

**Una decisiva anécdota para entender el episodio de la liebre y la jaula de grillos
(DQ II, 73)**

Francisco Layna Ranz
New York University Madrid
Middlebury College en Madrid

“General regla es, que cual es la vida de cada uno, tal es su muerte”
(Fray Luis de Granada, *Guía de pecadores*, cap. VIII, II)

A buen seguro se debe a Riley el foco de atención sobre esos pasos terminales de don Quijote en el umbral de la aldea (Riley 168). La entrega de la liebre y la jaula vacía de grillos ha suscitado el unánime acuerdo de que allí se oculta un decisivo significado, una entrega de sentido último y definitorio. Las propuestas son de diversa naturaleza: abandono de la esperanza, llave de la obra entera, fe impregnada de nuevo estoicismo, victoria del cristianismo, momento decisivo, ceremonia sacrificial, búsqueda de razones para morir, desistimiento de la utopía en beneficio del realismo, degradación del *eros* y renuncia definitiva al deseo amoroso, jaula del alma, sinónimo de universal cautiverio, encastillamiento en sí mismo, abandono concluyente de las armas...¹ y así un surtido variado de lecturas, aunque todas ellas relativas a un desenlace de abatimiento y desánimo. Para alguno, la más dolorosa escena del libro (Soons 27).

Significación de los presagios

Cuando don Quijote exclama aquellas angustiosas palabras “¡*Malum signum!* ¡*Malum signum!* Liebre huye, galgos la siguen: ¡Dulcinea no parece!” (II, 73, 1210) la profecía vuelve a ser de nuevo, como lo fue en el regreso de su segunda salida, el final de una trayectoria ahora definitiva y de un cariz que excede la estricta regla del género. Este epilodal cerrojo profético afecta a una totalidad existencial mucho más allá de cualquier horizonte caballeresco. Si en la primera parte la profecía afectaba a la unión del caballero con la blanca paloma tobosina y la procreación de bravos cachorros, suele decirse, algo equivocadamente, que en la segunda atañe a la imposibilidad de remedio y salvación para Dulcinea. De lo que no cabe duda es de que ambos finales muestran una equidistancia temática que define el *Quijote* como obra de paralelos estructurales. A mediados del siglo XVI la creencia en los prodigios afectaba directamente a la enseñanza de la historia y a los medios del pensamiento (Canavaggio 133-36; véanse Poggi y Garrote Pérez). Virgilio Polidoro había publicado en 1531 su diálogo *De Prodigis*, intensa refutación del prodigio como señal de acontecimientos futuros, y por los mismos años el maestro Pedro Ciruelo abordaba el asunto en su célebre *Reprovación de las supersticiones y hechicerías... -1521 en latín, 1538 en castellano-* (Ciruelo 92-93). Cervantes parece que quisiera alejarse de barruntos y pronósticos y sumarse a la cabal denuncia de un mal generalizado (“no se fundan sobre natural razón alguna,” II, 58, 1098). Con una profecía se cerraba la primera parte del *Quijote*, pero también con una profecía se abre la segunda, la relativa a la llegada al Toboso para

¹ Nuevo estoicismo, Jiménez Arribas; victoria cristianismo, Torres y Estela-Guillemont; “Turning point,” Álvarez; ceremonia sacrificial, Torres y Estela-Guillemont; búsqueda de razones para vivir, Johnson, 191-93; renuncia de la utopía, Poggi 65; renuncia al deseo, Torres y Estela-Guillemont, Bellido Díaz y López Lara; jaula del alma, Parodi; universal cautiverio, Soons; encastillamiento, Trueblood; abandono de las armas, Torres y Estela-Guillemont.

buscar los alcázares de Dulcinea. El alboroto repentino de las cuabras provoca el temor en don Quijote: “Que me maten, Sancho [...], si nos ha de suceder cosa buena esta noche” (II, 9, 698). Razón no le falta pues es el présago trajín de un fatal encantamiento (véase García Chichester). Se trata de *auguria id est garritus aviunt* recogido por los tratadistas del augurio, superstición prohibida en la Sagrada Escritura (Gaspar Navarro, fol. 74r). Pedro Ciruelo establece tres tipos de agüeros: el primero procede de los que miran una graja o un milano volando, o atraviesa el camino raposa o conejo e infieren de estas presencias algún acontecimiento futuro. El segundo, de aquellos que deducen algún presagio de movimientos corporales involuntarios, estornudos, tics ... (Ciruelo 92). La tercera especie de agüero es la conocida como *omen*, y de la que dice que:

quando está el hombre con cuydado en algún negocio suyo y no sabe determinarse qué es lo que más le conviene hazer, acaesce que en aquella hora otro que passa por allí dize alguna palabra o haze alguna obra a otro propósito suyo y no pensando en el cuydado del otro. Viene el agorero vano y toma aquella palabra a su propósito y por ella se determina a lo que debe hazer, como si fuera palabra de Dios o de algún ángel que le quiso avisar de lo que devía hazer por la boca del otro hombre. (Ciruelo 93)

El elenco de presagios de Pedro Ciruelo figura entre los temores de un supersticioso don Quijote. En primer lugar, el ruido y movimiento de los animales. Así, los relinchos de Rocinante los toma el caballero por “felicísimo agüero,” y en consecuencia determina allí mismo emprender nueva salida (II, 4, 659). Por el contrario, rebuznos, gruñidos y maullidos al entrar en el Toboso los interpreta como indicio de “mal agüero” (II, 9, 695). Por su parte, el *omen*, de donde procede el adjetivo *ominoso*, que significa de “mal agüero,” acaece a quien está en proceso de tomar una decisión y oye casualmente palabra o pensamiento que aplica a su propósito, “como si fuera palabra de Dios o de algún ángel.” Dos de los tres tipos de agüeros recogidos por Ciruelo figuran en la escena de la liebre. Esta es la razón por la que no debemos atribuir a Sancho el vínculo expreso entre el huidizo animal y Dulcinea (“presupongamos que esta liebre es Dulcinea del Toboso y estos galgos que la persiguen son los malandrines encantadores” –dice Sancho-). La simbiosis ya estaba en boca de Don Quijote, en una secuencia de breve coordinación: “¡*Malum signum!* ¡*Malum signum!* Liebre huye, galgos la siguen: ¡Dulcinea no aparece!“ La brevedad aquí procede del asombro y el temor, de la confirmación de su sospecha, pues el augurio ya había comenzado con aquellas palabras de los chicos con quienes se cruza en un ejido cercano a la aldea. Don Quijote oye a dos muchachos que riñen, y uno le dice al otro: “No te canses, Periquillo, que no la has de ver en todos los días de tu vida,” en referencia a una jaula de grillos que se disputaban. Sobresaltado, don Quijote le dice a Sancho: “¿No ves tú que aplicando aquella palabra a mi intención quiere significar que no tengo de ver más a Dulcinea?” (II, 73, 1210). Y antes de que Sancho pronuncie palabra, una liebre perseguida por una jauría de galgos busca refugio en las ancas de su rucio. Es, por tanto, un augurio secuenciado, y Sancho, una vez más, se ve en la tesitura de seguir un hilo que a estas alturas ya conoce sobradamente: “Presupongamos que esta liebre es Dulcinea ...”

De dominio público era que el salto de una liebre presagiaba mala suerte. Sirvan las palabras de Diego López, comentarista de Alciato:

También tenían por mal agüero, aviendo de començar alguna jornada si veía alguna liebre, de donde quedó en *adagio Leppus apparens infortunatum facit iter*, y lo tuvo por mal agüero porque es animal que tiene su defesión puesta en la ligereza de los pies y así se retiró a su reino. (Diego López 464)

El muestrario de anécdotas al respecto es enorme, incluida aquella célebre del rey Darío de Persia que renunció a batallar por la aparición repentina de una liebre (véase Julián del Castillo).

Todo esto va de la mano del carácter huidizo y medroso del animal. Cesare Ripa se hace eco de la extendida idea de que los soldados miedosos que se daban a la fuga recibían el calificativo de *Lepores galeatos*, liebres con casco. Además de hacer infeliz el camino, el encuentro con una liebre también puede denunciar la naturaleza asustadiza del caminante:

Además, las gentes que son cobardes y supersticiosas, cuando van de camino, si se encuentran con alguna liebre la suelen considerar de mal agüero, teniendo su aparición como un mal encuentro, de donde viene aquel verso griego recogido por Suidas ... *Phaneis o lagoos dystycheis poiei tribous. / Conspectus lepus infelices facit calles!*. (Ripa II, 341)

