

## **Imaginación - Identificación - Imitación. Don Quijote, Ignacio de Loyola y la espiritualidad jesuítica**

Imagination - Identification - Imitation. Don Quijote, Ignacio de Loyola and the Jesuit Spirituality

**Christian Wehr**

Universität of Würzburg

christian.wehr@uni-wuerzburg.de

En el *Don Quijote* de Miguel de Cervantes, el protagonista cambia incesantemente entre estados opuestos de locura y de ingenio. Si bien las interpretaciones de esta ambivalencia constitutiva del *Quijote* son incontables, no se ha tomado en consideración la influencia del discurso religioso más importante de la época contrarreformista: la espiritualidad jesuítica y su fundamento ascético, los *Ejercicios espirituales* (1548) de San Ignacio de Loyola. En el artículo se analiza el papel decisivo que jugó el ascetismo jesuítico en el *Don Quijote* a través de diferentes niveles. En primer lugar, la narración y la construcción de la trama están claramente inspiradas por la autobiografía de San Ignacio. En segundo, la locura del héroe y su percepción del mundo se constituyen por medio de una identificación literaria que da a conocer las técnicas meditativas tal como Ignacio las concibió en sus *Ejercicios*. Finalmente, Cervantes pone en escena por medio de estas referencias paródicas una proliferación excesiva del sentido al modo en que Walter Benjamin la concibió como rasgo semiótico del barroco.

**Palabras clave:** Cervantes, Ignacio de Loyola, Don Quijote, espiritualidad jesuítica, ejercicios espirituales, autobiografía, barroco.

In Miguel de Cervantes' novel *Don Quijote* the protagonist constantly changes between opposing stages of madness and genius. Although countless interpretations of this ambivalence so characteristic for Cervantes' classic exist, an aspect of the novel that has been thoroughly neglected is the influence of a religious discourse of great importance for the period of Counter-Reformation: the Jesuit spirituality and its ascetic fundament in San Ignacio de Loyola's *Ejercicios espirituales* (1548). In this article the decisive role of Jesuit asceticism in Cervantes' *Don Quijote* will be analyzed on different levels. Firstly, the narrative structure and the construction of the novel's plot are obviously inspired by the autobiography of San Ignacio. Secondly, the protagonist's insanity is caused and his perception of the outer world formed by the identification with literary fiction – a process that points to meditation techniques conceived by Ignacio de Loyola in his *Ejercicios*. Finally, by using these parodistic references Cervantes stages an excessive proliferation of meaning that Walter Benjamin understands as characteristic semiotic trait of the Baroque.

**Keywords:** Cervantes, Ignacio de Loyola, Don Quijote, Ignatian Spirituality, Spiritual Exercises, Autobiography, Baroque.

## **Introducción: Don Quijote y la(s) religión(ones): juegos dialógicos e intertextuales**

En el marco de la enorme magnitud de la investigación sobre Don Quijote, incluso los análisis acerca de la importancia de la religión resultan actualmente casi imposibles de abarcar. Asombra sobre todo la pluralidad y lo contradictorio de las interpretaciones (*cfr.* Finey, López Navia 2008; Delgado 2005). Las mismas sondean en la novela prácticamente todas las posiciones que caracterizan la vida que pende entre la ortodoxia y la heterodoxia del *Siglo de oro* contrarreformista. Las más conocidas son quizá las interpretaciones de Américo Castro y Marcel Bataillon. Ambos identifican un potencial subversivo y agresivo detrás de la fachada aparentemente positiva: Castro (1925, 1967) reconoce una perspectiva crítica con la cultura y la religión sintomática del grupo sumamente importante de los *conversos*. Es decir, los judíos que tuvieron que convertirse obligatoriamente sin tener que abandonar sus verdaderas creencias, las que siguieron practicando. Bataillon (1966, Vilonavo 1949), por el contrario, aplica su conocida tesis, que reconoce una gran influencia del erasmismo y de una religiosidad introvertida de la *devotio moderna* en el siglo XV y XVI, también al *Quijote*.

Ambas lecturas, en las que no profundizaré aquí, no constituyen ni por asomo las interpretaciones más extremas que reconocen en la novela posiciones heterodoxas. Evidentemente se pueden encontrar también huellas y pruebas que permiten una reconstrucción de posiciones hebraicas (Reichelberg 1999, Rodríguez 1978) y musulmanas (Arriagada de Lassel 2008, López-Baralt 2008) o al menos se refieren a ellas de manera implícita. Por encima de eso se reconocen además incluso vínculos a organizaciones cristianas secretas y elementos de la filosofía budista (Schulman 2008).

No menos numerosas son las lecturas de un *Don Quijote* ortodoxo que siguen la conocida tesis del arte barroco como el medio para la expresión de contenidos contrarreformistas. Los análisis del héroe cómico como corporeización de normas tridentinas y dogmas se vuelcan a los diferentes aspectos de la ortodoxia contemporánea: desde la adoración de los santos hasta la doctrina de los sacramentos, pasando por la libertad de la voluntad (*cfr.* Torres Antoñanzas 1998, Redondo 2006)<sup>1</sup>.

