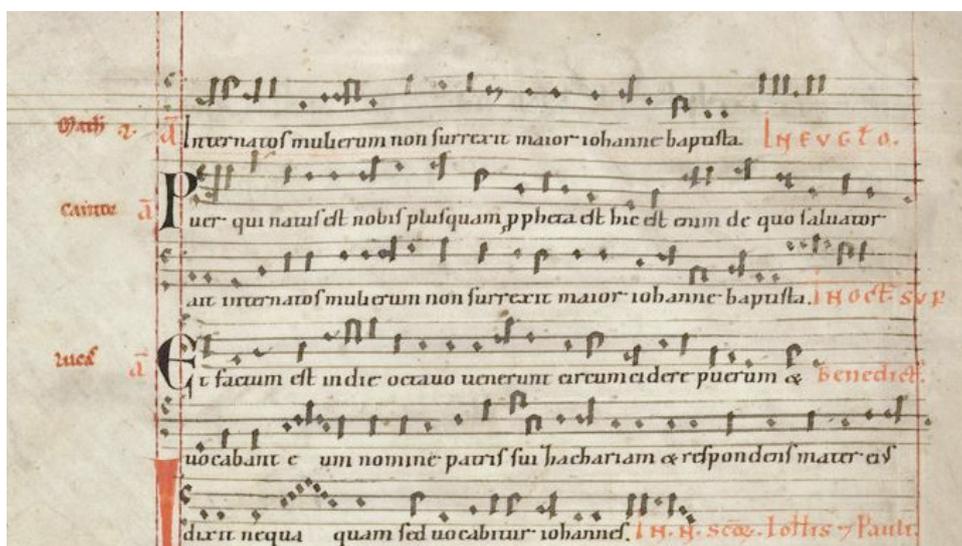
21. Ver Ramires, 2016, pp. 119-129.

22. «Nam Sibyllam quidem Cumis ego ipse oculis meis vidi in ampulla pendere, et cum illi pueri dicerent: "Sibilla, ti thelis?"; respondebat illa: "apothanin thelo"» (Cameron, 1970; Schmeling, 2011, pp. 206-207).

23. Aunque no hay constancia de que los autores de *Carajicomedia* conocieran todos los textos que menciono. Ver Arbizu-Sabater sobre los elementos paródicos de *Carajicomedia*.

demoníaca²⁴, una «vieja muy seca y enjuta» de «más de cien años» que aparece de repente entre «muy malas hedores», y que finge dolores de parto (copla 20)²⁵, que miente descaradamente cuando dice poder devolverle a Fajardo su juventud.

El glosador de *Carajicomedia* finaliza su descripción de María Vellasco parodiando palabras que usa la liturgia para describir a san Juan Bautista: «Inter natus mulierum non surrexit maior puta vieja que María la Buiza» (copla 20) y que pueden ser consultadas en cualquier antifonario, por ejemplo, el *Antiphonarium Benedictinum totius anni*: «Inter natus mulierum non surrexit maior Johanne Baptista».



Antiphonarium Benedictinum totius anni (Aug. perg. 60)

Carajicomedia convierte el ramo que la Sibila de Cumas le ofrece a Eneas en la *Eneida*, y que Divina Providencia rechaza, en el miembro masculino de Diego Fajardo. Esta interpretación burlesca coincide con la de algunos satiristas clásicos, quienes también interpretan el ramo de la Sibila como un símbolo fálico²⁶ al jugar con el significado de *virgo* y *virga*. Es más, el ramo que sirve para proteger a Eneas

24. La ambivalencia hacia la Sibila causa que sea vista como demonio en las obras Christine de Pizan, Pedro Bersuire, Fazio degli Uberti, Benvenuto Cellini, Flavio Biondo, Giangiorgio Trissino, Andrea da Barberino, Enea Silvio Piccolomini, Luigi Pulci, Leandro degli Alberti, Pietro Aretino, Abramo Oertel, etc., y en los más elaborados tratamientos que recibe en *Le Paradis de la reine Sybille* (Antoine de la Sale, 1442), la *Crónica del noble caballero Guarino Mesquino*, en la cual trata de las grandes hazañas y aventuras que le acontecieron por todas las partes del mundo y en el purgatorio de san Patricio y en el monte de Norza, donde está la muy sabia Sibila (1512), *Tirant lo Blanc*, *Orlando*, *Quijote*...etc. Además del drama litúrgico o religioso ya mencionado, la Sibila aparece en obras más negativas como la *Farsa del juego de cañas* de Diego Sánchez de Badajoz, el *Auto de la Sibila Casandra* de Gil Vicente, y *La Corónica de Adram*.