Hay quien propone una lectura atañedera a la cobardía de un don Quijote en las antípodas del caballero hecho a las asperezas y rigores del ejercicio de las armas (véase D'Onofrio). Es lógico que quien huye lo haga como liebre sorprendida (Acis y Galatea, por ejemplo). Y no parece casual que don Quijote, entregadas las armas, derrotado y de regreso, incapaz de reconocer sus méritos caballerescos (“no sé qué conquisto...”), reitere aquel “*malum signum.*” Y como si de nueva caída se tratara, cae en una contradicción de peso, pues tras encontrarse con las imágenes de relieve y entabladura de san Jorge, san Martín, san Pablo y san Diego, encuentro que él calificó de feliz y buen agüero, reconoce que “el discreto y cristiano no ha de andar en puntillos con lo que quiere el cielo” (II, 58, 1098). Mala concordia entre vaticinios y Providencia que viene de lejos: “Non yoguiesen en odio, ca es mortal pecado, / nin catassen agüeros, ca de Dios es vedado” decía Gonzalo de Berceo (*Vida de Santo Domingo* 375). En algunos tratados se especificaba la naturaleza pecaminosa de los agüeros (Gaspar Navarro, disputa 28, fols.74r-75v). De ahí que cuando Sancho escuche los temores de su señor, le enmiende la cartilla y recuerde sus pasadas admoniciones: “No es de personas cristianas ni discretas mirar en estas niñerías, y aun vuesa merced mismo me lo dijo los días pasados, dándome a entender que eran tontos todos aquellos cristianos que miraban en agüeros” (II, 73, 1211). Llegado a este punto, Sancho es el que detenta la palabra, y su función es casi de exégeta de lo proferido por su señor. Se ha dicho que don Quijote llega con la voluntad tan debilitada que sufre en estos instantes una desvertebración de la frase, una renuncia al orden sintáctico: “Liebre huye; galgos la siguen: ¡Dulcinea no parece!” (véase Jiménez Arribas). Nunca antes la soledad fue tan intensa: nada queda para el caballero excepto que pase el tiempo. No en vano la liebre es igualmente jeroglífico de la tristeza y de la soledad (véase López Poza). Sancho es ahora consciente de que debe tomar cartas en el asunto, e invocar una razón cristiana que invalide la creencia en agüeros: “Ella huye, yo la cojo y la pongo en poder de vuesa merced, que la tiene en sus brazos y la regala: ¿qué mala señal es ésta, ni qué mal agüero se puede tomar de aquí?” (II, 73, 1210-1211); “He aquí señor, rompidos y desbaratados estos agüeros, que no tienen que ver con nuestros sucesos” (II, 73, 1211). Locuaz frente al mutismo angustiada de su amo, Sancho es el encargado de revertir un mal presagio en un augurio favorable, como hizo el mismo don Quijote al mencionar el conocido tropezón de Escipión en su llegada a África (II, 58, 1098), anécdota que algunos atribuyen a Suetonio, y presente en textos tan dispares como el *Tirant Lo Blanc* o la *Floresta* de Santa Cruz, señal inequívoca de su difusión (véase Beltrán 2010).

La jaula de grillos y la liebre. Itinerario de una significación

La profecía en sí no solo tiene interés en cuanto anuncio del futuro, sino como clave para la interpretación del pasado (Martínez Arancón 23). Como dijimos, esta profecía última de la liebre se enlaza con la anunciada por el barbero al llegar por segunda vez a la aldea en el *Quijote* de 1605 (véanse Redondo y Canavaggio). Y en esta red de paralelos resalta por su evidencia el de

las jaulas. Hace ya muchos años Casaldiero comentaba que la jaula que guardaba la locura en 1605 se había convertido en la jaula de grillos... La paloma de la profecía y la jaula inmensa diez años más tarde se convierten en la liebre y en la jaulita de grillos (Casaldiero 392). Paloma/liebre, gerifaltes/galgos, arrullador/don Quijote... una perfecta geminación de motivos (véase López Lara). A este respecto valga recordar la deuda del *Quijote* con técnicas estructurales bien conocidas: el *intreccio* del *Orlando furioso* y el *entrelacement* de las ficciones artúricas. Alan Soons ha puesto especial acento en los teóricos de un tipo de homilética elaborada a partir de un *thema* y un *antethema*, ambos vinculados a través de una *auctoritas* que sirve de enlace y conclusión del sermón. Y considera que si hay un *thema* por excelencia en el *Quijote* es, de suyo, el del encarcelamiento, y ve el *antethema* dominante en la presencia de animales. Nadie podrá dudar que la cárcel domina un campo semántico desde aquella definición prologal de lugar “donde toda incomodidad tiene su asiento” (I, pról., 9).

Hay varias jaulas repartidas a lo largo de toda la obra: la jaula de cuerdas y palitroques en que don Quijote es conducido a la aldea (I, 46, 536), la única de 1605. Después vienen las jaulas de los locos del manicomio sevillano (II, 1, 631). La que menciona la sobrina encandilada por la facundia de su tío (II, 6, 677). La jaula de los leones que el caballero exige abrir (II, 17). La jaula de pájaros, en cuya construcción brilla Clavijo, el galán apicarado de la infanta Antonomasia (II, 38, 943). Y finalmente esa jaula de grillos que Sancho compra por cuatro cuartos con el fin de romper y desbaratar los agujeros que atemorizan a don Quijote (II, 73, 1211). La jaula, como puede verse, aparece distribuida en una muy regular secuencia, y cubre un espectro significativo de amplio y permanente recorrido. La recurrencia es, aquí, sinónimo de énfasis. La jaula puede llevarnos a significaciones de trascendencia religiosa (véase Parodi), pero es curiosamente aquello que no contiene lo que ha despertado especial interés: la jaula está vacía de grillos. En aquel meritorio artículo Riley creía que también la jaula de grillos representa a Dulcinea, aunque en ningún momento explica la razón de su parecer. Si la liebre le permitió trazar simbologías adecuadas a Dulcinea, la jaula de grillos le aboca a una claudicación crítica, una renuncia a encontrar sentidos simbólicos que le obliga a calificar su estudio de provisional e inacabado (Riley 81).

Pasado el tiempo, Trueblood recoge el testigo e intenta incorporar el sentido de la jaula de grillos no a un aspecto concreto de esta fase final, sino al clima social y espiritual de la obra entera. Y acepta el invite de Riley de que detrás de estas alusiones se había de ocultar un emblema. Dice encontrar la solución en las *Empresas morales* de Juan de Borja (Praga: Jorge Negrín, 1581) y en la *Symbolorum et emblematum* de Camerario (1596). Por eso tiene que aclarar que cigarras y grillos se confundían con frecuencia, para después traer a colación el emblema de Juan de Borja que lleva el título *Expecto donec veniat*: “Gran consuelo es para los que tienen trabajos esperar que no han de durar mucho [...] puédelo significar en esta empresa de la cigarra...” (Juan de Borja 192). En definitiva, esperanza para el futuro. Con este emblema como pilar, Trueblood encuentra en la entrega de la jaula de grillos la vigencia de un neo-estoicismo cristiano necesario para sobreponerse, confianza en Dios de por medio, a las adversidades de la existencia. De la lectura de Trueblood la dimensión religiosa de la jaula de grillos se aviene con toda una atmósfera relativa a cuestiones del alma, como se verá más adelante. La cigarra o el grillo pueden ser símbolo de la resurrección (Eliade II, 487) y de la inmortalidad. Esta última procede de la vieja leyenda de la Sibila de Cumas, condenada a no morir, enjaulada como pájaro (Grimal 479; véase Vila). Es en esta línea de significación, y no en otras,² donde hay que rastrear

² Marisa Álvarez dice que en la tradición emblemática el grillo simboliza al mal poeta o al poeta menor, en alusión a

el sentido del suceso. La profecía siempre alude a un futuro, y el futuro no conoce límites; en la Sibila la inmortalidad es condena, por el contrario es el mayor de los premios en el alma de los mortales. Y, claro, súmese todo lo que incumba a la cárcel, emblema cristiano por excelencia de la carnalidad humana, como cadenas, cepos, grilletes y grillos. Cesare Ripa describe del siguiente modo la *deuda*:

Tendrá en ambos pies y en el cuello un cepo [que bien podría pasar por grillo] de hierro muy grueso, y de forma redonda, sosteniendo con la boca un cesto y con la mano una fusta, en la punta de cuyas cuerdas se verán unas bolas de plomo. A sus pies se ha de poner una liebre [...] Aparece encadenado, tanto en los pies como en el cuello, de acuerdo con el castigo que disponían antiguamente las leyes romanas. (Ripa I, 274-77)

En la obra del médico Ludivio Casanova, *Hieroglyphicorum et medicorum emblematum dodekakrounos* (Lyon 1626), la mayoría de los emblemas aluden a la tipología temperamental de Hipócrates y Galeno. El emblema de Saturno, correspondiente al humor melancólico, representa al dios que yace en el suelo con cadenas de plomo en sus pies (que igualmente podrían pasar por grillos). Empalidece sobre un libro, y en su intermediación un pulpo y una liebre (véase López Poza). Jaulas, liebres y grillos para un regreso que don Quijote intuye definitivo.

El concepto de regreso en la trayectoria vital del ser humano se erige aquí con toda la fuerza de su significación. Paul Ricoeur ha tratado en profundidad el tema del retorno asociado a la idea de perdón.³ Recuérdese que Alonso Quijano lo pide sentidamente antes de morir (“perdóname, amigo, de la ocasión que te he dado de parecer loco como yo,” II, 74, 1219). Todo muy adecuado para la preparación de un moribundo. Y así es porque detrás de este volver sobre los pasos hay un enorme acervo bíblico. Es conocido que para san Pablo el término “libertad” remite al regreso a la égida de Dios, y el de “muerte” y “cárcel” a una existencia supeditada al pecado (Layna Ranz 348-50). “Hazme retornar, y retornaré,” exclamaba Jeremías. Se aviene a la perfección con lo que aquí tratamos, una de las más difundidas peculiaridades del grillo: como transcribe Covarrubias, es animal que camina para atrás, evidente sinónimo del que regresa. Seguramente esta singularidad del grillo proceda del libro XII de las *Etimologías* de san Isidoro, divulgada por extenso en bestiarios y misceláneas. Bartolomé Ánglico es un ejemplo: “El grillo va hazia tras et forada la tierra.”⁴

El desánimo de Riley vino por no encontrar respaldo simbólico al grillo. Ese fue su error: separar ambos animales. Sí es verdad que grillos y liebres comparten su naturaleza huidiza y su tendencia a buscar refugio (Covarrubias), y esto cabría por derecho en este escenario interpretativo, pero no hay que dar mayores vueltas: jaulas, grillos y liebres van en el mismo carro hermenéutico.