Atendiendo solo a esta breve mención temática, que se podría aumentar de manera significativa, es posible ya reconocer fundamentalmente un aspecto: todo parece indicar que no se podría fijar en *Don Quijote* ninguna preferencia o ni siquiera el dominio de un discurso religioso determinado, que a su vez pudiera asociarse a tendencias ortodoxas o heterodoxas de su época. Aparentemente Cervantes escenificó los paradigmas teológicos de su tiempo de una manera análoga a lo que llevó a cabo con los géneros implícitos de su novela. Si el texto entrelaza a nivel genérico la novela de caballerías,

---

<sup>1</sup> No se entrará aquí de forma más precisa en las pruebas de carácter positivo de las innumerables citas bíblicas en el *Quijote*, *cfr.* para ello Monroy, Juan A. *La Biblia en el Quijote*. Terrassa, 1979 y Muñoz Iglesias, Salvador. *Lo religioso en el Quijote*, Toledo: Kadmos, 1989.

la picaresca, y la literatura bucólica en un gran tejido paródico, algo análogo sucede estructuralmente con los paradigmas religiosos: desde la devoción oficial de la contrarreforma hasta los ocultos discursos judíos y místicos. En este mismo nivel la novela presenta voces completamente diversas y aspectos dialógicos en el sentido planteado por Mijaíl Bajtín (1979; *cfr.* Weich 1998). Despliega conjuntamente diferentes posiciones ideológicas sin jerarquizarlas o siquiera indicarlas<sup>2</sup>. Debido a esta polifonía radical, el *Quijote* pertenece a la “segunda línea de la novela”, como lo denominara Bajtín. Cita las voces oficiales para a su vez contradecirlas o subvertirlas (*cfr.* 280).

Esta comprobación servirá como punto de partida para el siguiente análisis. Intentaré prestar atención dentro del *Quijote* a una importante referencia religioso-teológica que no se encuentra precisamente en el plano del contenido o de la concepción del mundo. Su significado se desvela solo cuando se presta atención a los principios formales de la constitución del sujeto que juegan un papel en la autocomprensión de Don Quijote. Se mostrará aquí que, sobre todo, Cervantes pone en escena elementos de la espiritualidad jesuítica parodiándolos. En este sentido pueden reconocerse nexos que se corresponden principalmente con la autobiografía, así como con los *Ejercicios espirituales* que el fundador de la Orden, Ignacio de Loyola, compusiera en el año 1548. Se tratará en este contexto no tanto de probar la existencia de determinadas posiciones teológicas en el texto, sino más bien del significado de los *Ejercicios* en tanto que una “técnica del yo”, en el sentido propuesto por Michel Foucault. A saber: como medio de construcción, conformación y conducción del yo<sup>3</sup>. Sobre todo dos funciones de los *Ejercicios espirituales* juegan un papel importante en el mundo de Don Quijote y en su relación consigo mismo: por un lado la identificación total con un rol fijado de antemano y, por otro lado complementario a ello, la transformación radical de la percepción del mundo exterior.

Mi tema consiste por lo tanto en la fundamentación de la parodia caballescaca en una concepción subjetiva que tiene su raíz en el ejercicio espiritual quizá más importante del Occidente cristiano. Como prácticamente todos los autores de su época, también Cervantes estaba íntimamente familiarizado con los *Ejercicios* ignacianos debido a su formación jesuítica. A la luz Bajo el prisma/ partiendo de esta tesis estructuraré mis reflexiones siguiendo tres pasos: primero repasaré los paralelos escondidos de la (satírica) vida caballescaca con la autobiografía del fundador de la Orden jesuítica. Posteriormente analizaré el mundo de Don Quijote y su relación consigo mismo según (a partir del/ basándome en el contexto de la práctica de los ejercicios jesuíticos y con ello haré hincapié en el proceso de identificación. Por último discutiré la parodia de las concepciones espirituales del sujeto en relación con el orden epistémico del Barroco.

<sup>2</sup> Uno de los pocos que le rinde tributo a esta polifonía de posiciones religiosas en Don Quijote es Cyrils Aslanow: “Les Enjeux de la référence aux religions dans le Don Quichotte”, *Compar(a)ison: An International Journal of Comparative Literature* 2 (1997) 67-92.

<sup>3</sup> Michel Foucault: “Les techniques de soi” en: *Dits et écrits*, Paris 2001, tomo II, pp. 1602-1631 o “Usage des plaisirs et techniques de soi”, en: *Dits et écrits*, Paris 2001, tomo II, pp. 1358-1380.

## 1. Espiritualidad jesuítica y caballería novelesca: *Amadís de Gaula, Relato del peregrino y Don Quijote*

Las coincidencias puntuales, pero notables, entre la autobiografía de Ignacio de Loyola y *Don Quijote* han dado con frecuencia motivo a interpretaciones erróneas<sup>4</sup>. La primera corresponde a Miguel de Unamuno (1913), que en sus lecturas de la novela extrajo de tal analogía una serie de amplias reflexiones filosóficas y con ello construyó el mito del *Quijote* a partir del espíritu de la Generación del 98<sup>5</sup>. Federico Ortés (2002) interpretó posteriormente de manera más delimitada y exclusiva los paralelos queriendo probar que sobre todo los primeros paseos a caballo deben entenderse en prácticamente cada detalle como deformaciones paródicas e inauténticas de la vida sagrada. Bajo esta perspectiva analiza la novela como una verdadera alegoría.