25. Las sibilas eran jóvenes pero, al pasar el tiempo, se vuelven viejas feas en algunos autores, y no reciben el mismo respeto que antes hasta el Renacimiento, cuando la sibila cristiana se populariza (ver Cazes, 1999).

26. Ver Ziolkowski, 1998, p. 51 y Mondin, 2003-2004, p. 232.

de la muerte, sirve a María Vellasco para llevar a Fajardo al prostíbulo en que ve sus decaídos órganos sexuales y tiene visión una de las muchas putas que ha conocido. Se puede decir que el falo lo conduce hacia la muerte.

Los nombres de las sibilas contenidos en las glosas a las coplas 121-122 de *Laberinto/Las Trezientas* declaran el origen y función de cada una de ellas, mientras que en *Carajicomedia* son los nombres de meretrices que Fajardo ha frecuentado y que esconden a personajes conocidos por los lectores de la obra²⁷. *Carajicomedia* usa estos nombres para desarrollar la burla²⁸. Tómese por ejemplo la copla 49, que en *Laberinto/Las Trezientas* contiene los versos:

Vimos allende lo más de Etiopía,
y las provincias de África todas,
las Syrtes de Ammón, do son las tripodas.

Aunque el texto original no menciona a las sibilas, se refiere a la divinación. Como la glosa 49c4 de Núñez explica, *tripodas* es una referencia al incensario de tres patas que las profetisas utilizaban en sus trances:

Las Trezientas

[49c4] Do son las tripodas: Tripodas quiere dezir mesas de tres pies, y eran propriamente mesas en el templo de Apollo Délfico, sobre las quales las sacerdotisas o *phoebades* o *pythias* davan las respuestas o oráculos. Servio, gramático, es auctor de esto en la exposición del Vergilio. De aquí procede que los poetas suelen muchas vezes poner las tripodas en las quales se davan los oráculos por los mismos oráculos, como aquí Juan de Mena. Vergilio en el iii de la *Eneida*: «Trojano, intérprete de los dioses, que conoces y sabes las deidades de Phoebos y sus tripodas» (quiere dezir sus respuestas y oráculos); Lucano en el sexto de la *Pharsalia*, hablando de Sexto Pompeio: «No consultó las tripodas de Apollo ny las cuevas pythias».

Carajicomedia reinterpreta el texto y la glosa de esta manera:

Vimos allende mayor que Etiopía
a Marilópez con las tripodas
la cual, tú, lector, suplico que jodas (copla 49).

La referencia geográfica a Etiopía se interpreta como una alusión al color negro de la prostituta/sibila Marilópez que la caracteriza como esclava. Esta Marilópez aparece junto a otras *tripodas* que, por su consonancia con *tripudas*, son tan gordas como ella («Esta Marilópez es una mujer que gran parte del mundo ha corrido es de gran cuerpo y fea disposición», glosa a la copla 49).

27. La función satírica de estas diez sibilas ha sido notada por Ramón Palerm, 2010, p. 197 y Alonso Asenjo, 2010, p. 24.

28. Esta es la función de toda glosa, y en el caso de Mena, existen intentos previos de glosar la obra que no pasaron a la imprenta y por lo tanto tuvieron mucha menos fortuna. Ver Kerkhoff, 1995 y 2015.

Carajicomedia además convierte la «compañía virgínea» de las coplas 121 y 122 de *Laberinto* o *Las Trezientas* en las «diez Sibilas valencianas» de las coplas 81 a 83 («Estas diez sibilas son la flor de las putas valencianas aunque hay otras muchas»). Estas sibilas forman una «compañía bermeja e inserta / en décimo número como sibilas» que Fajardo declara haber visto «en auto de putas tranquilas», o sea, camino al auto de fe en que van a ser inmoladas. Si estas prostitutas valencianas son todas sibilas, entonces las de Castilla lo son también.