En la cultura china, azteca, celta, escandinava, ibérica, griega, latina... Como decía Riley, pocos animales tan rodeados de mito y folclore como la liebre. Así pues, no entraña mayor dificultad que alguna de sus numerosas asociaciones simbólicas convenga a nuestro pasaje cervantino. Como animal lunar se asocia al denominado Caballero de la Blanca Luna, y por la misma condición lunar se relaciona con la fertilidad humana y con los ciclos de la mujer.⁵

Avellaneda, pero no cita ningún emblema ni ejemplo que sirva de apoyo a sus palabras. Lo único que he encontrado, y forzando un tanto la relación, es aquel comentario de Saavedra Fajardo en su *República literaria*: “Los poetas vendían por las calles jaulas de grillos, ramilletes de flores, melcochas, mantequillas, chochos y muñecas” (68).

³ Ricoeur, sobre todo el libro II “La simbólica del mal.”

⁴ *De proprietarum rerum* libro XVIII, cap. liii “Del grillo et de sus propiedades.”

⁵ En el *Lucidario* se recoge que “por eso dixo Aristotile en el *Libro de las Animalias* que las liebres en cada mes han su flor como las mugeres” (Kinkade 254). “En la versión latina del *Calila et Dinna* hay un pasaje (el 95) en el que

Además, *Lepus* es una de las constelaciones, que, como liebre, huye del cazador Orión. La luna ha sido representada en figura de mujer que cabalga sobre una liebre en el *Libro de astromagia* del *scriptorium* de Alfonso X (García Avilés 150) [ver imagen 1].

Animal por siempre fugitivo y en huida de la jauría, porque en verdad no hay galgo sin liebre. De ahí que sea socorrido recurso para representar el muy antiguo motivo de la cacería de amor (véanse Barbera y Gerli). Cervantes ya aludió a la caza amorosa en *La Gitanilla*: “En alcanzado la liebre que sigue, la coge y la deja por correr tras otra que le huye,” decía Preciosa para frenar los ímpetus del noble Juan de Cárcamo.

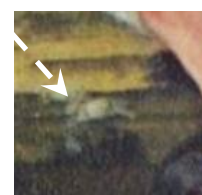


Las mansiones lunares. *Libro de astromagia*. Biblioteca Vaticana [imagen 1]

Esta persecución de la mujer-liebre provoca en Torres y Estela-Guillemont el recuerdo de la suerte funesta de Filomena en las *Metamorfosis* de Ovidio y su reminiscencia en “la caza infernal” del *Decamerón* de Boccaccio. Y muy acertadamente la comparan con la famosa *Historia de Nastaglio degli Onesti* de Sandro Boticelli. En efecto, en aquella tetralogía pictórica que relata la destrucción del deseo por parte del caballero Guido, varias liebres diseminadas dominan el primer cuadro o primera secuencia de la persecución fantasmal de la mujer desnuda, cuyas entrañas devoran los perros que la acechan⁶ [imagen 2].

una liebre habla con el rey de los elefantes y dice que ella procede de la luna y habla en nombre de ella” (Alcalde-Diosdado Gómez 128).

⁶ En la Antigüedad la liebre estuvo consagrada a Afrodita y a Eros (Guy de Tervarent 337). Símbolo del deseo sexual como refleja Aristóteles (Libro VI, 33). Igualmente en la teología cristiana y en la tradición exegética la liebre es



Historia de Nastagio degli Onesti de Sandro Botticelli, s. XV. Museo del Prado [imagen 2]

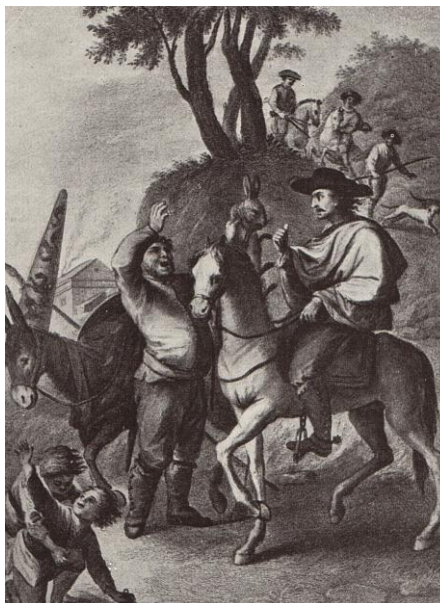
Y así es porque la liebre es emblema de la concupiscencia, y forma parte del emblema de la lujuria del cuatrocentista italiano Pisanello (véase Bellido Díaz; Chafee-Sorave 208) [imagen 3]. La razón son sus asiduos apareamientos, pero también el veto bíblico de comer su carne (Levítico 11, 6) y la conexión de san Isidoro entre esta prohibición y la viciosa conducta de los hombres (“*deformatos in feminas viros*”). A la vez que simboliza la naturaleza concupiscente, también acoge la castidad en su seno simbólico, por la leyenda de que podía parir integralmente virgen, capacidad recogida por Plinio.

símbolo de concupiscencia (v. Monteiro Arias "<http://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/8178>" 461, n. 101).

Pisanello, *Lujuria* s. XV [imagen 3]

No en vano representa con frecuencia la castidad en las Sagradas familias renacentistas (Poggi 58-60). Esta ambivalencia es indicio claro de su rico entramado simbólico. Y no es de extrañar la relación entre la entrega sacrificial de una liebre y la persecución de una mujer que huye (Díez del Corral Corredoira 252). Y si de sacrificios se trata, recuérdese que la liebre es la Ifigenia inmolada por su padre en la *Orestíada* de Esquilo. La expiación de don Quijote, su sacrificio, es la renuncia al deseo amoroso, la *renuntiatio amoris* de reconocida ascendencia cristiana.

Si en 1605 la profecía vaticinaba la unión de don Quijote con Dulcinea, en 1615 es la proclama suprema del sacrificio, la claudicación del deseo ... sea este amoroso, caballeresco, vital incluso. Apenas nos han llegado representaciones iconográficas de este episodio setenta y tres. La única es la propuesta por el modelo español de la edición madrileña de 1735 (véase Lucía Mejías) [imagen 4]. Y es muy significativo que en la descripción de la lámina se especifique que “D. Quijote estará sin armadura ni lanza ni escudo con un ferreruelo o capa corta sobre el jubón. Las armas de don Quijote vendrán liadas y puestas sobre el rucio” (Lucía Mejías 411; la descripción también en Blas y Matilla 98).

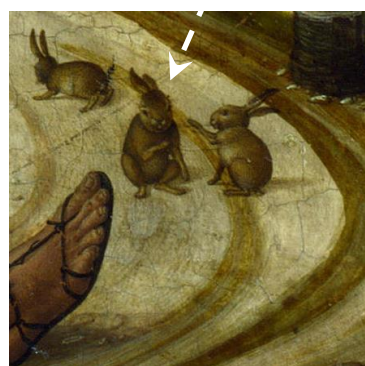


Don Quijote, Madrid 1735, lám. 8 [imagen 4]

La entrega es el final de un estambre de vida caballeresca: “Llegaron los cazadores, pidieron su liebre, y dióselo don Quijote” (II, 73, 1211), sin más ni más, callado, sumiso, en gesto rápido y escueto. Es la desolación de las armas y del deseo amoroso, y también, como veremos, el adiós al mundo que le vio nacer. Cervantes ya había dado pruebas de que estaba familiarizado con la tradición de la liebre perseguida por perros que busca amparo antes de “dar el espíritu”: “Mas Galatea, tomando la temerosa liebre en los brazos, estorbó su vengativo intento a los cobdiciosos perros, por parecerle no ser bien si dejaba de defender a quien della había querido valerse” (*Galatea* I, 75).

Una de las más divulgadas características de la liebre era su capacidad para mantener siempre los ojos abiertos, como hace el mismo don Quijote en la venta de Maritornes (I, 16, 172). Esta es la razón de que fuera imagen de la vigilancia y la alerta. En el célebre cuadro de Mantegna *La oración en el huerto de los olivos* Cristo orante aparece rodeado de sus discípulos Pedro, Santiago y Juan, los tres adormecidos.⁷ También en su intermediación hay una serie de animales: un buitre, varias cigüeñas y varias liebres [imagen 5].