Un episodio central en el que se ven representadas en el trasfondo la vida caballerescas y sagrada permanece sin embargo fuera de su interpretación. El mismo bosqueja un punto de inflexión en la vida de Ignacio: la ascensión al monte de Montserrat en 1522. El episodio se sitúa apenas un año después de la terrible herida de guerra que padeció el 20 de mayo de 1521 en Pamplona y que lo dejara encadenado con una pierna herida a su lecho de enfermo. La conversión quizá más conocida y de mayores consecuencias para la historia española se inicia cuando Ignacio lee durante su convalecencia en el monasterio de Montserrat, a falta de las amadas novelas de caballería, dos libros: la *Legenda aurea* de Jakobus de Voragine en su traducción castellana y, sobre todo, la *Vita Jesu Christi* de Ludolphus de Saxonia. De ahí en más, Ignacio ya no verá su destino en la guerra, sino en la expansión de la fe cristiana. Tras su restablecimiento permanece del 21 al 25 de marzo de 1522 en Montserrat y se confiesa allí durante tres días. Se presenta como caballero, permanece de guardia con las armas una noche ante el altar de Nuestra Señora de Montserrat y deja el monte tras haber regalado sus ropas como San Francisco. Cuenta el episodio con sus propias palabras:

Y fuese su camino de Monserrate, pensando, como siempre solía, en las hazañas que había de hacer por amor de Dios. Y como tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas, *Amadís de Gaula* y de semejantes libros, veníanle algunas cosas al pensamiento semejantes a aquellas; y así se determinó de velar sus armas toda una noche, sin sentarse ni acostarse, mas a ratos en pie y a ratos de rodillas, delante el altar de nuestra Señora de Monserrate, adonde tenía determinado dejar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo. Pues partido deste lugar, fuese, según su costumbre, pensando en sus propósitos; y llegado a

---

<sup>4</sup> La biografía de Ignacio de Loyola se conocía desde 1567, Cfr, en este sentido Ignatius von Loyola: *Bericht des Pilgers*. Übersetzt und kommentiert von Peter Knauer S.J, Würzburg: Echter 2002, 12-15,

<sup>5</sup> Cfr, también la lectura crítica de Rogelio García Mateo: "Don Quijote de la Mancha e Iñigo de Loyola en Unamuno según la *Vida de Don Quijote y Sancho*". *Actas del VIII Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*. José Ramón Fernández de Cano y Martín, editor, Madrid 1999, 127-141,

Monserrate, después de hecha oración y concertado con el confesor, se confesó por escrito generalmente, y duró la confesión tres días; y concertó con el confesor que mandase recoger la mula, y que la espada y el puñal colgase en la iglesia en el altar de nuestra Señora. Y este fue el primer hombre a quien descubrió su determinación, porque hasta entonces a ningún confesor lo había descubierto.

18. La víspera de nuestra Señora de Marzo en la noche, el año de 22, se fue lo más secretamente que pudo a un pobre, y despojándose de todos sus vestidos, los dió a un pobre, y se vistió de su deseado vestido, y se fue a hincar de rodillas delante el altar de nuestra Señora; y unas veces desta manera, y otras en pie, con su bordón en la mano, pasó toda la noche. Y en amaneciendo se partió por no ser conocido, y se fue, no el camino derecho de Barcelona, donde hallaría muchos que le conociesen y le honrasen, mas desvióse a un pueblo, que se dice Manrresa, donde determinaba estar en un hospital algunos días, y también notar algunas cosas en su libro, que llevaba él muy guardado, y con que iba muy consolado. Y yendo ya una legua de Monserrate, le alcanzó un hombre, que venía con mucha priesa en pos dél, y le preguntó si había él dado unos vestidos a un pobre, como el pobre decía; y respondiendo que sí, le saltaron las lágrimas de los ojos, de compasión del pobre a quien había dado los vestidos; de compasión, porque entendió que lo vejaban, pensando que los había hurtado. Mas por mucho que él huía la estimación, no pudo estar mucho en Manrresa sin que las gentes dijese grandes cosas, naciendo la opinión de lo de Monserrate; y luego creció la fama a decir más de lo que era: que había dejando tanta renta, etcetera (de Loyola 1963 97).

En este recuerdo sorprende primero que el antiguo caballero –y lector de novelas de caballería– Iñigo de Loyola no deje absolutamente atrás ni niegue su propio pasado, caracterizado casi completamente por las *armas*, ni sus hábitos de lectura. Más bien sabe cómo integrar en su biografía de manera productiva el mundo de la caballería y de las novelas de caballería en tanto que lo transforma en un principio central de la nueva identidad de peregrino. Ante la página del *Amadís de Gaula*, que se nombra a modo programático como fuente fundamental al comienzo del párrafo, el santo escenifica el cambio de roles de caballero a peregrino de manera realmente estratégica. Ignacio vela así las armas de la misma forma que Esplandías, el hijo de Amadís (*Amadís de Gaula* Libro IV cap. 52), frente a un altar de la Virgen. No cabe duda de que esta escena clave está motivada literariamente y complementa con su ritual externo la conversión experimentada ya a nivel interior. En tanto deja su espada y su puñal frente al altar a modo de prenda y señal para vestirse alegóricamente con las armas de Cristo, escenifica el cambio de identidad basándose totalmente en sus lecturas de novelas y en sus efectos identificatorios: como una novela de caballería vivida. A diferencia

del Quijote, en su caso la caballería real se vuelve sin embargo metáfora. Se muestra como cifra retórica de un vasallaje espiritual.