Por ejemplo, la copla 64 de *Laberinto* cuenta la historia de mujeres castas cómo Artemisa, la viuda de Manseolo que bebe las cenizas de su marido, y Penélope, la mujer de Odiseo, que teje una tela al final de la cual ha prometido volver a casarse. Ambas son íconos de fidelidad: las lágrimas de Artemisa anuncian su sacrificio y la tela de Penélope su fidelidad a Odiseo:

A ti, muger, vimos del grand Mauseolo,
tú que con lágrimas nos profetizas,
las maritales tragando cenizas,
ser vicio ser biuda de más de uno sólo;
y la compañera del lleno de dolo,
tú, Penolope, la qual en la tela
te tardas, demientras recibe la vela
los vientos negados a él por Eolo
(*Laberinto de Fortuna* en *Las Trezientas*, copla 64).

En *Carajicomedia*, los versos se refieren a La Guarda y Marina la Pastelera. La Guarda «profetisa» los cuernos que va a poner a su marido al vender su cuerpo. La otra, Marina, es una prostituta cuyas escapadas sexuales toman lugar en «celdas oscuras» dedicadas a «los cultos de Apolo»²⁹:

A ti, mujer, vimos, del gran Mauseolo,
tú que en divisas nos profetizas
los cuernos que pones, y anatemizas,
no sé por cierto de uno tan solo;
y a ti, Pastelera Marina, con duelo
metida de gana, con nueva cautela,
en celdas oscuras do no está candela,
saciando con prisa los cultos de Apolo (copla 59).

Las dos mujeres de la copla 59 también son ejemplos de la equivalencia del término *sibila* con el de *prostituta*.

29. La asociación de la sibila con el encuentro nocturno de amor aparece también en *Los coloquios* de Arce de Otárola, quien escribe «El Ramírez, que más de veras estaba picado, no vino en esto y dijo que, pues aquello había de durar por tan poco tiempo, que mayor gusto sería gozarlo con cautela; y así pararon un rato hasta que cantó la sibila su profecía con muy buena gracia, y dizque era el cantar: "Salga la luna, el caballero, / salga la luna y vámonos luego". Y al canto de la serena, salieron de su cámara y hallaron a las hermanas a oscuras esperándolos» (II, 1401).

LAS SIBILAS Y LA «QUERELLA DE LAS MUJERES»

Cómo hemos visto, en época clásica, el género femenino participaba en la profecía por medio de las sibilas. Los primeros siglos de nuestra era ven protegida la reputación de estas videntes porque se cree que una de ellas ha anunciado la venida de Cristo. Sin embargo, con el paso del tiempo, la profecía se hace privativa de los hombres. Esto cambia en la tardía edad media debido a la creciente importancia del culto a la Virgen María, una mujer capaz de ser poseída del espíritu santo, y la subida al trono de Isabel I. Poco a poco, la mujer asume un papel más relevante en la sociedad y, aunque el número de mujeres que aparece en *Laberinto/Las Trezientas* es bajo, existe en un contexto en el cual se está examinando plenamente su rol en la sociedad.

La caracterización de Divina Providencia asocia la obra al "debate" conocido como la «querella de las mujeres», lema bajo el cual se reúnen composiciones de autores misóginos y antimisóginos. Este no es el lugar para repasar las características de esta discusión, porque ha sido bien estudiada por otros³⁰. Lo que sí quiero decir es que la cuestión adquiere un nuevo matiz bajo Isabel I, al añadir a esta discusión una preocupación sobre si puede o no una reina ejercer el poder debido a su naturaleza femenina³¹.

Poco antes de la coronación de Isabel, fray Martín de Córdoba había descrito las virtudes de la princesa y reclamado para ella, aunque mujer, el ejercicio de la potencia real. Después de su proclamación, las opiniones se hacen más claras. Para fray Íñigo de Mendoza, Isabel es una «Alta reina esclarecida / ... por gracia de Dios venida» (*Dechado ... a la muy escelente reyna doña Ysabel* 281); Álvarez Gato declara que «la sagrada mano diestra / os hizo muy más veçina / a su magestad Divina / que a la forma común nuestra» (*A la Reyna Nuestra Señora* 128); y Antón de Montoro dice que «si no pariera Sant'Ana / hasta ser nascida vos, / de vos el Hijo de Dios / rescibiera carne humana» (*Canción en loor de la Reyna doña Ysabel de Castilla* 220)³².

