



**DON QUIJOTE DE LOYOLA:
SUS ASOCIACIONES POR LECTORES A LO LARGO DEL TIEMPO**

PHILIP DAVIDSON
UNIVERSITY OF VICTORIA

1.- Introducción

La lectura del *Quijote* ha sido una empresa muy variada. Diversas interpretaciones del gran clásico español han llevado a los lectores a hacerse un sinfín de preguntas —muchas veces opuestas— sobre el verdadero sentido de la obra: ¿es una sátira de los libros de caballerías, narrada a través de las aventuras disparatadas de un lector loco, o la historia de un héroe visionario, víctima de una sociedad ciega e incomprensiva?; ¿guarda un mensaje de crítica social, o incluso personal, dirigido hacia alguna situación o personaje de la época, o demuestra el propósito manifiesto de su autor de acabar con un género literario tan exagerado?; ¿estima y defiende los valores socio-políticos de la España del siglo XVII, o los subvierte y ridiculiza?; ¿es comedia burlesca, o tragedia romántica?; ¿discurso humanístico, o tratado filosófico-moral?; ¿una invectiva contra la religión, o defensa de la ortodoxia católica?; ¿precursor del perspectivismo postmoderno, o simplemente buen entretenimiento? En fin, los lectores llevan siglos preguntándose ¿qué es lo que realmente quería decir Cervantes en su novela *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*?¹.

¹ Las siguientes obras de crítica literaria, una mera selección del inmenso corpus que comprende la crítica cervantina, demuestran la variación de las indagaciones sobre este asunto en el estudio del *Quijote*: la cuestión de que si don Quijote es un héroe o un bufón se examina en Allen (1979); la defensa de la novela como una sátira de los libros de caballerías se encuentra en Close (1978), Eisenberg (1995) y en la introducción a la edición de Martín de Riquer (Cervantes Saavedra, 2001:

2.- La asociación de don Quijote con San Ignacio de Loyola

Esta eterna pregunta sobre la intención de Cervantes nos sirve para orientar nuestro estudio sobre las asociaciones hechas por los lectores de la novela a lo largo del tiempo entre don Quijote y San Ignacio de Loyola. Éste ha sido un motivo recurrente en la interpretación del *Quijote* ya que, desde su publicación, cada siglo ha visto cómo se vuelve a hacer la asociación. Lectores de diferentes procedencias, a menudo independientes entre sí, han identificado semejanzas reveladoras entre las dos figuras que les han llevado a compararlas y, a veces, a inferir un parentesco intencionado. Esta interpretación, sin embargo, no se ha puesto de relieve dentro del estudio erudito de la novela. En efecto, es una lectura que se ha quedado al margen del cervantismo.

No obstante, en los últimos años, lectores “amateurs” del *Quijote* que sostienen la existencia de un vínculo intencional entre el protagonista y el fundador de la Compañía de Jesús han redoblado sus esfuerzos para destacar la relación. El más determinado de ellos ha sido, sin duda, Federico Ortés, un entusiasta de Cervantes y profesor de instituto español que ha escrito tres libros sobre el tema: *¡Mi padre!* (1995), *Don Quijote y Compañía* (1997), y *El triunfo de Don Quijote: Cervantes y la Compañía de Jesús, un mensaje cifrado* (2002). Además de estos tres títulos, Ortés ha sacado una memoria, disponible para descarga de su sitio web, www.donquijoteliberado.com, que narra sus esfuerzos quijotescos para conseguir que varios cervantistas prominentes reseñen su trabajo. *Cronicón quijotesco*, publicado en 2005, es de lectura amena (y algo patética) gracias a la correspondencia personal que incluye con personajes destacados del mundo cervantino como Juan Bautista Avall- Arce, Helena Percas de Ponseti, Daniel Eisenberg, Juan Goytisolo, el bibliógrafo jesuita de estudios cervantinos, Jaime Fernández, SJ, y el antiguo presidente de la Asociación de cervantistas, José María Casasayas, entre otros estudiosos importantes.