Esta retrospectiva autobiográfica resulta notable en diferentes sentidos: por un lado la ficción literaria le otorga de manera inmediata el repertorio de imágenes y el marco de la escenificación del cambio de papel. Lo caballeresco sigue también vivo en el imaginario de la nueva existencia. Además de la autocomprensión del *peregrino* como un caballero alegórico, esto vale sobre todo para la espiritualización del amor cortés. Pues la escena de Montserrat será preparada de manera latente por otras experiencias anteriores que tienen lugar alrededor de un año antes en el lecho de enfermo. Ignacio lee allí la vida de Cristo y recuerda asimismo en su lectura otros libros. De este modo imagina sobre todo una constelación de amor cortés que se encuentra tanto en la poesía trovadoresca y petrarquiana, como en las novelas de caballería. Ignacio padece alucinaciones en las cuales se ve a sí mismo en la posición de un caballero que vela las armas para una dama de alto rango:

Por los cuales leyendo muchas veces, algún tanto se aficionaba a lo que allí hallaba escrito. Mas dejándolos de leer, algunas veces se paraba a pensar en las cosas que había leído; otras veces en las cosas del mundo que antes solía pensar. Y de muchas cosas vanas que se le ofrecían una tenía tanto poseído su corazón, que se estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y cuatro horas sin sentirlo, imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a la tierra donde ella estaba, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio. Y estaba con esto tan envanecido, que no miraba cuán imposible era poderlo alcanzar; porque la señora no era de vulgar nobleza: no condesa, ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguno destas (de Loyola 1963 91).

El fantasma motivado literariamente en el lecho de enfermo prefigura de esta manera –siguiendo exactamente el modelo tipológico– el velado nocturno de las armas frente al altar de María. La dama de alto rango se muestra un año después como la madre de Dios, el camino a peregrinar como una batalla espiritualizada. Otras abstracciones religiosas, así como temas y motivos caballerescos pueden encontrarse por ejemplo en las repetidas visiones de una serpiente gigante que sorprende a Ignacio una y otra vez en su peregrinar (San Ignacio de Loyola 1963 Cap. I-II). En dicho contexto se puede relacionar inmediatamente con la fábula del *Amadís de Gaula* y finalmente se pondrá al descubierto como la figuración del diablo. De esta manera lo imaginario literario no solo brinda el vocabulario poético a la biografía del santo, sino a veces también la clave hermenéutica de la propia conversión. La alegorización del discurso caballeresco funda al mismo tiempo una continuidad retroactiva y una teleología de la propia vida: el pasado guerrero aparece como una prefiguración mundana, incluso como un estadio previo necesario para una posterior plenitud cristiana.

Para el lector contemporáneo las analogías de esta legendaria historia de conversión con Don Quijote –cuya relación paródica con la novela de caballerías no hay por qué resumir aquí una vez más– debían de ser obvias. Su cambio de papel es el efecto de una lectura imitatoria; su imaginario está igualmente construido a través de la apropiación identificatoria de las ficciones narrativas. Y por último: también él imagina una dama en cuyo nombre/ por la cual corre el riesgo de llevar adelante la empresa. Por otra parte, estas analogías no se agotan de ningún modo en la coincidencia de algunos contenidos. Van mucho más allá y se manifiestan en el programa de una antropología literaria, es decir, en la autorrepresentación biográfica del sí mismo como literatura vivida. Tanto aquí como allí se construye la propia *vita* a partir de la fuente común de la novela de caballería. Estas superposiciones resultan posibles y plausibles debido a la analogía implícita entre caballero y peregrino. En ello cuenta sobre todo: la teleología de la acción que tiende hacia una meta final (por ejemplo: el combate del malvado, la salvación del bueno, el viaje a Jerusalén), el movimiento a través del espacio asociado a ello, la alta misión, la doble codificación alegórica y secular del camino resultante, el peregrinar por encargo (en nombre) de una dama inalcanzable, la lucha contra criaturas mitológicas. En líneas generales, la novela permanece en una relación de inversión paródica con la autobiografía del santo. Cuando Ignacio metaforiza el pasado caballeresco en su nuevo papel de peregrino, Don Quijote despierta a la vida reanima/ resucita a Amadís de modo identificatorio.

También en el proceso posterior de la narración ignaciana, el principio de la interiorización identificatoria continúa siendo determinante. Cada vez se va perfeccionando más metódicamente y se va liberando de forma sucesiva del modelo literario de la novela de caballería. El resultado histórico de esta optimización son las técnicas del yo quizá más importantes del Occidente cristiano: los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola del año 1548. Ponen a disposición una autosugestión sistemática que permite ahondar en roles predeterminados. La finalidad primaria de los ejercicios es la conformación autodirigida de un yo ideal, a saber, a través de la identificación con modelos cristianos. Asociado a ello está la superación del antiguo, pecaminoso yo. Cualquiera puede, como lo documenta Ignacio en su propia biografía, reproducir una conversión a través de los ejercicios. En este contexto se mostrará a continuación que Cervantes se relaciona en el *Quijote* no solo de manera paródica con la autobiografía ignaciana, sino que también lo hace con las técnicas jesuíticas de autosugestión. Para este fin se bosquejará primero la estructura fundamental de los *Ejercicios*, para luego analizar su escenificación satírica dentro de la novela<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> El significado de los ejercicios para el Quijote ha sido reconocido hasta ahora solo de manera parcial y en estos casos, solo de modo marginal, desde una perspectiva relacionada exclusivamente con el contenido. Cfr. Hatzfeld, Helmut, *El Quijote como obra de arte de lenguaje*, Madrid, 1949, 180ss, y Siciliano, Ernest A. "Conscience, the Jesuits and the *Quijote*". *The Jesuits in the Quijote and other Essays*, Barcelona, 1974, 7-32, aquí 8ss. El siguiente análisis versará, por el contrario, del significado fundamental de los ejercicios para la autoconstitución caballeresca en el *Quijote*.