Nadie se atrevía a dudar abiertamente de la fortaleza y castidad de la reina. Sin embargo, había que perfilar mejor lo segundo porque cuando Isabel asume el trono ya era una mujer casada. Por eso hacen de Isabel una figura análoga a la Virgen, esposa y madre de la nación, cuya protección asume como deber, y como una

30. Rivera Garretas (1992 y 1996) y Cruz Cruz han hecho buenos resúmenes de las posturas ideológicas que se reflejan en las composiciones que pueden formar parte de la «querella». De un lado están los escritores que denigran a la mujer (Metge, Torrellas, Tapia, Martínez de Toledo, Mexía, etc.); del otro los que la enaltecen (Santillana, Rodríguez de Padrón, Luna, Mena, etc.) o hablan de sus virtudes (san Pedro, Martín de Córdoba, Flores, Valera, etc.).

31. Ver las obras de Archer, 2001 y 2005, Blamires, 1997 y 1992, Fuente, 2009, y el resumen bibliográfico de Weiss, 2002 para una orientación sobre el tema. Interesantes son también los artículos de Rivera Garretas, 1992 y 1996 y Graña Cid, 2009 sobre la femeneidad de Jesucristo.

32. La divinización de Isabel también se deja ver en la dedicación de Francisco de Rojas al *Breviario de Isabel la Católica*: «A la divina Isabel, Reina de las Españas y de Sicilia, su más cristiana, poderosa, siempre augusta y más clemente suprema señora, Francisco de Rojas, su humilde sirviente y criatura de esa misma majestad, merecedora de lo máximo, le ofrece este breviario».

nueva sibila³³. Martín de Herrera enumera las profetisas pasadas en *Historias de la Divinal victoria de Orán* pero de Isabel escribe:

la Reina
fue aqui otra sibila,
que prenóstico hiziera
para lo advenidero
que Castilla se perdiera
si no oviera tal tercero³⁴ (Herrera, 2, 81);

y añade:

¿qué diremos de oy día
y de mucho tiempo atrás?
el espíritu de prophecía
de los varones desvía
y a las hembras quiere más.

.....
Tales comúnmente son
las del sexo femenino
puestas en contemplación,
qu'en ella más perfición
alcançan que el masculino;

.....
Y en quanto a caridad
de las virtudes mayor,
las mugeres en virdad
nos exceden por mitad (Herrera, 2, 82)

No quiero decir que *Carajicomedia* tenga que ver directamente con Isabel I. Creo que no. La obra fue escrita hacia 1516-18, cuando Isabel llevaba ya por lo menos 12 años de muerta, y publicada en 1519. Lo que sí mantengo es que la sibila se introduce en la literatura castellana como tema en *Laberinto*, una obra que emite una profecía política dentro de un marco que sigue patrones conocidos, y que la considera como supeditada por la Providencia cristiana. Divina Providencia describe los rasgos generales del futuro claramente, pero con un carácter apocalíptico que se centra en la figura de Juan II.

Cuando *Laberinto* se re-edita cómo *Las Trezientas* el texto de Mena no cambia, pero el respeto que Hernán Núñez siente por autores clásicos y cristianos que han

33. Hay otras asociaciones de Isabel con la Sibila. Por ejemplo, en una carta de Pedro Mártir de Anglería a Pomponio Mela se lee: «Ten, Pomponio como oráculo de la Sibila lo que te voy a decir : Es esta mujer más fuerte que un varón fuerte, más constante que toda alma humana, maravilloso ejemplo de honestidad y pudor, semejante a la cual nunca la Naturaleza hizo otra mujer ¿No es, pues, admirable, ¡oh Pomponio! que aquellas cualidades ajenas a la mujer —como términos opuestos— se encuentren en ésta como nativas y amplificadas?» (1488, carta 6, pp. 10-11).