⁷ González de Zárate, <http://www.fuesp.com/revistas/pag/cai0343.html>



Andrea Mantegna, *La oración en el huerto de los olivos* (c. 1460) [imagen 5]

La idea de vigilancia a la que remite significativamente esta última se opone al sueño que domina a los discípulos, en una reconocida estela evangélica: "Velad y orad para no caer en tentación" (Mateo 26, 41); "yo duermo y mi corazón vigila" (*Cantar de los cantares* 5, 2).⁸ He aquí un motivo casi permanente de la literatura hagiográfica: no hay beato, santa, prelado,

⁸ González de Zárate, http://www.fuesp.com/revistas/pag/cai07_conferencia.html

miembro distinguido de la grey que no despunte por su vigilancia ante los enemigos del alma. Sirva de ejemplo el emblema que celebra la beatificación del arzobispo valenciano Tomás de Villanueva, y que lleva por lema *speculatorem dedite*: una liebre vigilante con una lanza en las manos, y en la punta un gallo, solícito despertador (Martínez de la Vega 425-26, véase Mínguez) [imagen 9]. La vigilia de don Quijote en oposición al sueño de Sancho cuadra con lo que se viene diciendo: “Yo velo cuando tú duermes” (II, 68, 1179). La vulnerabilidad del alma exige su más atenta alarma. Bien puede verse en ese magnífico bestiario religioso que es el registro inferior de la ermita mozárabe de san Baudelio de Berlanga, Soria. En ese primer registro las pinturas representan escenas cinegéticas de sentido religioso: la caza de ciervo, emblema de Cristo, y la caza de la liebre, representación de la fragilidad del alma y al mismo tiempo de la concupiscencia. Almas pecadoras en necesidad de salvación a las que acude el Cristo cazador (Ávila Juárez 354) [imagen 6]. Luego viene un elenco de animales de simbología cristiana (toro, halcón, elefante, oso, dromedario, águila, lebrél). En un paralelo superior, en el segundo registro de la nave, se representa una escena del Nuevo Testamento. En la tribuna la mano de Dios; en la bóveda, la natividad y huida a Egipto. Y en la capilla absidal, la paloma del Espíritu Santo: es decir, en aquellas paredes el anónimo pintor quiso aludir a la transición que va del animal perseguido al espíritu que corona el ábside de los cielos.



San Baudelio de Berlanga (Soria), Cacería de liebres (h. 1125) [imagen 6]

Tanta es la carga religiosa de la liebre que ha sido asociada a la eucaristía e incluso a la misma figura de Cristo.⁹ Es de esperar, por tanto, que su perseguidor tenga propiedades diametralmente contrarias. La dimensión negativa del perro aparece ya en la *Biblia*, pues es el animal que come lo vomitado, de donde surge la exégesis más a mano: el perro es el pecador que reincide en el pecado después de cumplir la penitencia.¹⁰ Y el mayor de los castigos queda para la perseverancia y obstinación en el pecado (Fray Luis de Granada 271-73).

⁹ Eucaristía en Parodi. Cristo en Rowland a través de Chaffee-Sorace.

¹⁰ Sánchez 47, n. 22, y para la equiparación perro/diablo 639, 862. En Berceo el diablo transformado en perro (véase Ramadori 6); y como símbolo del pecado en general, en 3.



Liebre cazando un perro, 1330-1340, pintura sobre pergamino, Manuscript Royal 10 E iv, British Library, Londres [imagen 7]

Así pues, ambos animales representan la secular contienda, no solo religiosa, de perseguido y perseguidor. Aunque un animal de tan ambivalente y colmada carga simbólica como la liebre puede reconocerse en significaciones contrarias, y readaptarse versátil a sentidos radicalmente novedosos y ajenos a la tradición, como el representado por esa liebre arquera que caza y asaeta un galgo que huye [imagen 7], o aquella, no menos transgresora, que ufana y pertrechada galopa sobre un galgo dominado a base de bridas y espuelas [imagen 8].



De regreso a la dimensión diabólica del perro perseguidor, en los *Physiologus* la vulnerabilidad de los *leporidae* se identifica con aquellas personas que únicamente confían en Dios, y el perseguidor que acecha, el perro, queda de pleno asociado al demonio:

Tú también, hombre, busca la roca, cuando seas perseguido por el maligno perro, el demonio [...] Cuando ve que el hombre baja corriendo la montaña y lleva en el corazón cosas terrenales y cotidianas, le persigue con mayor afán con la ayuda de pensamientos de confusión. Pero cuando ve que corre en la voluntad de Dios y busca la verdadera roca, que es Nuestro Señor Jesucristo, y asciende hacia la cima de la virtud, el perro se

aparta, según la palabra de David, salmo 34. (citado por Biedermann 269)



Martínez de la Vega, *Solenes ...fiestas que la ... ciudad de Valencia a echo por la beatificación de... Tomás de Villanueva*, 1620. [imagen 9]

Nueva propuesta para la significación de la liebre: el alma y su salvación

Hasta aquí la compostura simbólica, folclórica, mítica de la jaula, los grillos y la liebre. Y de lo visto, la faceta religiosa se impone como la de mayor relevancia. Pero ¿a quién incumbe esta faceta religiosa? Me sumo convencido a la lectura de que la liebre no representa a Dulcinea, o no la representa en exclusividad o la representa en una dimensión distinta a la de dama de caballero andante (véase D`Onofrio). El pleno sentido de la escena gira alrededor de los preparativos de un final en ciernes, de una despedida que a un hombre tan anciano como Cervantes le había de sonar a cotidiano reconcomio. Se trata de la llegada a la aldea definitiva de la muerte, el regreso donde confluyen vida y libro, en un cerrar absoluto de lápidas y colofones.

Sancho le había advertido que aquellos augurios poco tenían que ver con sus actuales sucesos y mucho con las “nubes de antaño” (II, 73, 1211). Hay que recordar la relación bíblica entre pecado y nube y neblina.¹¹ Las primeras palabras de Alonso Quijano tras recuperar la cordura son de agradecimiento a la misericordia sin límite de Dios, pues los pecados de los hombres, dice, ni la abrevian ni la impiden. Aquí está, en estos pecados del hombre, la solución a una escena de enorme tradición simbólica traída de una mano religiosa en amparo de almas y beneficio de moribundos. La entrega de la liebre por parte de don Quijote debe interpretarse en su más inmediato contexto: “Llegaron los cazadores, pidieron su liebre, y dióselo don Quijote; pasaron adelante y a la entrada del pueblo toparon en un pradecillo rezando al cura y al bachiller Carrasco” (II, 73, 1211). ¿Nadie habrá de preguntarse por qué rezan, fuera de la Iglesia, los amigos de un don Quijote maltrecho, abatido por los augurios y abocado al punto final del que no

¹¹ *Isaías* 44, 22: “He disipado como una densa nube tus transgresiones, y como espesa niebla tus pecados. Vuélvete a mí, porque yo te he redimido.”

hay vuelta de hoja a no ser que se profanen los ‘fueros de la muerte’?

Cervantes quiso valerse para poner cierre ejemplar a una vida y a un libro de una anécdota de amplísimo recorrido, muy divulgada por toda la geografía cristiana y que en España recibió decisivo apadrinamiento por parte del confesor de Felipe II, Diego de Yepes. Diego de Chaves y Casas, futuro fray Diego, nació en 1530 en la localidad toledana de Yepes. Profesó en la orden de san Jerónimo en 1549 y llegó a ser prior de El Escorial en 1591. Su nombre aparece vinculado al de Teresa de Jesús por haber sido su confesor durante su permanencia en el Carmelo y su primer biógrafo, cuyo papel fue decisivo para que Roma reconociera su santidad.¹² Fue decidido protector de las descalzas, como demuestra su apoyo a la creación del primer Carmen descalzo en París (véase Manero Sorolla). De aquilatada carrera eclesiástica, el cénit le llegó con el nombramiento de confesor y ejecutor testamentario del rey Felipe II, nombramiento muy significativo pues hasta Diego de Yepes todos los confesores del monarca siempre habían sido dominicos. Se dice que recibió pronto del monarca su confianza y la encomienda de arbitraje de su posteridad, pues en virtud del codicilo del testamento regio fue elegido para depurar todos aquellos documentos reales que en su decisiva opinión no merecían perdurar a su memoria (Mancini Giancarlo 139). Muerto Felipe II, su sucesor Felipe III le nombró obispo de Tarazona, de cuya diócesis logró expulsar al núcleo morisco de Calatayud. Murió en su propia diócesis toledana el 20 de mayo de 1613 [imagen 10].



Retrato de Diego de Yepes
¿Agustín Leonardo, el Viejo? [imagen 10]

Es conocido todo aquello que se circunscribe a su calidad de confesor de santa Teresa y de

¹² Yepes 1606. En la edición napolitana de la obra de Teresa de Jesús (*Libros ...* 1604) se incluye la relación de la vida de la santa seguramente escrita por fray Tomás de Jesús pero atribuida a Diego de Yepes y dirigida a fray Luis de León, con lo que esta *Vida* napolitana sería anterior a la conocida de Zaragoza, 1606 [*Breve relación de algunas cosas notables de la santa madre Teresa de Jesús, escrita y enviada por el reverendísimo Obispo de Tarazona, fray Diego de Yepes, siendo visitador de su orden, al doctísimo padre fray Luis de León, catedrático de escritura de la Universidad de Salamanca* (ff. b1v – e2v)]; véase Sánchez García I, 480 y 490.

Felipe II, pero no tanto el resto de una vida de entrega religiosa y poder eclesiástico (véanse Labaña, Ors Pérez y Sánchez García). Su primer biógrafo fue Francisco de Santos cuando en la continuación de la *Historia de la Orden de san Jerónimo* describe, en un tono de encendidísimo encomio, ciertos detalles de su vida. También se le puede rastrear en los archivos de Tarazona a causa de que fue fundador del convento de carmelitas descalzas de santa Ana.¹³ E igualmente se le puede seguir la pista en la difusión tanto en España como en América de Gertrudis la Magna, santa alemana cuya figura estuvo muy ligada al espíritu contrarreformista (véase Rubial García y Bieňko de Peralta). Después vendrán las notas de Nicolás Antonio y Castellano de Losada, y el repaso de su obispado en Tarazona de Vicente de la Fuente.¹⁴ Queda sin resolver, como gran laguna, su posible parentesco con san Juan de la Cruz (véase Gómez-Menor Fuentes). A la vista está que la suya fue una vida merecedora de detallada biografía. Hace ahora casi sesenta años que Guido Mancini Giancarlo quiso abordarla a modo de breve preliminar de la *Relación* de la muerte de Felipe II, suprema exaltación del rey y de su cristiana agonía.¹⁵ En esta sobrecogedora relación, el credo religioso por el que siempre había combatido se revierte aquí en una estricta voluntad, una entereza rayana en lo heroico ante el dolor y el trance de la expiración, todo, claro, en aras de un bien morir que si era exigido en cualquier cristiano, mucho más cuando el moribundo era un emperador embebido de fe y doctrina.¹⁶ Hay quien lee en esta última batalla en defensa del credo católico su mayor empresa monárquica (Schmidt 2010, 120).