## 2. Técnica y transformación del yo: ejercicios espirituales y parodia caballeresca

El ejercicio ignaciano consiste en una activación precisa y controlada de la imaginación. Su finalidad es aumentar la intensidad de la percepción interna de tal manera que el sujeto y el objeto de la representación se confundan. Cuando esta técnica de autosugestión funciona correctamente, quien ejercita la práctica se funde con el escenario evocado, así como con las personas que participan. Como se trata en este caso continuamente de figuras centrales de la tradición bíblica, este se apropia por medio de los ejercicios, en una conversión imaginaria, de sus percepciones y sensaciones.

Ignacio extrae de la retórica clásica las técnicas de persuasión que se ponen en práctica en este caso. Sobre todo la figura de la *evidentia* busca la presencia de lo representado en forma de ilusión. Los ejercicios mentales que hacen posible esta sugestión son sumamente simples, pero de una enorme eficiencia. Al principio está la famosa *composición viendo el lugar*, esto es, tener presente el lugar en el que se representa el suceso que se quiere representar. Ignacio introduce inmediatamente la así llamada *vista de la imaginación*. Esta debe poner dinamismo a la imagen estática del principio y convertirla en una sucesión dramática de escenas:

El primer prólogo es composición viendo el lugar. Aquí es de notar que en la contemplación o meditación visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar (de Loyola 1963 209).

A través de diálogos en estilo directo y otros medios dramatúrgicos, la visión interior obtiene el carácter de una verdadera acción teatral, es decir, de una representación que produce ilusión. La finalidad del efecto de la inmediatez sensorial deja claro dónde se encuentra la meta paradójica de la actividad representativa: debe trascender el estatus virtual de sus objetos y de esta manera proporcionar a la ficción una acción verdadera. Este proceso se realiza en tres fases, que a su vez están subordinadas a una de las facultades del alma. En el nivel de la *memoria*, que está subordinada a la percepción sensible, se encuentra la visión ligada a los objetos. Aquí se pasa revista a los objetos de la meditación y se los inserta en los sitios del recuerdo. En el segundo nivel, subordinado a la potencia del *intellectus*, tiene lugar la investigación y la comprensión de lo observado por medio del entendimiento. La más alta de las tres capacidades del alma es según la doctrina agustiniana la *voluntas*, a la que están subordinados los afectos. Aquí se trascienden las percepciones sensoriales y el juicio del intelecto y estas son transformadas en una vivencia puramente afectiva<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Ignacio identifica meditación y contemplación. Con ello nivela terminológicamente –de manera no consecuente– lo que permanece separado en el proceso de abstracción de la meditación con las tres potencias: la meditación como percepción ligada a los objetos responde al recuerdo, la contemplación como percepción puramente afectiva, no ligada a objetos, corresponde al nivel más alto de la voluntad, Cfr. para esta división San Juan de la Cruz, *Noche oscura del alma*, 1948, 33-40 (Cap. XIII-XVI).

Si esta metamorfosis tiene lugar, lo representado obtiene el estatus de un acontecimiento verdadero. Entonces quien medita tiene la vivencia de la representación interna –por ejemplo, de la historia de la pasión de Cristo– de alguna manera como testigo inmediato. Se convierte textualmente en mártir y el escenario representado se eleva por encima del mundo exterior.

Para mantener constante este estado, las indicaciones minuciosas de Ignacio recomiendan, en el caso ideal, practicar los ejercicios varias veces al día. Con ello la experiencia externa cotidiana se funde de modo permanente con el mundo sagrado de la percepción interna: Así, quien medita vive constantemente con y en la historia sagrada.

Lo particular de la meditación ignaciana consiste en que se realiza únicamente a través de la memoria. Los motivos y sus aplicaciones –desde la caída en el pecado (¿pecado original?) hasta la resurrección– se aprenden de memoria en la fase del noviciado hasta que permanecen bien anclados y pueden así ser recordados en cualquier momento. De este modo es posible que la Orden pueda renunciar al espacio cerrado del monasterio a favor de sus diversas actividades seculares. Lo usual es que la meditación se practique en el marco de las reglas monásticas. Entre los jesuitas se practica bajo la propia responsabilidad. De esta manera, la memoria sustituye la disciplina institucional. Es así que los novicios jesuitas interiorizan el monasterio y lo expanden por el mundo.

Esta breve descripción bastará para desarrollar la siguiente tesis: en el *Don Quijote* las técnicas meditativas son las responsables de dos temas principales de la novela: por un lado del cambio de papel de la figura principal y, complementariamente con ello, de la continua fusión del mundo cotidiano con el cosmos ficticio de las novelas de caballerías.

Aparte de la autobiografía, se conforma a partir de este momento una nueva relación con la espiritualidad jesuítica. También los *Ejercicios* –que de alguna manera son potencialmente aplicables a cualquier objeto– se muestran como el medio de una permanente identificación con el papel del caballero. Como ejemplo valga el primer informe sobre las lecturas de Don Quijote al principio de la novela:

En resolución, él se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio, y así, del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro, de manera que vino a perder el juicio. Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamientos, como de pependencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas y disparates imposibles, y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo. Decía él, que el Cid Ruy Díaz había sido muy buen caballero; pero que no tenía que ver con el caballero de la ardiente espada, que de solo un revés había partido por medio dos fieros

y descomunales gigantes. Mejor estaba con Bernardo del Carpio, porque en Roncesvalle había muerto a Roldán el encantado, valiéndose de la industria de Hércules, cuando ahogó a Anteo, el hijo de la Tierra, entre los brazos. Decía mucho bien del gigante Morgante, porque con ser de aquella generación gigantesca, que todos son soberbios y descomedidos, él solo era afable y bien criado; pero sobre todos estaba bien con Reinaldos de Montalbán, y más cuando le veía salir de su castillo y robar cuantos topaba, y cuando en Allende robó aquel ídolo de Mahoma, que era todo de oro, según dice su historia. Diera él, por dar una mano de coces al traidor de Galalón, al ama que tenía y aun a su sobrina de añadidura.