34. El tercero es Francisco Jiménez Cisneros, arzobispo de Toledo y cardenal de España. Interesantemente, el *Breviario de Isabel la Católica* (BL Add Ms 18851), recién editado por Moleiro, contiene una ilustración de las doce sibilas (fol. 8v).

escrito sobre las sibilas acentúa su perfil en las glosas. Los autores de *Carajicomedia* deben de haber notado esta diferencia y visto la palabra sibila no solo como un equivalente de prostituta, sino como un término capaz de ser extendido a todas las mujeres que profetizan la infamia de Fajardo y que asumen los papeles de los personajes masculinos de *Laberinto/Las Trezientas*. *Carajicomedia* sigue siendo un poema político como antes, pero adopta la negatividad de la «querella» sobre las mujeres, hecha en la época más acérrima tras la publicación de el *Malleus malficarum* de Heinrich Kramer (1486) y el ataque a las beatas³⁵, mujeres dedicadas a la profecía bajo la protección de Francisco Jiménez de Cisneros.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Asenjo, Julio, «Notas a la glosa de la copla XXVIII de la *Carajicomedia*», *Lemir*, 14, 2010, pp. 1-27.
- Antiphonarium Benedictinum totius anni, de tempore et de sanctis*, Digitale Sammlung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe. Badische Landesbibliothek Karlsruhe, Visual Library, disponible en <<https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/content/pageview/1253174>>.
- Arbizu-Sabater, Victoria, «Paratexto sexual y sátira misógina en la *Carajicomedia*», *Scriptura*, 19-20, 2008, pp. 37-56.
- Arce de Otarola, Juan de, *Coloquios de Palatino y Pinciano*, ed. José Luis Ocasar Ariza, Madrid, Turner, 1995.
- Archer, Robert, *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología*, Valencia, Universitat de Valencia, Ediciones Cátedra, 2001.
- Archer, Robert, *The Problem of Woman in Late Medieval Hispanic Literature*, Woodbridge, Suffolk/Rochester, NY, Tamesis, 2005.
- Agustín de Hipona, san, *De Civitate Dei*, ed. Bernard Dombert y Alphonse Kalb, Stuttgart, B. G. Teubner, 1981. [También CCSL, 48 (Turnhout, 1955).]
- Belayche, Nicole, «Quand Apollon s'est tu, les Sibylles parlent encore», en *La Sybille: Parole et représentation*, ed. Monique Bouquet, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016, pp. 151-163.
- Blamires, Alcuin, *The Case for Women in Medieval Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- Blamires, Alcuin, y Renée Nip, *Woman Defamed and Woman Defended: An Anthology of Medieval Texts*, Oxford, England, Clarendon Press/New York, Oxford University Press, 1992.
- Breviario de Isabel la Católica*, Barcelona, M. Moleiro Editor, 2010, 2 vols.

35. Esta crítica de la sibila va a continuar en escritores como Quevedo, para quien «ningún traje viste tan ajustado a sus escamas la sierpe antigua como el cuerpo de una mujer». Ver Nider, 2004 para la crítica de las sibilas en Quevedo.

- Buisel de Sequeiros, María Delia, «Los Cánticos de la Sibila en España. Alfonso el Sabio: Cantiga de Santa María 422», en *XIII Jornadas de Estudios Clásicos, 30 de junio-1 de julio, 2005*, Buenos Aires, Instituto de Estudios Grecolatinos «Prof. F. Novoa», Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina, 2005, pp. 1-12.
- Caster, Marcel, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, París, Les Belles Lettres, 1937.
- Caerols Pérez, José Joaquín, *Los Libros Sibelinos en la historiografía latina*, Madrid, Diss. Complutensis, (1989) 2011.
- Cameron, H. D., «The Sibyl in the Satyricon», *The Classical Journal*, 65, 1970, pp. 337-339.
- Cazes, Hélène, «*Verbum inuisibile palpabitur*: the Sibyls in the Second Half of the Fifteenth Century: Repetition as Oracular Poetics», en *The Changing Tradition: Women in the History of Rhetoric*, ed. Christine M. Sutherland y Rebecca Sutcliffe, Calgary, University of Calgary Press, 1999, pp. 85-96.
- Chirassi Colombo, Ileana, «La bru de Noé», en *La Sibylle: Parole et Représentation*, ed. Monique Bouquet y Françoise Morzadec, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 131-149.
- Chirassi Colombo, Ileana, y Tullio Seppilli (eds.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del Convegno Macerata-Norcia, Settembre 1994, Pise/Rome, 1998*, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999.
- Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, ed. Consolación Isart Hernández, Madrid, Gredos, 2008.
- Cruz Cruz, Juan, «Finalidad femenina de la Creación: Antropología bajomedieval de la mujer», *Anuario Filosófico*, 26, 1993, pp. 513-540.
- Domínguez, Frank A., *Carajicomedia: Parody and Satire in Early Modern Spain*, Woodbridge, Boydell & Brewer, 2015.
- Dronke, Peter, «Medieval Sybils», *Studi Medievali* 36.2, 1995, pp. 581-615.
- Fuente, María Jesús, «Querella o Querellas de las mujeres: el discurso sobre la naturaleza femenina», *Cuadernos Koré*, 1, 2009, pp. 11-27.
- Gasparro, Giulia Sfameni, «La Sibilla voce del Dio per pagani, ebrei e christiani: un modulo profetico al crocevia delle fedi», en *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del Convegno Macerata-Norcia, Settembre 1994*, ed. Ileana Chirassi Colombo y Tullio Seppilli, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999, pp. 505-553. [Revisado en *Oracoli, profeti, sibille*, pp. 61-112.]
- Gasparro, Giulia Sfameni, *Oracoli, profeti, sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma, Biblioteca di Scienze Religiose, 2002.