XXXIII); Parr (1988) analiza el *Quijote* como una sátira menipea en la tradición de las homilias de Horacio; Castro (1925), muy criticado por Close, revigora la interpretación romántica del *Quijote* y detecta una tendencia erasmista en el pensamiento de Cervantes; Bataillon (1966) lo secunda; Descouzis (1996) caracteriza a Cervantes como escritor de la Contrarreforma y estudia el *Quijote* a la luz del Concilio de Trento; la ortodoxia católica de los valores religioso-filosóficos del *Quijote* se tratan en Rueda Contreras (1959); la capacidad de la novela para interpelar lecturas diferentes se estudia en Iffland (1987); Ramírez (2005) sostiene que la obra anticipa la novela postmoderna y Reed (1994) subraya sus aspectos caóticos y perspectivistas; Ullman (1981) detalla la controversia respecto al sentido de la ironía en el *Quijote* y Russell (1969) lo defiende como un libro fundamentalmente cómico.

A pesar de la acogida poco entusiasta, y a veces hostil, de sus ideas por el *establishment* cervantino, Federico Ortés se mantiene firme en sus convicciones de que el *Quijote* se trata de una alegoría oculta sobre Ignacio y la Compañía de Jesús. Su mayor exposición de esta tesis se encuentra en el enorme tomo, *El triunfo de Don Quijote*. Este libro es un estudio intrincado de los primeros ocho capítulos del *Quijote* en comparación con la *Autobiografía* de San Ignacio Loyola, dictada por el fundador a su compañero Luis Gonçalves da Câmara entre 1553 y 1555, y una bibliografía hagiográfica, *Vida de Ignacio de Loyola*, publicada por Pedro de Ribadeneyra en 1583². En más de seiscientas páginas, Ortés desarrolla un argumento sobre la intención de Cervantes que, con base en varios paralelismos entre las tres obras, incluye las principales aventuras de don Quijote, varios acontecimientos en la vida de Loyola y una serie de palabras y expresiones que las obras tienen en común.

Los paralelismos que Ortés identifica entre los tres textos le conducen a una conclusión algo recóndita sobre el propósito de Cervantes en el *Quijote*. En breve, argumenta que 1) estos paralelismos prueban que Cervantes conocía la *Autobiografía* de Loyola; 2) que la *Vida* escrita por Ribadeneyra es una manipulación de la historia que se narra en la *Autobiografía* porque, entre otras cosas, minimiza los roces de Loyola con la autoridad eclesiástica³; y 3) que don Quijote representa a un Loyola

² La *Autobiografía* de San Ignacio, conocida también como *El relato del peregrino*, abarca dieciocho años de la vida del fundador, desde la herida que sufrió en batalla en Pamplona en 1521 hasta su muerte en Roma en 1556. A pesar de resistir durante un tiempo las peticiones de sus compañeros de que escribiera su historia, Ignacio consintió al final en narrarle sus experiencias a Gonçalves da Câmara quien luego las mandó redactar a dos escribanos, los primeros dos tercios en castellano y el tercero en italiano, ya que por aquel entonces no pudo encontrar uno de habla hispana. El texto que se produjo circulaba en forma de manuscrito por los colegios jesuitas y otros centros de la Compañía de Jesús y era, al parecer, bastante popular. El prefacio a la edición que escribió el padre Jerónimo Nadal se refiere a “los *Hechos del P. Ignacio* que corren de mano en mano” (Loyola, 1992: 51). Curiosamente, esta frase se omite en la excelente edición inglesa de Tylenda (1991). La *Autobiografía* luego se retiró de circulación para dar paso a la biografía de Ribadeneyra, pero volvió a reeditarse en el siglo XX.

Pedro de Ribadeneyra originalmente escribió su biografía de Loyola en latín. *Vita Ignattii Loiolae* fue publicado en Nápoles 1572, incorporando la historia narrada por Loyola en la *Autobiografía* y otros notables sucesos de la historia de la Compañía. Ribadeneyra luego se encargó de la traducción española de la obra, produciendo la edición que se popularizaría a partir de 1583.