Guido Mancini Giancarlo recoge además de la *Relación*, la *Historia particular de la persecución de Inglaterra*, auténtica apología del martirio, y la célebre *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús*. Por contra, quedan olvidadas multitud de cartas, informes y memoriales, frecuentes en todo hombre de poder. Pero la mayor omisión es una obra de calado e influencia: los *Discursos de varia historia...*, repertorio moral cuyo título ha sido puesto de ejemplo recurrente en los libros misceláneos, casi apelativo genérico de esta clase de obras (Márquez Villanueva, 112, n. 4).

En uno de estos discursos Diego de Yepes acude a la anécdota de la liebre que busca refugio bajo las ancas de caballo de san Anselmo de Canterbury (1033-1109) para ilustrar un pasaje relativo al bien morir. Es una historia de enorme recorrido. Allá por 1097, san Anselmo, entonces arzobispo de Canterbury, al abandonar la corte después de una seria discusión con el rey William II, salva una liebre que era perseguida por un grupo de muchachos y por una jauría de perros. Eadmer, biógrafo del arzobispo, atestigua la historia y afirma que, ante la risa de sus perseguidores, Anselmo dice: “¿Os reís? No hay risa para este animal infeliz. Sus enemigos le rodean, y temiendo por su vida, busca refugio y nos pide ayuda. Así sucede con el alma del hombre.”¹⁷ Ahí empieza, en este san Anselmo de Canterbury, la comparación del peligro de la liebre con el del alma en el trance de la muerte, merodeada de demonios y en necesidad de

¹³ A finales de 2010 el convento de las carmelitas descalzas de santa Ana en Tarazona seguía en venta. Las ocho carmelitas que lo habitaban se trasladaron en el 2009 a Castellón, abandonando el convento que la orden religiosa ocupó durante cuatrocientos años. Al parecer el gobierno de Aragón ha comprado parte del patrimonio artístico del convento, gran parte adquirido por Diego de Yepes.

¹⁴ Nicolás Antonio, s. v. *Didacus de Yepes*; Castellano de Losada, s. v. *Yepes*; Vicente de la Fuente.

¹⁵ Versión manuscrita en la Biblioteca Nacional de Madrid, *Relación sumaria de la muerte y enfermedad de Felipe II* BNM Ms. 12951/13. La *Relación* fue editada por Luis Cabrera de Córdoba, IV, 384-390. Análisis pormenorizado de la muerte de Felipe II en Eire 255-368.

¹⁶ En evidente oposición a la visión protestante del sufrimiento de la agonía del monarca como castigo divino; véase Eire 320-321. Para las diferentes lecturas de la muerte del monarca, véanse 300-368.

¹⁷ Eadmer, citado por Alexander 1 [traducción mía].

amparo y socorro. Desde entonces la imagen de san Anselmo está unida a la de la liebre, como bien se ve en las vidrieras de la iglesia de St. Giles, en Londres [imagen 11].

Es frecuente el cruce y la influencia recíproca entre el relato hagiográfico y la leyenda épica y ficción novelesca (véase Gómez Moreno). Aquí en concreto estamos ante una nutrida tradición de leyendas milagrosas en las que un santo, con frecuencia un ermitaño, rescata una liebre de los sabuesos de unos cazadores. Es un *topos* usual en la Inglaterra del siglo XII, y aunque muy presente en leyendas medievales, se retrotrae hasta la hagiografía cristiana y los *Diálogos* de Sulpicio Severo, biógrafo de san Martín de Tours (siglo IV).¹⁸ Si bien en su hagiografía aparece poco relacionado con animales, san Martín también protagoniza la salvación de una liebre perseguida por perros que reciben del santo la orden de cesar en su persecución.



Vidriera de san Anselmo y liebre.
Iglesia de St. Giles (Londres) [Imagen 11]

Es historia muy extendida. Una estatua de san Martín dominando a los galgos ocupa un lugar prominente en la catedral de Chartres. San Marcoul igualmente protege una liebre que busca refugio en su sotana de los cortesanos que la persiguen (Armstrong 194). Esta atribución de la anécdota a san Marculpho, abad de Nanteuil (s. VI), es recogida en España por Alonso de Villegas en la tercera parte del *Flos Sanctorum*:

Sucedió que llegando cerca de donde el rey estaua, passando por vna floresta, andauan a caça ciertos criados del mismo rey. Estos yuan siguiendo con sus perros vna liebre, la qual viéndose acossada dellos, y no teniendo otro refugio, entróse debaxo el hábito de Marculpho. Visto por vno de la caçadores, con soberuia y descomedimiento grande le

¹⁸ *Diálogos* II, ix. Gómez Moreno (89-90) trabaja en la posible conexión de ciertos pasajes de la *Vita Martini* de Sulpicio Severo con algunos del *Quijote*.

dixo: “¿Qué atreimiento es el tuyo, oh clérigo, de estoruar la caça del rey? Dexa luego libre la liebre, si no quieres que con esta espada te parta la cabeça.” El sancto varón, no por temor de sus palabras sino para que se declarasse la magnificiencia de Dios, no solo con los hombres sino también con las bestias, apartó de sí la liebre; la qual huyó, y queriéndola seguir los perros quedaron sus pies fixos en tierra, de modo que no dieron vn solo passo. (*Flos sanctorvm...* 171v)

El elenco de atribuciones crece con el tiempo, y la historia de la liebre se divulga como parábola del auxilio religioso. En la continuación del *Flos Sanctorum* del jesuita Pedro de Ribadeneyra se refiere similar suceso pero con san Bernardo como protagonista (Ribadeneyra 437^a). Incluso san Juan de la Cruz forma parte de esta nutrida lista de santos protectores de la liebre fugitiva:

Cuando entraron los religiosos en la Iglesia para dar gracias a Dios, una liebre que huía del fuego vino a guarecerse entre los hábitos de san Juan de la Cruz, como aquella liebre que huyendo de los cazadores buscó la protección de san Anselmo, metiéndose entre los pies de su caballo.¹⁹

San Martin de Tours, san Marculfo, san Bernardo, san Anselmo, san Juan de la Cruz... santos que dan una orden para evitar el acoso a la liebre. Sin duda en España es san Anselmo quien protagoniza la mayoría de las referencias. De ahí que ya sea anécdota sobradamente conocida cuando en 1636 Quevedo acepta el encargo de traducir de nuevo la *Introducción a la vida devota* de san Francisco de Sales:

Dícese que San Anselmo, arzobispo de Cantorbria...era admirable en esta práctica de buenos pensamientos. Una liebre perseguida de los perros fue a guarecerse debajo del caballo deste santo perlado (que por entonces hacía una jornada), como a un refugio que la salvaría del inminente peligro de la muerte; y los perros, ladrando alrededor, no osaban acometer violar la inmunidad a la cual la presa había encaminado su curso: espectáculo cierto, extraordinario, y que hacía reír a todos los asistentes, mientras el gran Anselmo lloraba y gemía: “Vosotros os reís (decía) mas la pobre bestia no se ríe. Los enemigos del alma, perseguida y mal guiada por diversos rodeos en mil suertes de pecados, espéranla al estrecho de la muerte para arrebatarla y tragársela; y ella, espantosa y medrosa, busca por todo socorro y refugio; y si no le halla, sus enemigos se burlan y ríen.” Dicho esto, prosiguió su camino gimiendo y suspirando. (Quevedo 127-28; véase Lida)

Algo más de cien años después, Feijoo recupera la historia en aquella *Carta* que trata de si es racional sentir compasión por los irracionales, aunque ya muy significativamente sin el ropaje religioso que hasta entonces le había acompañado:

El monje Eadmero [se refiere a Eadmer, biógrafo de san Anselmo], compañero suyo y escritor de su vida, nos dice que este Santo tenía unas entrañas tan dulces y amorosas que no solo era de trato benignísimo con todos los hombres sin excluir los mismos infieles o paganos, mas extendía esta benignidad aún hasta las bestias, de que refiere algunos ejemplos. En una ocasión, que viajaba el Santo, una liebre, acosada de los perros, fue a guarecerse debajo de su caballería, y el santo se detuvo a protegerla, hasta que logró su fuga. (*Cartas eruditas y curiosas* III, XXVII: “Si es racional el afecto de compasión, respecto de los irracionales”)

No es una caprichosa o erudita acumulación esta serie de referencias desde el *Flos sanctorum* a Feijoo. Su objetivo es resaltar la divulgación de una anécdota que habría de estar en el

¹⁹ Muñoz Garnica 280, n. 2. Otra referencia a la liebre y san Juan en Rodríguez 25 y 105.

imaginario religioso de varias generaciones de españoles. Y en última instancia ha de servir a modo de prólogo de una práctica social que marca con claridad la dirección crítica del episodio de la liebre: la etiqueta del bien morir, de riguroso cumplimiento. Llegada la hora, el alma debía depurar las culpas en un trance decisivo para su salvación. Muchos son los tratados de preparación del moribundo y conocido el acatamiento de Alonso Quijano de tan perentorio requisito. En ese trance esencial la alcoba del moribundo se convierte en el último campo de batalla (Schmidt 2010, 117). No es casual que durante mucho tiempo la muerte fue representada o como caballero andante o como esqueleto en pelea con algún caballero (Guthke 51-55) [imagen 12]. *Agonía* es “vocablo griego que quiere decir contienda,” decía Alejo de Venegas, uno de los mayores teóricos del *ars moriendi* (Alejo de Venegas 69-70),²⁰ y el resultado era o la perpetua *victoria* o la perpetua *infamia* (Varela 36). Al decir de Erasmo, “batalla que examina nuestro esfuerzo” (Erasmo, 262; véase Schmidt 2007, 115).