En efecto, rematado ya su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra, como para el servicio de su república, hacerse caballero andante, e irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras, y a ejercitarse en todo aquello que él había leído, que los caballeros andantes se ejercitaban, deshaciendo todo género de agravio, y poniéndose en ocasiones y peligros, donde acabándolos, cobrase eterno nombre y fama (Cervantes 100).

El enclave espacial y temporal, el aislamiento del lector y su concentración radical y exclusiva en las ficciones caballerescas: todo ello sienta las condiciones de una verdadera clausura. Don Quijote interioriza el mundo ficticio de las novelas de caballería en el encierro hermético de un noviciado satírico. Sus lecturas coinciden con una iniciación. Establecen las condiciones para la relación de Don Quijote consigo mismo y con el mundo como caballero andante hasta el final *desengaño* de la segunda parte. Como en la educación monástica de la *memoria*, las materias a aprender se disponen de tal manera que puedan ser recordadas posteriormente en cualquier momento. Este constituye, no obstante, solo el primer paso de la técnica espiritual de la memoria. Don Quijote realiza también el segundo en tanto que despierta el cosmos de las historias caballerescas a una vida fantasmal.

Como se ha podido ver, esta dinamización de la imaginación y su intrusión en el mundo de la experiencia empírica había sido ya prescrita por Ignacio. Como efecto de la meditación y de su poder de producir ilusión, la percepción interna y exterior se confunden de manera inseparable. La fase decisiva se alcanza sin embargo al final del párrafo, tras las lecturas iniciáticas: aquí lo leído se independiza del medio escrito, del libro impreso. Don Quijote sale a caballo, de manera similar al modo en que Ignacio se pone en camino de su peregrinación. ¿Cómo se mantiene la nueva construcción de la identidad? Don Quijote logra estabilizarla, puede adelantarse a modo de tesis, a través de técnicas de autosugestión que retrotraen otra vez a los *Ejercicios*. Como fundamento de esta tesis elegiré el episodio de la noche entre la aventura de los molinos de viento y la lucha contra el vizcaíno:

En resolución, aquella noche la pasaron entre unos árboles, y del uno de ellos desgajó Don Quijote un ramo seco, que casi le podía servir de lanza, y puso en él el hierro que quitó de la que se le había quebrado. Toda aquella noche no durmió Don Quijote, pensando en su señora Dulcinea, por acomodarse a lo que había leído en sus libros, cuando los caballeros pasaban sin dormir muchas noches en las florestas y despoblados, entretenidos en las memorias de sus señoras.

No la pasó así Sancho Panza, que como tenía el estómago lleno, y no de agua de chicoria, de un sueño se la llevó toda, y no fueran parte para despertarle, si su amo no le llamara, los rayos del sol que le daban en el rostro, ni el canto de las aves, que muchas y muy regocijadamente la venida del nuevo día saludaban. Al levantarse dio un tiento a la bota, y hallóla algo más flaca que la noche antes, y afligiósele el corazón por parecerle que no llevaban camino de remediar tan presto su falta. No quiso desayunarse Don Quijote porque como está dicho, dio en sustentarse de sabrosas memorias (Cervantes 149).

El pasaje puede leerse en dos niveles. Por un lado Don Quijote continúa viviendo su identidad de caballero, en tanto que –como los héroes de las novelas– utiliza la guardia nocturna para volcarse a sus recuerdos y a sus fantasmas. Este tipo de descripciones de héroes reflexivos y meditabundos se encuentra ya en la literatura caballeresca. Pero en Cervantes la escena se ve fracturada en el trasfondo, se trata del doble recuerdo de un recuerdo, que ya es ficticio, por libresco. Medio soñando, medio reflexionando, Don Quijote equipara aquí su construcción identitaria como caballero andante con sus ideales novelescos. Con ello su visión interna cumple con todos los criterios de una *composición viendo el lugar*: favorecida por la situación de aislamiento espacial y temporal, la materia implementada del recuerdo es recordada y vivida sistemáticamente por la imaginación. Para extender finalmente este estado sonambulesco durante el día –y con ello en su percepción del mundo exterior– Don Quijote renuncia a la comida y realiza con ello la práctica ascética quizá más antigua: el ayuno. La aventura siguiente muestra muy claramente el modo en que esta meditativa estabilización de la identidad caballeresca sostiene las condiciones de la acción práctica: narra la liberación de una supuesta princesa y la lucha contra el vizcaíno. Se muestra aquí de manera ejemplar cómo la *compositio loci* novelesca se funde con el mundo exterior: cómo Don Quijote (en correspondencia estructural con los ejercicios) fundamenta el escenario de modo racional. Finalmente lo utiliza para su propia afección interna e igualmente como motivación de la acción externa: La dama que viaja se identifica como una princesa raptada, el vizcaíno como un caballero enemigo, el monje benedictino como un malvado encantador.