³ Para corroborar esta afirmación, Ortés cita una carta incluida en las *Fontes Narrativi* de la Compañía de Jesús, escrita por Ribadeneyra en 1567 y enviada al padre Jerónimo Nadal, que trata el retiro de circulación de la *Autobiografía*: “[...] que V.R. procure de ejecutar lo que ya N.P. [San Francisco de Borja, por entonces General de la Compañía] ha mandado, y, a lo que creo, scripto a los provinciales, etc., y es que recojan buenamente lo que scribió el p. Luis Gonçález, o qualquiera otro scripto de la vida de N.P., y lo tengan ellos y no permitan que se lea, ni ande por las manos de los nuestros ni de otros; pues, siendo cosa imperfecta, no conviene que se estorve o disminuya la fee de lo que más cumplidamente se escribe. Y en esto se ha de usar diligencia y prudentia que V.R. entiende es menester, para que no se haga ruido” (Citado en Ortés, 2002: 16).

idealista y reformador, cuyo legado fue corrompido por sus hijos espirituales tras su muerte. La conciencia que tenía Cervantes del “secuestro” de la *Autobiografía* y de su reemplazo con una biografía retocada, por tanto, le dio el ímpetu para escribir el *Quijote* que, según Ortés, es una crítica a la Compañía de Jesús por haber abandonado los valores de su fundador y convertido en una organización reaccionaria.

La teoría de Ortés sobre la intención de Cervantes se caracteriza por una marcada interpretación romántica del *Quijote*, la cual representa una larga y controvertida tradición en la crítica cervantina⁴. Esta forma de ver a don Quijote como un héroe real, y no un loco burlado, condiciona su análisis de los paralelismos con Loyola, y resulta en la distinción que hace entre el fundador (héroe) y la orden que fundó (reaccionaria). La mayoría de los lectores que asocian a don Quijote con Loyola, sin embargo, no hacen esta distinción y optan a su vez por una interpretación en la que el peso satírico de la novela recae sobre el protagonista y, por asociación, sobre Loyola.

Independientemente de su incapacidad para convencer al mundo cervantino, de lo dudoso que son algunos de sus argumentos y de la estridencia con la que a veces los presenta, el valor del trabajo de Federico Ortés radica en sus labores para sacar a luz los paralelismos entre don Quijote y San Ignacio, y en su reconocimiento de que no es sino el último de una larga serie de lectores que han señalado éstos como pruebas importantes para elucidar la intención de Cervantes. Efectivamente, Ortés cita las asociaciones de varios lectores que se remontan a hace siglos, incluso un ejemplo de lo que puede ser la asociación más temprana que se conserva, y de la que él deriva el título de su estudio.

3.- El triunfo de don Quijote

“El triunfo de don Quijote” fue una máscara montada por los caballeros estudiantes de la Universidad de Salamanca con motivo de las fiestas organizadas para celebrar la beatificación de Ignacio de Loyola en 1609. Las fiestas, que duraron una semana del 10 a 17 de enero 1610, incluían, además de solemnes ritos religiosos, todos los elementos festivos típicos de aquella época: corridas de toros, fuegos artificiales,

⁴ Entro en más detalle sobre este asunto en el apartado 10.

exposiciones de arte y música, producciones teatrales inspiradas en las Santas Escrituras o los libros de caballerías, y otros entretenimientos. En el último domingo de las celebraciones, una procesión organizada por los estudiantes universitarios veía pasar por las plazas de la ciudad carros triunfales representando los éxitos de la Compañía y su fundador a través de las fábulas antiguas. Un relato del evento, escrito por Alonso de Salazar e impreso más tarde ese mismo año, pinta vívidamente la escena de aquel día y hace mención particular de una máscara que seguía una sacada de la fábula de Vulcano:

Y estando todos oyendo la música les interrumpió otra de trompetas y atabales, que assomaua por otro lado de la plaça. Y era yna graciosa máscara a la picaresca, fiesta propia de los estudiantes de Salamanca, miembro[s] tan principal della que, como gente que alcança más de ingenio y gusto que de dineros, no pudiendo hazer sus fiestas con aparatos tan costosos como los más ricos, las solemnizan con ingeniosas y baratas inuenciones, a que en todas las fiestas más graues desta Ciudad se ha dado siempre mui buen lugar. (Citado en Buezo, 1990: 96)

Esta era, Salazar escribe, “la dicha máscara del triunfo de don Quixote de la Mancha, hecho con tan buena inuención que dio mucho que reír a todos” (p.97). Salazar describe el atuendo ridículo de los actores que hacían de don Quijote, Sancho y demás personajes representados (“El vestido de doña Dulcinea era para perecer de risa”) (p.97), los objetos de utilería, como el Ungüento de Fierabrás o Yelmo de Mambrino, que portaban, y el efecto que su actuación ingeniosa le producía al público. “Desta suerte dieron vuelta por la plaça y hazían perecer de risa a la gente, y en particular a los que auían leído su libro” (p.97).