- Gasparro, Giulia Sfameni, «Letterate e filosofe, profetesse e maghe: Spazi della comunicazione al femminile nel mondo greco-romano», en *Il femminile tra oriente e occidente*, ed. Angela Ales Bello y Anna Maria Pezzella, Roma, Citta Nuova, 2005, pp. 13-75.
- Gasparro, Giulia Sfameni, «Oracoli e teologia: praxis oracolare e riflessioni teologiche nella tarda antichità», *Kernos*, 26, 2013, pp. 139-156.
- Gasparro, Giulia Sfameni, «Tra costruzione teosofica e polemica anticristiana nel *De Philosophia ex oraculis haurienda*: sulle tracce del progetto porfiriano», en *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, eds. Helmut Seng, Luciana Gabriela Soares Santoprete, Chiara Ombretta Tommasi, Frankfurt am Main, 2016, pp. 163-198.
- Geffeken, Jhon, *Die Oracula Sibyllina. Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Band 8, Leipzig, Hinrichs, 1902.
- Graña Cid, María del Mar, «La feminidad de Jesucristo y sus implicaciones eclesiales en la predicación mística de Juana de la Cruz (Sobre la Prerreforma y la Querella de las mujeres en Castilla)», *Estudios eclesiásticos*, 84:330, 2009, pp. 477-513.
- Herrera, Martín de, «Historias de la divinal victoria de Orán» por Martín de Herrera. Edición en facsímile de la impresa en su taller de Logroño por *Arnao Guillén de Brocar en 1510, publicada en conmemoración del quinto centenario de la conquista de Orán (1509)*, ed. Pedro M. Cátedra, Francisco Bautista Pérez y Juan Miguel Valero Moreno, San Millán de la Cogolla, Instituto Biblioteca Hispánica del CiLengua, 2009.
- Hildebrant, J.-A., «Sibyllae, Sibyllini Libri», en *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, París, Hachette, 1911, IV.2, pp. 1287-1300.
- Isidoro de Sevilla, san, *Etimologías*, trad. José Oroz Reta, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Kerkhof, Maxim P.A.M., «Sobre los comentarios y correcciones al *Laberinto de Fortuna* anteriores a los de Hernán Núñez (Sevilla, 1499)», en *Studia Hispanica Medievalia III (Actas de las IV Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval, celebradas en Buenos Aires, Agosto 19-20, 1993)*, ed. Rosa E. Pen-a y María A. Rosarossa, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1995, pp. 90-99.
- Kerkhof, Maxim P. A. M., «Las glosas al *Laberinto de Fortuna* en los mss. PN7 y PMM1 (olim MM1)», en *Juan de Mena: de letrado a poeta*, ed. Cristina Moya García, Woodbridge, Eng., Tamesis, 2015, pp. 217-254.
- Lactancio, *Las instituciones divinas. Libros I-III*, ed. Eustaquio Sánchez Salor, Madrid, Gredos, 1990.