Los estudios más recientes dedicados al arte del bien morir han dejado en claro el proceso de secularización que esa teatralización de la agonía conoce tras el Concilio de Trento.²¹ De hecho se establecen dos modelos: el medieval, en que el agonizante es el actor de esa fúnebre escenografía, y el pos-tridentino, en que el moribundo cede protagonismo en beneficio de un mayor control de la Iglesia y del sacerdote como principal director de la ceremonia (véase Morel d’Arleux). Pocos años antes, la *Preparación y aparejo para bien morir* (1537) de Erasmo había colocado la primera piedra de esa secularización. También significó esta *Preparación* un nuevo encarar la muerte como proceso iniciado en el origen de la vida.²² Como bien se sabe, esta es una idea recurrente en don Quijote: “Déjame morir a mí a manos de mis pensamientos y a fuerza de mis desgracias. Yo, Sancho, nací para vivir muriendo” (II, 59, 1107), afirma después de ser arrollado por el tropel de toros y cabestros. Al igual que sucedía con el moribundo *Tirant lo Blanc*, la última pugna no es contra el enemigo que se allega amenazante por el camino, sino contra el más arduo enemigo interior. “Es pena de mi pecado, y justo castigo del cielo” (II, 68, 1181), afirma don Quijote al comprobar que no es el ajeno, sino el pecado propio el que necesita ser absuelto. Es la postrera batalla de la que “viene vencido de los brazos ajenos, pero vencedor de sí mismo” (II, 72, 1209), como dice Sancho al otear desde el altozano la cercana aldea.

²⁰ “Agonía” como sinónimo de “contienda” todavía es acepción recogida por el *DRAE*.

²¹ Martínez Gil, especialmente 230-236. Martínez Gil es uno de los mayores expertos del tema y fundamental su libro *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*; también Rey Hazas, Sanmartín Bastida, Infantes y Monterroso Montero.

²² Resumen de la crítica en el estudio preliminar de Parellada a la traducción de Pérez de Chinchón.



Hans Holbein,
“La muerte y el caballero” (1538) [imagen 12]

Sí: la muerte de don Quijote es todo un proceso, como afirmaba Erasmo,²³ y en su culminación se apresta al más concluyente de los combates. No podía ser de otra manera: “Hallóse el escribano presente y dijo que nunca había leído en ningún libro de caballerías que algún caballero andante hubiese muerto en su lecho tan sosegadamente y tan cristiano como don Quijote” (II, 74, 1221). Para el caso Cervantes dispone de un incomparable testimonio histórico: el que proporciona el confesor asistente a la agonía de Felipe II, Diego de Yepes. Aquel jerónimo que relatara con minucia el largo y penoso morir del monarca, aborda a partir del cuadragésimo sexto de sus *Discursos de varia historia* las diligencias que el cristiano debe hacer cuando la muerte es cuestión de días: “Sintiéndose enfermo procure limpiar su anima de las culpas que le dictare su conciencia auer cometido,” dicen sus primeras líneas (Diego de Yepes, *Discursos...*, fol. 242r). La agonía de don Quijote cumple cuidadosamente con las fases del *bien morir* cristiano (*morte propria vitam finivit*): tres días de preparación (“en tres días que vivió después deste donde hizo el testamento se desmayaba muy a menudo...”, II, 74, 1221); arrepentimiento por los pecados propios y generales; aliento familiar y auxilios espirituales y sufragios de los allegados... (Bueno Serrano 395).

Los protocolos de la agonía son, sin excepción, unánimes en las cuestiones fundamentales, sin grandes diferencias de unos a otros. Las últimas horas de don Quijote pueden perfectamente leerse a la admonitoria luz de cualquiera de estos repertorios de consejos. No es difícil, por tanto, la comparación con los de Diego de Yepes:

- Don Quijote llega abatido y enfermo a su casa, y pide que le lleven a un lecho del que ya no habrá de levantarse. Al recobrar la cordura afirma que las misericordias de Dios no conocen límite: “Ni las abrevian ni impiden los pecados de los hombres” (II, 74, 1216); la sobrina,

²³ “Toda esta vida no es sino una carrera, y no muy larga, para la muerte” (Erasmo 220).

asombrada, le pregunta por esas misericordias y el viejo moribundo le explica: “Las que en este instante ha usado Dios conmigo, a quien, como dije, no las impiden mis pecados” (II, 74, 1217).

- Entre sus exhortaciones, Diego de Yepes avisa que el agonizante “responda en su corazón que confía en la gran misericordia de Dios, que pues por su gran bondad fue seruido darle tiempo de confessar sus pecados” (1592, fol. 248r). Sabemos que por orden de Inocencio III el médico, so pena de excomunión en caso de incumplimiento, debía amonestar al enfermo que confesara y aceptara con buena voluntad lo que Dios ordenase. El que visita a don Quijote recomienda, por sí o por no, que atienda más a la salud del alma que a la del cuerpo. Y el paciente oye el consejo “con ánimo sosegado” (II, 74, 1216).

- Diego de Yepes insta a que los amigos ayuden al agonizante y que tras la contrición y absolución debe dejar preparadas sus últimas voluntades, el obligado testamento en el que procure desasirse de los negocios del mundo. Nada más recobrar don Quijote la razón pide a su sobrina que avise a sus amigos (“quiero confesarme y hacer mi testamento”).

- Ante las dudas de la repentina recuperación, sus amigos le anuncian el posible desencantamiento de Dulcinea y los preparativos en curso para la vida pastoril, y contesta: “Yo, señores, siento que me voy muriendo a toda prisa: déjense burlas aparte, y tráiganme un confesor que confiese y un escribano que haga mi testamento, que en tales trances como este no se ha de burlar el hombre con el alma; y, así, suplico que en tanto que el señor cura me confiesa, vayan por el escribano” (II, 74, 1218).

- Momento clave es el del “santísimo sacramento de la Eucaristía” (Diego de Yepes, 1592, fol. 244v): “En fin, llegó el último [desmayo] de don Quijote, después de recibidos todos los sacramentos y después de haber abominado con muchas y eficaces razones de los libros de caballerías” (II, 74, 1221). Penitencia, comunión y extremaunción eran los sacramentos que se administraban, y los que recibió don Quijote. Por otro lado, los demonios que le tientan son aquellos libros de los que ahora aborrece su lectura. Diego de Yepes insiste en algo de sobra conocido: la agonía es un tránsito en que el demonio procura con todas sus fuerzas tentar al moribundo y perderlo para siempre. En esta contienda es importante el sacramento de la extremaunción, con que se ungen las partes del cuerpo con que más comúnmente se peca, y la constante abominación del demonio. De aquí la necesidad de que los sacramentos los reciba el enfermo en su pleno entendimiento. En esto ha venido insistiendo Diego de Yepes: “Tiene que estar en su juicio porque sea acepto y valga lo que mandare”; “procure desasirse de los negocios del mundo, sujetándose a la razón” (1592, fol. 244v).²⁴ Esta es la explicación de que don Quijote recupere una cordura que a tantos ha sorprendido por su carácter repentino.

- Y para finalizar, el discurso que aquí nos interesa especialmente: el XLVII, el que trata de ese crucial momento en que el demonio acude al lecho del agonizante con tentaciones y desconfianzas, y para ilustrar este peligro que acecha al alma, Diego de Yepes recurre a nuestra vieja y conocida leyenda:

Anselmo, arçobispo de Canturia, yua vn día de la corte a vna villa, ciertos criados suyos leuantaron vna liebre. Seguíanla tanto con perros que la liebre se fue a fauorecer entre los pies del cauallo en que yua el santo arçobispo. Él tiró la rienda al cauallo, y detúuole para defenderla; cercáronla los perros, aunque ni podían ofenderla ni sacarla de debaxo del cauallo. Algunos que acompañauan a san Anselmo començaron a alegrarse y a dar bozes de contento viendo la liebre en tan gran peligro cercada de los perros. Dixo el santo

²⁴ Se insiste en la necesidad de que el enfermo esté en su sano juicio en 245v.

arçobispo llorando:

-“¿De qué os reys? Veys a esta miserable liebre cercada de sus enemigos, y que ella con temor de la muerte se procuró faorecer de mí. Lo mesmo acontece al ánima, que quando sale del cuerpo la cercan sus enemigos los demonios que en el tiempo que estuuo en su cuerpo la persiguieron cruelmente por los barrancos de los vicios, y procuraron despeñarla y llevarla al infierno. Ella muy afligida con grandíssimo desseo busca quien con oraciones y sugragios la defienda y ampare. Ríense los demonios, y huélganse mucho quando ven que no tiene fauor ni defensa.”