En su artículo sobre el relato de Salazar, Catalina Buezo señala que los personajes de don Quijote y Sancho Panza concurrían con frecuencia como agentes de diversión en fiestas populares a principios del siglo XVII (p.95). Pero su presencia en las fiestas en honor a Loyola, cinco años después de la publicación del *Quijote*, ofrece una posibilidad tentadora: ¿asociaban los caballeros estudiantes y el público salmantino a Loyola con don Quijote? Ortés lo da por obvio (Ortés, 2002: 52). Sin embargo, su tesis sobre la intención de Cervantes influye en su interpretación del episodio, la cual considera una manifestación de reconocimiento público del heroísmo de Loyola, enfrentado con la Compañía que lo había defraudado.

Pero la máscara en sí, y la reacción del público, apuntan hacia otra conclusión. Buezo observa que “El triunfo de Don Quijote” es un buen ejemplo de las máscaras burlescas de estudiantes típicas de la época. Corresponde con la mojiganga o la mascarada bufa que demuestra un talante ridículo o absurdo. Estas actuaciones lúdicas, señala Buezo, servían de contrapuntos burlescos a los carros más serios de las procesiones celebradas en una variedad de fiestas durante la época (p.96). Vista de esta manera, “El triunfo de don Quijote” cobra un sentido más irónico que admirador y el supuesto heroísmo de su protagonista se convierte en mofa. La respuesta natural del público a todo esto fue, como hemos visto, una risa desbordante.

El hecho de que la máscara les movió a risa, particularmente a los que habían leído la novela de Cervantes, es además un detalle que suscita cierto interés con respecto a la asociación entre Loyola y don Quijote. ¿Les parecía a estos lectores que la máscara fue una burla al fundador de la Compañía? ¿Ya reconocían al *Quijote* como tal? ¿Tal vez los estudiantes aprovechaban de este entendimiento para hacer, con guiños y alusiones irónicas, su actuación aún más desopilante? La historia no tiene una respuesta definitiva, y la especulación tampoco puede resolver el caso, pero lo cierto es que fue un evento lleno de oportunidades para hacer comparaciones humorísticas, sobre todo después de un desfile en el que se representaban con seriedad las hazañas de Loyola y la Compañía. El resultado es una anécdota documentada en tiempos de Cervantes que revela fuertes indicios de una asociación hecha por los lectores de la novela que desafía subversivamente la estimación del futuro santo y produce una inmensa diversión generalizada. Alonso de Salazar, el único testigo que documentó el evento para la posteridad, resume a su vez la experiencia de haber visto la máscara con una expresividad que subraya la opinión que los lectores españoles tenían del *Quijote* y el gran efecto que ingeniosas representaciones del mismo tenía sobre el público: “Solamente puedo afirmar que fue este vno de los buenos días de regozijo que yo he visto en mi vida” (citado en Buezo, 1990: 97).

4.- La *Bibliothèque universelle et historique*

La historia de las asociaciones de don Quijote con San Ignacio de Loyola hechas por lectores de la novela sigue pautas similares a las presenciadas en Salamanca en los

siglos subsiguientes. La mayoría de los lectores insiste en una interpretación burlesca del *Quijote* —aunque esto cambiará con el advenimiento de la era romántica— y ven en la obra una parodia intencionada de Loyola.

Así era cuando en 1688 se publicó la primera asociación explícita entre don Quijote y San Ignacio en un artículo incluido en el *Bibliothèque universelle et historique* del enciclopedista francés, Jean Le Clerc. El artículo compara a Ignacio con don Quijote en varias maneras: Ignacio, antes de su conversión religiosa, tenía una pasión ardiente por la gloria, era naturalmente soberbio y no se hartaba de aventuras amorosas y hazañas de armas; amaba la poesía, novelas y los libros de caballerías; era un gran admirador de la novela *Amadís de Gaula*, como lo era don Quijote; y, al leer las vidas de los santos Francisco y Domingo, se planteaba, de manera muy quijotesca, “¿Qué sería si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo?”⁵ (Le Clerc, 1688: pp.107-108). A medida que experimentaba la conversión, Ignacio empezaba a cambiar sus ideales mundanales por otros celestiales y finalmente concluyó, dado que su único objetivo era la gloria, según el articulista, que debía preferir la caballería santa a la profana. Esta determinación le llevó a optar por imitar expresamente a San Francisco, quien superaba de lejos a los otros santos tanto como Amadís a los verdaderos héroes (p.109).