Más allá del escenario paródico se manifiesta también aquí la influencia de otro contenido de la meditación del que se puede además afirmar que resulta constitutivo para la estructura de toda la novela: la *meditación de las*

*dos banderas* de la segunda semana de los *Ejercicios*. Describe el recuerdo interior de una batalla militar entre el bien y el mal, entre Cristo y Lucifer y muestra influencias claras de la psicomaquia así como de los incontables guías espirituales del *Siglo de Oro*. La meta primaria del ejercicio consiste en brindar un orden moral y una orientación en medio de la opacidad de un mundo barroco regido por el *engaño* omnipresente. Debe posibilitar la diferenciación entre los espíritus malos y los buenos. Como en los otros *Ejercicios*, se establece el nuevo orden espiritual también aquí a partir de una realidad que se ha vuelto deficitaria. Y como en el *Informe del peregrino*, también aquí se muestra el proceso de una alegorización teológica del propio pasado militar. Sobre todo, el ejercicio coincide como ningún otro con el cosmos ficticio de la novela de caballerías en tanto que el orden espiritual y caballescico se superponen continuamente. La división maniquea de un mundo que solo conoce la oposición del bien y del mal, la continua lucha entre los poderes antagónicos: todo eso pertenece tanto al cosmos caballescico como a la mitología cristiana. El capítulo 38 de la segunda parte del *Quijote*, en el que se expande el olor a azufre, prueba estas referencias y relaciones de manera sorprendente. Don Quijote, que ya desde el principio de su aventura presenta rasgos de una *figura Christi*<sup>8</sup>, se encuentra allí en efecto con el diablo a caballo junto a sus seguidores. La marcha marcial de Lucifer está acompañada de tambores, pífanos y trompetas. Bajo el trasfondo ignaciano se puede leer todo el episodio como una conformación narrativa del ejercicio espiritual y con ello como una alegoría naturalizada.

Este tipo de pasajes se vuelven a encontrar en la novela, aunque no de modo tan claro. Lo importante son, como se ha visto, sobre todo las situaciones de retorno meditativo. Constituyen enclaves identitarios en los que Don Quijote refuerza nuevamente su rol una y otra vez. Es verdad que los efectos cómicos de la parodia tienen a primera vista la tendencia a ocultar dichas relaciones. No obstante, haciendo una lectura más atenta se puede reconocer que la construcción del papel del caballero está en deuda con la aplicación de las técnicas del yo espirituales, sobre todo con la activación dirigida de la *memoria* y su intensificación hasta llegar al estadio de una *evidentia* en el que se borran las diferencias. En Cervantes se convierten en el medio de una combinatoria genial: identifica el fenómeno contemporáneo de la meditación jesuítica con el proceso de identificación literaria y de esta manera lo transforma en una parodia expansiva.

### **3. Emblemática, mortificación, alegoría: parodia y epistemología barroca**

Este contexto permite esbozar por último una razón de por qué la agresión paródica del *Quijote* cala finalmente más hondo que los contextos literarios o espirituales mencionados. Naturalmente, las permanentes reinterpretaciones del mundo cotidiano dominan a primera vista los efectos cómicos. Pero en el fondo y desde un punto de vista estructural remiten a un procedimiento

---

<sup>8</sup> Cfr. para un desarrollo más detallado Marx, Walter. *Transfer des Sakralen. Die Säkularisierung christlicher Denkformen, Motive in Cervantes' Don Quijote*. Frankfurt: Lang, 2008.

específicamente barroco que ha sido analizado de manera muy original y profunda por Walter Benjamin en su estudio sobre la tragedia (138-211 et passim).

Allí se interpreta de manera escatológica la proliferación contemporánea de alegorías y emblemas. Según Benjamin, aquella compensa finalmente un orden sagrado que se ha roto: Benjamin parte del conocido argumento de que la esperanza cristiana en el más allá permanece irrealizada a través de la repetida ausencia de la llegada de la parusía. En consecuencia se encuentra la experiencia del presente como símbolo de apariencia y de un engaño omnipresente. Los sentidos alegóricos y emblemáticos fundan en su incesante proliferación un orden secundario que reestructura nuevamente el cosmos mundano e integra la historia sagrada. Ningún tema alegórico puede expresar esto de manera más inmediata que la *Meditación de las dos banderas*, que debe permitir la distinción de los espíritus buenos y malos incluso bajo la condición del *engaño*. Este procedimiento determina no solo la experiencia colectiva, sino también la individual. La antropología cristiana, tal como se documenta entre otras cosas en los guías espirituales contemporáneos, requiere la extinción de un sí mismo pecaminoso, deficitario. La espiritualidad utiliza para ello el concepto radical de *aniquilación* (cfr. Andrés Martín 1975). Al mismo tiempo, brinda las condiciones para la construcción de una identidad nueva, ejemplar, a través de las técnicas meditativas. En el *Quijote*, Cervantes retoma ambas: la extinción de la propia identidad originaria y la reconstrucción de un nuevo papel, así como el esfuerzo permanente por establecer un nuevo orden mediante modelos alegóricos y caballerescos. No en última instancia debido a dichas relaciones es que la figura de *Don Quijote* se interpreta tan a menudo como *figura Christi, miles christianus* o como asceta y penitente en el sentido del Concilio de Trento<sup>9</sup>. La plausibilidad de estas lecturas se fundamenta finalmente en el hecho de que Cervantes juega a modo paródico con el proceso de la constitución subjetiva espiritual, más allá de la ortodoxia y de la heterodoxia.