Diziendo esto soltó la rienda al cauallo, prosiguió su camino, y mandó a los perros que no llegassen a la liebre. Ella se fue muy alegre sin que nadie le ofendiesse. Con esta comparación dio este santo a entender la mucha aflicción que tiene la ánima cuando se aparta del cuerpo, quán terribles se muestran contra ella los demonios, y la mucha necessidad que tiene de fauor. La gran piedad que los circunstantes hazen, encomendando a Dios a quien está en agonía, ayudándole con limosnas y oraciones. (1592, 249v-250r)

A un anciano Cervantes, con los días contados, habría de irle y venirle al pensamiento la inminencia de la muerte. Es de razón, entonces, imaginarlo al tanto de un tipo de prosa cuya función es el alivio anímico de los que ven en la vida ya las últimas bocanadas. Y qué mejor que elegir entre una amplia nómina de auxilios espirituales los consejos de quien asistió a la agonía de Felipe II. Ahí tendría Cervantes el consuelo necesario, y ahí encontraría una anécdota de la que se sirve en los últimos trazos de su escritura, cuando el caballero andante se recoge para morir. Al margen de que, como se ha visto, la rica simbología de la liebre sirva de telón de fondo, es la salvación eterna lo que en aquel pasaje en profundidad se discierne. Este es el sentido de esa liebre que le embarga el ánimo a don Quijote. La liebre que preludia una muerte modélica. En idéntica vereda significativa que aquella jaula que presagiaba la inmortalidad del alma. El compendio de todos los epílogos. Libro y vida en su punto y final.

Obras citadas

- Alcalde-Diosdado Gómez, Alfonso. *El hombre en la luna en la literatura universal*. Granada: Universidad de Granada, 2003.
- Alejo de Venegas. *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que acerca de ella son provechosos*. Madrid: Ediciones Rialp, 1969.
- Alexander, Dominic. *Saints and Animals in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell Press, 2008.
- Álvarez, Marisa C. "Emblematic Aspects of Cervantes' Narrative Prose." *Cervantes* 8 (Special Issue) (1988): 149-158.
- Armstrong, Edward A. *Saint Francis: Nature Mystic. The Derivation and Significance of the Nature Stories in the Franciscan Legend*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1973.
- Ávila Juárez, Antonio de. "San Baudelio de Berlanga: fuente sellada del paraíso en el desierto del Duero." *Cuadernos de Arte e Icono* 13, 26 (2004): 333-396.
- Barbera, Raymond E. "An Instance of Medieval Iconography in *Fuenteovejuna*." *Romance Notes* 10 (1968): 160-162.
- Bellido Díaz, José Antonio. "Desde Calímaco a Cervantes. Una imagen venatoria en contexto amoroso." *Anales cervantinos* 40 (2008): 133-143.
- Beltrán, Rafael. "El tropiezo afortunado: historia y recepción de una anécdota clásica desde *Tirant Lo Blanc* hasta *Don Quijote*." *Destiempos.com* 23 (2010): 149-166. [Versión anterior: "Agüeros y jaulas con grillos en la recepción de una anécdota clásica: el tropiezo de Escipión o Julio César desde *Tirant lo Blanc* hasta *Don Quijote*." *Quaderns de filología. Estudis literaris* 10 (2005): 103-116].
- Biedermann, H. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Blas, Javier y José Manuel Matilla. "Imprenta e ideología. El *Quijote* de la Academia, 1773-1780." En *Imágenes del Quijote. Modelos de representación en las ediciones de los siglos XVII a XIX*. Catálogo de la exposición en el Museo del Prado (1 de oct.-7 enero 2004). Madrid: s.i., 2003. 73-117.
- Borja, Juan de. Rafael García Mahiques ed. *Empresas Morales*. Valencia: Ajuntament de Valencia, 1998.
- Bueno Serrano, Ana Carmen. "La experiencia de la muerte en el *Primaleón* como síntesis de tradiciones: la deuda del folclore." *eHumanista* 16 (2010): 395-441.
- Burgos, fray Vicente de, trad. *De proprietarum rerum*. Tolosa: Enrique Meyer, 1494.
- Cabrera de Córdoba, Luis. "Relación de la enfermedad y muerte de su Majestad. Del padre fray de Yepes, su confesor." En *Felipe II, Rey de España*. Madrid: s.i., 1877. IV, 384-390.
- Canavaggio, Jean. "Tradición culta y experiencia viva: Don Quijote y los agoreros." *Edad de Oro* 25 (2006): 129-139.
- Casalduero, Joaquín. *Sentido y forma del Quijote*. Madrid: Ínsula, 1975.
- Castellano de Losada. *Bibliografía eclesiástica completa*. Madrid: s.i., 1868.
- Castillo, Julián del. *Historia de los reyes godos*. Madrid: Luis Sánchez, 1624.
- Cervantes, Miguel de. Florencio Sevilla y Antonio Rey eds. *Obra completa, 1. La Galatea*. Madrid: Alianza editorial, 1996.
- . Francisco Rico dir. *Don Quijote de La Mancha*. Barcelona: Crítica, 1998.
- Chafee-Sorave, Diane. "Animal Imagery in Lope de Vega's *Fuente Ovejuna*." *Bulletin of the Comediantes* 42. 2 (1990): 190-214.
- Ciruelo, Pedro. José Luis Herrero Ingelmo ed. *Reprovação de las supersticiones y hechizería*

- (1538). Salamanca: Diputación de Salamanca, 2003.
- Covarrubias Horozco, Sebastian de. Ignacio Arellano y Rafael Zafra eds. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid / Frankfurt, 2009, Iberoamericana / Vervuert.
- D'Onofrio, Julia. "Una imagen perturbadora en el final del *Quijote*: don Quijote, la liebre y los blandos cortesanos." Juan Diego Vila coord. *Don Quijote desde su contexto cultural*. Buenos Aires: Eudeba, 2012. En prensa.
- Descouzis, Paul. *Cervantes, a nueva luz. II. Con la Iglesia hemos dado, Sancho*. Madrid: Ediciones Iberoamericanas S. A., 1975.
- Díez del Corral Corredoira, Pilar. *Ariadna, esposa y amante de Dioniso. Estudio iconográfico de la cerámica ática*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela: Universidade. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2007.
- Eadmer. R. W. Southern ed. y trad. *The life of St. Anselm of Canterbury*. Oxford, 1962.
- Eire, Carlos M. N. *From Madrid to Purgatory. The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Erasmus. Bernardo Pérez de Chinchón tr. Joaquín Parellada, ed. *Preparación y aparejo para bien morir*. Madrid: Fundación Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca, 2000.
- Feijoo, Benito Jerónimo. *Cartas eruditas y curiosas*. Biblioteca Feijoniana. Ed. digital <http://www.filosofia.org/bjf/bjfc000.htm>.
- Fernández, Jaime. "Muerte de don Quijote: en torno al valor ético del personaje." *Anales Cervantinos* 23 (1985): 9-17.
- Fuente, Vicente de la. *Las santas iglesias de Tarazona y Tudela en sus estados antiguo y moderno*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1866.
- García Avilés, Alejandro. "Imágenes mágicas. La obra astromágica de Alfonso X y su difusión en la Europa bajomedieval." En Miguel Rodríguez Llopis coord. *Alfonso X. Aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*. Murcia: Consejería de Cultura y Educación, 1997. 135-172.
- García Chichester, Ana. "Don Quijote y Sancho en El Toboso: superstición y simbolismo." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 3.2 (1983):121-133.
- Garrote Pérez, Francisco. "Universo supersticioso cervantino; su materialización y función poéticas." En Manuel Criado de Val ed. *Cervantes, su obra y su mundo. Actas del I Congreso Internacional sobre Cervantes*. Madrid: Edi-6, 1981. 59-74.
- Gerli, Michael. "The Hunt of Love: The Literalization of a Metaphor in *Fuenteovejuna*." *Neophilologus* 63 (1979): 54-58.
- Gómez-Menor Fuentes, José. *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, sus parientes toledanos*. Toledo: Grafías Cervantes, 1970.
- Gómez Moreno, Ángel. "La virtud del santo en la ficción épico-novelesca." En Pedro M. Piñero Ramírez ed. *Dejar hablar a los textos a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005. I, 77-93.
- González de Zárate, Jesús María. "Análisis del método iconográfico." *Cuadernos de arte e Iconografía* 4.7 (1991). http://www.fuesp.com/revistas/pag/cai07_conferencia.html.
- . "Los *Hieroglyphica* de Horápolo en el contexto cultural y artístico europeo de época moderna." *Cuadernos de arte e Iconografía. Revista virtual de la Fundación Universitaria Española* 2.3 (1989). <http://www.fuesp.com/revistas/pag/cai0301.html>
- Granada, fray Luis de. José M^a Balcells ed. *Guía de pecadores*. Barcelona, Planeta, 1986.