No queda constancia de dónde el autor sacó su información para retratar los paralelismos entre Loyola y don Quijote, pero todos los detalles sobre la conversión de Loyola que trata en el artículo están presentes tanto en la *Autobiografía* como en la *Vida* de Ribadeneyra, aunque se presenten con menos sarcasmo. Es más probable que conociera, al fin y al cabo, la *Vida* que la *Autobiografía*, dado el retiro de circulación de esta última en el siglo XVI. Pero independientemente de la fuente, es claro que una familiaridad con la historia de Loyola suscita en este caso, y otros más que veremos a continuación, una comparación sostenida con don Quijote que entiende el carácter del personaje ficticio como una parodia de los motivos espirituales del primer jesuita.

⁵ Estas famosas palabras de Loyola, citadas por el autor en francés, se encuentran en párrafo 7 de su *Autobiografía*, p.62 de la edición citada.

5.- Pierre Quesnel y *The Spiritual Quixote*

En 1736, casi cincuenta años después de la publicación del artículo anónimo en la *Bibliothèque universelle et historique*, Pierre Quesnel, un clérigo francés de inclinaciones jansenistas y periodista menor basado en La Haya⁶, publicó un libro intitulado *Histoire de l'admirable dom Inigo de Guipuscoa*. El libro fue traducido luego al inglés y publicado en Londres en 1755 bajo un pseudónimo con el título *The Spiritual Quixote; or, the Entertaining Story of Don Ignatius Loyola, Founder of the Order of the Jesuits*⁷. Narrada en estilo mofa-heroico, *The Spiritual Quixote* es una historia irónica sobre San Ignacio y la Compañía de Jesús que referencia los mismos paralelismos observados en la *Bibliothèque universelle et historique* (aunque sin referenciar esa publicación), y añade algunos más como, por ejemplo, las penitencias que tanto Loyola como don Quijote hicieron, si bien es cierto que con menor o mayor hilaridad (Quesnel, 1755: 24). El autor, a su vez, describe su propósito en tono notablemente burlón como:

to write the history of a Spanish gentleman, who proposing to copy the wonderful achievements of the heroes of the legend, quitted a military life to dedicate himself to the service of the Virgin Mary, and after having vowed himself her knight, in this quality traversed a great part of the world, rendering himself as famous by his extravagances in spiritual knight-errantry, as his illustrious countryman Don Quixote was afterwards in temporal. (p.1)

Este jocoso enfoque a la figura de Loyola enmascara en realidad la seriedad de una obra que, por tratarse de las intrigas, conspiraciones y luchas por el poder con varios soberanos europeos que habían involucrado a la Compañía hasta aquel momento, demuestra una preocupación por la influencia de la orden que fundó⁸. La asociación con don Quijote entonces sirve como base para interpretar la vida y obra de Loyola, y los efectos que dejaron sobre el mundo. La interpretación que Quesnel ofrece es al final resueltamente crítica pero expresada, no obstante, con la ironía distante de un hombre prudente. Al leer la obra, uno queda consciente del imperativo del autor de abordar su

⁶ Recojo estos datos personales sobre Quesnel de Hunt, Jacob, & Mijnhardt (2010). Véase p. 336, nota 22.

⁷ El pseudónimo fue "Mons. Rasiel de Selva."

⁸ El segundo subtítulo de *The Spiritual Quixote* reza, "An Account of the Establishment, Government and surprising Progress of that powerful Order."

tema con al menos un atisbo de delicadez para evitar males mayores y no elevar animosidades más que lo necesario con sus burlas y salidas.

En cuanto a una fuente de información para su asociación de Loyola con don Quijote, Quesnel revela que ha utilizado liberalmente de la *Vida de Ignacio de Loyola* de Pedro de Ribadeneyra, a quien se refiere en son de burla como el historiador de los pensamientos más secretos de Ignacio (p.29). En efecto, *The Spiritual Quixote* imita detenidamente la forma y estructura de la *Vida* de Ribadeneyra para narrar la historia de Loyola, aunque invirtiendo desde luego el sentido hagiográfico de este libro para establecer un relato más irreverente.