- Mañas Viniegra, Francisco Javier, «El Brocense, comentarista de Virgilio: análisis exegético de la Égloga IV», *Anuario de Estudios Filológicos*, 16, 1993, pp. 247-261.
- Mártir de Anglería, Pedro, *Epistolario*, en *Documentos inéditos para la historia de España*, IX, ed. José López de Toro, Madrid, Imprenta Góngora, 1953.
- Mena, Juan de, *Hernán Núñez de Toledo. Glosa sobre las Trezientas del famoso poeta Juan de Mena*, ed. Julian Weiss y Antonio Cortijo Ocaña, Madrid, Polifemo, 2015. [También en eHumanista Projects, <<http://www.spanport.ucsb.edu/projects/ehumanista/projects/index.shtml>>.]
- Mena, Juan de, *Laberinto de Fortuna*, ed. Maxim P. A. M. Kerkhof, Madrid, Castalia, 1995.
- Mendoza Negrillo, Juan de Dios, *Fortuna y Providencia en la literatura castellana del siglo xv*, Madrid, Real Academia Española, 1973.
- Mondin, Luca, «Didone hard-core», *Incontri triestini di filologia classica*, 3, 2003-2004, pp. 227-246.
- Nider, Valentina, «Entre política y literatura: Quevedo y las sibilas», *La Perinola*, 8, 2004, pp. 305-319.
- Núñez de Toledo, Hernán [Ver Mena, Juan de]
- Palacios Jurado, Elena, «La sibila en la edad media», *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 10.18, 2018, pp. 65-97.
- Palencia, Alfonso de, *Universal vocabulario*, ed. Gracia Lozano López, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1992.
- Pigeaud, Jackie, *Les Sibylles. Actes des VIII^e Entretiens de La Garenne Lemot, 18 au 20 octobre, 2001*, Nantes, Université de Nantes, 2005.
- Pons Pons, Guillermo, «La Egloga IV de Virgilio y san Agustín», *Revista agustiniana*, 52:159, 2011, pp. 747-774.
- Ramires, Giuseppe, «Les additions italiennes dans l'épisode de la Sibylle de Cumae: Servius Ad Aen. VI, 37-135», en *La Sybille: Parole et représentation*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016, pp. 119-129.
- Ramón Palerm, Vicente, «Uso y abuso satírico de la tradición clásica en la *Carajicomedia*», *Fortunatae. Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, 21, 2010, pp. 189-198.
- Rivera Garretas, María Milagros, «El cuerpo femenino y la querrela de las mujeres (Corona de Aragón, siglo xv)», en *Historia de las mujeres en Occidente*, ed. Georges Duby y Michelle Perrot, trad. Marco Aurelio Galmarini y Cristina García Ohlrich, Madrid, Taurus, 1992, vol. II, pp. 593-605.
- Rivera Garretas, María Milagros, «La querrela de las mujeres: una interpretación de la diferencia sexual», *Política y cultura*, 6, 1996, pp. 25-39.

- Roessli, Jean Michel, «Catalogues de sibylles, recueil(s) de *Libri Sibyllini* et corpus des *Oracula Sibyllina*. Remarques sur la formation et la constitution de quelques collections oraculaires dans les mondes gréco-romain, juif et chrétien», en *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel. Actes du colloque organisé dans le cadre du programme plurifacultaire La Bible à la croisée des savoirs de l'Université de Genève, 11-12 avril 2002*, ed. Enrico Norelli, Lausanne, Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques, 2004, pp. 47-68.
- Roessli, Jean Michel, «Vies et métamorphoses de la Sibylle: Notes critiques», *Revue de l'histoire des religions*, 224, 2007, pp. 253-271.
- Schmeling, Gareth, *A Commentary on the Satyricon of Petronius*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Voragine, Santiago de la, *Legenda aurea*, trad. de José Manuel Macías, Madrid, Alianza Editorial, 2016.
- Weiss, Julian, «¿Qué demandamos las mujeres? Forming the Debate About Women in Late Medieval and Early Modern Spain (with a Baroque Response)», en *Gender in Debate from the Early Middle Ages to the Renaissance*, ed. Clare A. Lees y Thelma S. Fenster, New York, Palgrave, 2002, pp. 237-274.
- Yorba-Gray, Galen B., «La caracterización mariana de la providencia en el *Laberinto de Fortuna*» *La corónica. A Journal of Medieval Spanish Language and Literature*, 32:2, 2004, pp. 172-190.
- Yorba-Gray, Galen B., *El trasfondo judeocristiano en el «Laberinto de Fortuna»*, Newark (Delaware), Juan de la Cuesta, 2017.
- Ziolkowski, Jan M., «Obscenity and the Latin Grammatical and Rhetorical Tradition», en *Obscenity: Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages*, ed. Jan M. Ziolkowski, Leiden/Boston, Brill, 1998, pp. 41-59.