- Grimal, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1981.
- Guthke, Karl. *The Gender of Death. A Cultural History in Art and Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Guy de Tervarent. *Atributos y símbolos en el arte profano*. Barcelona: Ed. del Serbal, 2002.
<http://www.fuesp.com/revistas/pag/cai0343.html>.
- Infantes, Víctor. “El auditorio fúnebre de la plegaria tanatográfica: las *Oraciones para el artículo de la muerte* (1575).” *Via Spiritus* 15 (2008): 7-20.
- Jiménez Arribas, Carlos. “Nota hermenéutica a un episodio del *Quijote*.” En *La literatura en la literatura: actas del XIV Simposio de la Sociedad General y Comparada*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2004. 107-114.
- Johnson, Carroll B. *Madness and Lust. A Psychoanalytical Approach to Don Quixote*. Berkeley, University of California Press, 1983.
- Kinkade, Richard P. ed. *Los Lucidarios españoles*. Madrid: Gredos, 1968.
- Labaña, Juan Bautista. *Itinerario del Reino de Aragón*. Biblioteca de Autores Aragoneses. VII. Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza, Tip. del Hospicio Provincial, 1895.
- Layna Ranz, Francisco. *La eficacia del fracaso. Representaciones culturales en la Segunda Parte del Quijote*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2005.
- Lida, Raimundo. “Quevedo y la introducción a la vida devota.” *Nueva revista de filología hispánica* 7.3-4 (1953): 638-656.
- López Lara, Pedro. “En torno al desengaño de Don Quijote.” *Anales cervantinos* 25-26 (1987-1988): 239-254.
- López Poza, Sagrario. “Los emblemas y jeroglíficos médicos de Louis de Casaneuve.” *Cuadernos de Arte e Iconología [Actas de los III Coloquios de Iconografía (28-30 mayo 1992)]* 4.12 (1993): 9-21.
- López, Diego. *Lección magistral sobre los emblemas de Andrés Alciato*. Valencia: Francisco Mestre, 1684.
- Lucía Mejías, José Manuel. *Leer el Quijote en imágenes: hacia una teoría de los modelos iconográficos*. Madrid: Calambur, 2006.
- Mancini Giancarlo, Guido. “Obra histórico-apologética de fr. Diego de Yepes.” *Thesaurus* 9.1, 2 y 3 (1953): 136-158.
- Manero Sorolla, María Pilar. “Ana de Jesús, cronista de la fundación del primer Carmen descalzo de París.” *Bulletin Hispanique* 95.2 (1993): 647-672.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Fuentes literarias cervantinas*. Madrid: Gredos, 1973.
- Martínez Arancón, Ana. *La profecía*. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- Martínez de la Vega, J. *Solenes i grandiosas fiestas que la noble i leal ciudad de Valencia a echo por la beatificación de su santo pastor i padre d. Tomás de Villanueva*. Valencia: Felipe Mey, 1620.
- Mínguez, Víctor. *Emblemática y cultura simbólica en la Valencia barroca*. Valencia: Edicions Alfons el Manánim, 1997.
- Martínez Gil, Fernando. “Del modelo medieval a la Contrarreforma: la clericalización de la muerte.” En Jaume Aurell y Julia Pavón eds. *Actitudes, espacios y formas en la España medieval*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2002.
- Martínez Gil, Fernando. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Madrid: Siglo XXI, 1993.
- Monteira Arias, Inés. *La escultura románica y la lucha contra el Islam (mediados del siglo XI a mediados del siglo III)*. Tesis Doctoral Inédita. Universidad Carlos III, Madrid (<http://e->

- archivo.uc3m.es/handle/10016/8178. 461, n. 101).
- Monterroso Montero, Juan M. “El espejo de la muerte y el arte del buen morir. Análisis iconográfico a partir de la edición comentada por Carlos Bundeto en 1700.” *Liño. Revista Anual de Historia del Arte* 15 (2009): 57-71.
- Morel d'Arleux, Antonia. “Los tratados de preparación a la muerte: aproximaciones metodológicas.” En Manuel García Marín ed. *Estado actual de los Estudios sobre el Sglo de Oro*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993. II, 719-734.
- Muñoz Garnica, Manuel. *San Juan de la Cruz, ensayo histórico*. Madrid: Imprenta de los señores Rubio, 1875.
- Navarro, Gaspar. *Tribunal de Superstición ladina*. Huelva: Pedro Blusón, 1631.
- Nicolas Antonio. *Bibliotheca Hispana Nova*. Madrid: Joachin de Ibarra impresor, 1783.
- Ors Pérez, Javier. “Relaciones entre la Orden de los jerónimos y las carmelitas en el siglo XVI: fray Diego de Yepes y Santa Teresa de Jesús.” En Francisco Campos & Fernández de Sevilla coords. *La orden de San Jerónimo y sus monasterios: Actas del Simposium*, 1999. I, 1113-1127.
- Parodi, Alicia. “Don Quijote enjaulado, un ejercicio de lectura.” En Margarita Ferrer & José Adrián Bendersky eds. *I Jornadas Cervantinas Regionales*. Azul: Ediciones del Instituto Cultural Educativo del Teatro Español, 2008. 21-32.
- Poggi, Giulia. “Sancho, don Quijote y la liebre (*Quijote*, II, 73).” En Carlos Romero Muñoz coord. *Le mappo nascoste di Cervantes*. Treviso: Santi Quaranta, 2004. 55-66.
- Quevedo, Francisco de. *Introducción a la vida devota de san Francisco de Sales*. Madrid: Ediciones palabra, 1980.
- Ramadori, Alicia Esther. *Simbología e imágenes de animales en la obra de Gonzalo de Berceo*. <http://www.vallenajerilla.com/berceo/ramadori/simbolosimagenesanimalesberceo.htm>.
- Redondo, Augustin. “El profeta y el caballero. El juego con la profecía en la elaboración del *Quijote*.” En Alicia Parodi, Julia D'Onofrio & Juan Diego Vila coords. *El Quijote en Buenos Aires*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Dr. Amado Alonso,” 2006. 83-102.
- Ribadeneyra, Pedro de. *Flos sanctorum de las vidas de los santos, cuarta parte de las vidas de los santos que pertenecen a los meses de julio y agosto*. Madrid: Imprenta de Agustín Fernández, 1716.
- Rey Hazas, Antonio ed. *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid: Lengua de Trapo, 2003.
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004.
- Riley, Edward C. “Symbolism in *Don Quixote*, part II, chapter 73.” *Journal of Hispanic Philology* 3 (1979): 161-174. [Luego recogido en *La rara invención. Estudios sobre Cervantes y su posteridad literaria*. Barcelona: Crítica, 2001. 73-87].
- Ripa, Cesare. *Iconología*. Madrid: Akal, 1987.
- Rodríguez, José Vicente. *Florechillas de San Juan de la Cruz*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990.
- Rubial García, Antonio y Doris Bieñko de Peralta. “La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España.” *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 83 (2003): 5-54.
- Ruffinatto, Aldo, ed. *Vida de Santo Domingo de Silos*. Madrid: Espasa-Calpe, 1992.
- Saavedra Fajardo, Diego de. John Dowling ed. *República literaria*. Madrid: Anaya, 1967.
- Sánchez, Manuel Ambrosio, ed. *Un sermonario castellano medieval: el ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*. Salamanca: Universidad, 1999.

- Sánchez García, Encarnación. “Nápoles por Santa Teresa: la edición partenopea de las *Obras* y otras iniciativas.” En Pedro M. Piñero Ramírez ed. *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005. I, 473-493.
- Sanmartín Bastida, Rebeca. *El arte de morir. La puesta en escena de la muerte en un tratado del siglo XV*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana Vervuert, 2006.
- Schmidt, Rachel. The Performance and Hermeneutics of Death in the Last Chapter of *Don Quijote*.” *Cervantes* 20.2 (2000): 101-126
- . “*Leyendo otro que sean luz del alma: El Quijote y la literatura del Ars Moriendi*.” En Emilio Martínez Mata ed. *Cervantes y el Quijote*. Madrid: Editorial Arco/Libros, 2007. 113-124.
- . “La praxis y la parodia del discurso del *Ars moriendi* en el *Quijote* de 1615.” *Anales cervantinos* 42 (2010): 117-130.
- Soons, Alan. “Un diseño interno en *DQ* y algunos antecedentes.” *Anales cervantinos* 36 (2004): 25-36.
- Teresa de Jesús. *Libros de la B. Madre Teresa de Jesús ...* Nápoles: Constantin Vidal, 1604.
- Torres, Bénédicte y Michéle Estela-Guillemont. “Algunas consideraciones acerca de la violencia en el *Quijote*.” En *Tus obras los rincones de la tierra descubren. Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2008. 719-745.
- Trueblood, Alan S. “La jaula de grillos (*Don Quijote*, II, 73).” En Adolfo Sotelo Vázquez coord. y María Cristina Carbonell ed. *Homenaje al profesor Antonio Vilanova*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1989. 699-708.
- Varela, Javier. *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*. Madrid: Turner, 1990.
- Vila, Diego. “Eternidad y finitud de Alonso Quijano: don Quijote, la Sibila y la jaula de grillos.” *Filología* 26.1-2 (1993): 223-257.
- Villegas, Alonso. *Flos sanctorvm. Tercera parte y Historia General en que se escriben las vidas de Sanctos...* Barcelona: Viuda de Joan Pau Menescal, 1588.
- Yepes, Diego de. *Discursos de varia lección, que tratan de las obras de misericordia y otras materias morales, con exemplos y sentencias de santos y grauísimos autores*. Toledo: Pedro Rodríguez, 1592.
- Yepes, Diego de. *Historia particular de la persecución de Inglaterra*. Madrid: Luis Sánchez, 1570.
- Yepes, Diego de. *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús, madre y fundadora de la nueva reforma de la orden de los descalços y descalças de Nuestra Señora del Carmen*. Zaragoza: Angelo Tauanno, 1606.