6.- Loyola y don Quijote en el *Dictionnaire philosophique*

La irreverencia de otro escritor francés se notará en una segunda asociación de don Quijote con San Ignacio en este periodo. En 1764, François Marie Arouet, más conocido por su nombre de pluma, Voltaire, publicó una entrada cáustica sobre Ignacio de Loyola en su *Dictionnaire philosophique* que contiene una comparación poco halagüeña con el caballero manchego. Voltaire empieza por reiterar los motivos observados por otros lectores con respecto a las aspiraciones de gloria de Loyola y los adscribe a la locura: “Voulez-vous acquérir un grand nom, être fondateur? Soyez complètement fou,” escribe el filósofo, pero “d’une folie qui convient à votre siècle.” “Tened además suficiente razón en vuestra locura para dirigir vuestras extravagancias,” aconseja, “y sed excesivamente obstinado. Es posible que os ahorquen, pero si no se os pillan, se erigirán altares a vuestra memoria⁹”.

El método por el que Loyola contrajo esta locura es, según Voltaire, lo que merece la asociación con don Quijote. La lectura de la *Leyenda dorada*, un compendio de las vidas de los santos compuesto por Jacobo de Vorágine en el siglo XII y luego ampliado por otros escritores, fue lo que le secó el cerebro a Ignacio y le hizo digno de

⁹ La traducción al castellano es mía. “Ayez dans votre folie un fonds de raison qui puisse servir à diriger vos extravagances, et soyez excessivement opiniâtre. Il pourra arriver que vous soyez pendu; mais si vous ne l’êtes pas, vous pourrez avoir des autels” (Voltaire, 1829: 298).

Les Petits Maisons, la casa de orates de París¹⁰. A diferencia de Ignacio, a don Quijote le volvieron loco los libros de caballerías; éstos le inspiraron a salir de su casa para perseguir sueños de gloria ganados a fuerza de su propio brazo. La locura, sin embargo, era la misma en ambos casos: una curiosa enfermedad que le permitía al loco el uso de la razón, pero sólo para perseguir sus fines deseadas con una determinación indomable.

Voltaire, como antiguo alumno de los jesuitas en el colegio Louis le Grand de París, y hombre de inmensa cultura, habría tenido sobradas oportunidades para familiarizarse con la historia de San Ignacio. Su referencia a la *Leyenda dorada* indica que conocía probablemente al menos la *Vida* de Ribadeneyra, y se puede imaginar que tenía un conocimiento más íntimo y personal del tema que le permitía formular la opinión expresada. El conocimiento que adquirió a través de la lectura y experiencia, pues, le llevó a asociar a Loyola con don Quijote a base de la conducta igualmente peculiar que percibía entre los dos.

El reconocimiento de similitudes entre la locura de don Quijote y la actitud de Loyola formarán la base de otras asociaciones en siglos subsiguientes, pero el desarrollo del estudio concienzudo de la novela, y el desembarque del romanticismo en el entorno intelectual europeo, primero se harán notar en la crítica literaria del *Quijote*, y darán lugar a más análisis de paralelismos y afirmaciones de una parodia intencional de San Ignacio.

7.- John Bowle y su *Letter to Dr. Percy*

El reverendo John Bowle era un clérigo de la iglesia anglicana y apasionado de la literatura española que vivió durante el siglo XVIII. Recipiente de una maestría del Oriel College, Oxford, Bowle luego obtuvo la vicaría de Idmiston donde, además de cumplir con sus deberes eclesiásticos, se dedicó al estudio independiente, escribiendo artículos sobre diversas materias para publicaciones eruditas y participando como miembro de la élite literaria e intelectual inglesa. Un hablante autodidacto del español,

¹⁰ “En conscience, y a-t-il jamais eu un homme plus digne des Petites-Maisons que saint Ignace ou saint Inigo le Biscaïen, car c’est son véritable nom? La tête lui tourne à la lecture de la *Légende dorée*, comme elle tourna depuis à don Quichotte de la Manche pour avoir lu des romans de chevalerie” (p.298).

Bowle publicó en 1781 lo que fue una primicia para los estudios cervantinos: una edición anotada del *Quijote*, en español, con glosario de términos e índices. Aunque la edición de Bowle no llegó a disfrutar de gran prestigio en su siglo, principalmente por un embrollo personal que dañó su reputación¹¹, representa un hito en los estudios cervantinos y el inicio de la crítica moderna de la novela.