### Obras citadas

- Andrés Martín, Melquíades. *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid, 1975.
- Arriagada de Lassel, Adriana. "El tema musulmán en el Quijote y la dualidad religiosa de algunos personajes". *Cervantes y las religiones*. Eds. Ruth Finey/Santiago López Navia. Navarra, 2008. 329-338.
- Aslanow, Cyrils. "Les Enjeux de la référence aux religions dans le Don Quichotte". *Compar(a)ison: An International Journal of Comparative Literature* 2 (1997). 67-92.
- Bachtin, Michail. *Die Ästhetik des Wortes*. Ed. Rainer Grübel. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.

---

<sup>9</sup> Cfr. Michel Foucault: "Du gouvernement des vivants", *Dits et écrits*, Paris 2001, Tomo II, 944-948; asimismo "Le combat de la chasteté". *Dits et écrits*, Paris 2001, Tomo II, 1114-1126. Para el concepto tridentino del penitente en *Don Quijote*, cfr. Torres Antoñanzas, Fernando. *Don Quijote y el absoluto - algunos aspectos teológicos de la obra de Cervantes*. Salamanca 1998, 411ss.

- Batallion, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México/Buenos Aires: FCE, 1966.
- Benjamin, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- Castro, Américo. *El pensamiento de Cervantes*. Madrid: Hernando, 1925.
- . *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid/Barcelona: Alfaguara, 1967.
- De Cervantes, Miguel. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. J.J. Allen. 2 vols. Madrid: Cátedra, 1990.
- De la Cruz, San Juan. "Noche oscura del alma". *Obras de San Juan de la Cruz*. Madrid, 1948. 101-142
- Delgado, Mariano. Dem 'christlichen Beruf' treu geblieben? Zu den expliziten und impliziten religiösen Diskursen im Quijote". *Miguel de Cervantes' Don Quijote. Explizite und implizite Diskurse im Don Quijote*. Ed. Christoph Strosetzki. Berlin: Erich, 2005. 59-81.
- Foucault, Michel. "Du gouvernement des vivants". *Dits et écrits*. Eds. Daniel Defert/ François Ewald. 4 vols. Paris: Gallimard, 2001. Vol II, 944-948.
- . "Le combat de la chasteté". *Dits et écrits*. Eds. Daniel Defert/ François Ewald. 4 vols. Paris: Gallimard, 2001. Vol II. 1114-1126.
- . "Usage des plaisirs et techniques de soi". *Dits et écrits*. Eds. Daniel Defert/ François Ewald. 4 vols. Paris: Gallimard, 2001. Vol II, 1358-1380.
- . "Les techniques de soi". *Dits et écrits*. Eds. Daniel Defert/ François Ewald. 4 vols. Paris: Gallimard, 2001. Vol II, 1602-1631.
- García Mateo, Rogelio. "Don Quijote de la Mancha e Iñigo de Loyola en Unamuno según la *Vida de Don Quijote y Sancho*". *Actas del VIII Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Ed. José Ramón Fernández de Cano y Martín. Madrid, 1999. 127-141.
- López-Baralt, Luce. "El sabio ancantador Cide Hamete Benengeli ¿fue un musulmán de El Andalus o un morisco del siglo XVII?". Eds. Ruth Finey/ Santiago López Navia. Navarra, 2008. 339-360.
- Loyola, San Ignacio de. "Autobiografía". *Obras completas*. Ed. Ignacio Iparraguirre, S. J./ Cándido de Dalmases S.J. Madrid: Católica, 1963. 67-160.
- . "Ejercicios espirituales". *Obras completas*. Ed. Ignacio Iparraguirre, S.J./ Cándido de Dalmases S.J. Madrid: Católica, 1963. 161-273.
- . *Bericht des Pilgers*. Ed. Peter Knauer SJ. Würzburg: Echter, 2002.
- Hatzfeld, Helmut. *El Quijote como obra de arte de lenguaje*. Madrid: Aguirre, 1949.
- Marx, Walter. *Transfer des Sakralen. Die Säkularisierung christlicher Denkformen, Motive in Cervantes' Don Quijote*. Frankfurt: Lang, 2008.
- Monroy, Juan A. *La Biblia en el Quijote*, Terrassa, 1979.
- Muñoz Iglesias, Salvador. *Lo religioso en el Quijote*, Toledo: Kadmos, 1989.
- Ortés, Federico. *El triunfo de Don Quijote: Cervantes y la Compañía de Jesús; un mensaje cifrado*. Sevilla: Brenes, 2002.
- Redondo, Agustín. "Algunos aspectos religiosos del Quijote: entre burlas y veras". *Edad de oro* 25 (2006). 457-472.
- Reichelberg, Ruth. *Don Quijote ou le roman d'un juif masqué*, Paris: Points, 1999.
- Rodríguez, Leandro. *Don Miguel judío de Cervantes*. Santander: Cervantina, 1978.
- Siciliano, Ernest A. "Conscience, the Jesuits an the Quijote". *The Jesuits in the Quijote and other Essays*. Barcelona: Hispam, 1974.

- Schulman, E.S. "Don Quijote iluminado". *Cervantes y las religiones*. Eds. Ruth Finey/Santiago López Navia. Navarra, 2008. 339-360.
- Torres Antoñanzas, Fernando. *Don Quijote y el absoluto - algunos aspectos teológicos de la obra de Cervantes*. Salamanca: Universidad Pontífica de Salamanca, 1998.
- Unamuno, Miguel de. *Vida de Don Quijote y Sancho*. Madrid: Renacimiento, 1913.
- Vilonavo, Antonio. *Erasmus y Cervantes*, Barcelona: CSIC, 1949.
- Weich, Horst. *Don Quijote im Dialog*. Passau: Rothe, 1998.