En 1777, Bowle publicó una carta que había escrito a su amigo, el obispo de Dromore Dr. Thomas Percy, en la que identifica a Loyola como la inspiración para don Quijote y el objeto de la sátira de Cervantes. Consciente de previos comentarios infundados que habían postulado a figuras como el rey Carlos V o el duque de Lerma como la auténtica inspiración para don Quijote, Bowle adelanta con cierta cautela su tesis de que “Ignacio Loyola might have been pitched upon by the author as a person worthy of distinguished notice” (Bowle, 2001: 136). El editor ve esta conjetura apoyada por la observación irónica de Pierre Quesnel en *The Spiritual Quixote*, de que Ignacio era tan famoso en la caballería andante espiritual como su ilustre compatriota don Quijote era en su búsqueda de aventuras. La comparación, asegura Bowle, no es “the idle flourish of a Frenchman’s pen, but is fairly deducible from Rivadeneira’s account of him, from a fair and candid examination of which a just parallel betwixt both may be formed” (p.136).

La lectura de la *Vida de Ignacio de Loyola* le permite a Bowle retratar detalladamente los parecidos del santo con don Quijote. De Ribadeneyra aprende que Ignacio de joven era “muy curioso y amigo de leer libros profanos de caballerías” (p.136)¹²; que luego cambió éstos por la vida de los santos y, como don Quijote quien, “por imitar, en todo cuanto a él le parecía posible los pasos, que había leído en sus libros” (Cervantes Saavedra, 2001: 61), Ignacio “comenzó a gustar [...] y a querer imitar y obrar lo que leía” (Bowle, 2001: 136)¹³.

La subsiguiente conducta de Loyola era para Bowle “in several instances truly quixotic” (p.136). Abundan ejemplos de sus acciones post-conversión que tienen

¹¹ Esto fue una rencilla que surgió entre Bowle y Giuseppe Baretti, un escritor y crítico literario italiano residente en Londres, a raíz de unos errores que éste había observado en la edición del *Quijote* de Bowle. Según Ralph Cox, “Baretti is the individual chiefly responsible for the cold reception of Bowle’s edition. It is he who asserted enough influence for it to be treated, if at all by the reviewers, with more indifference than warmth” (Cox, 1970: 114).

¹² La cita proviene del capítulo 2, p.23 de la *Vida de Ignacio de Loyola*.

¹³ *Vida de Ignacio de Loyola*, capítulo 2, p.24.

paralelos chuscos con aventuras narradas en las salidas de don Quijote. Bowle cita varios, aunque en formar paralelos advierte que puede pasarse. No obstante, el editor inglés percibe la posible intención de Cervantes de ridiculizar a Loyola en los esfuerzos intencionales de éste para controlar su vida hasta el más mínimo detalle para adecuarla con un nuevo ideal espiritual. Como don Quijote, quien se dejó llevar en penitencias caballerescas por su amada Dulcinea, una mujer tosca a quien se esforzaba por concebir como una hermosa doncella, a pesar de las informaciones al contrario de Sancho (I, IV), Ignacio se vuelca por completo en pos de emular a los famosos santos ascéticos, dejándose crecer las uñas y la barba y tratando de adueñarse de sus sentidos de manera que, como afirma Ribadeneyra, “así suele Nuestro Señor trocar los corazones a los que trae a su servicio, y con la nueva luz que les da, les hace ver las cosas como son, y no como primero les parecían¹⁴” (p.138). Observa Bowle:

To deny man the use of those senses which God gave him is somewhat truly quixotic; 'tis substituting fancy and imagination in the place of that evidence which alone is to be relied on, from a due use and exertion of them. The visionary enthusiast may give into the belief of every absurdity, bewilder himself with his own strange notions, “y ponerse en un laberinto de imaginaciones,” because he will not believe his own eyes [...]” (p.138)

La asociación que hace John Bowle entre don Quijote y San Ignacio es notable porque se basa en un largo y riguroso estudio del *Quijote*, una lectura detenida de la *Vida Ignacio de Ignacio de Loyola* y la previa asociación de Pierre Quesnel publicada cuatro décadas antes. Su análisis, sin embargo, va más allá de los comentarios de los lectores quienes previamente los habían asociado, llegando a contextualizar la locura satirizada por Cervantes y la potencia de las ilusiones que causa. El hombre que había trabajado durante tanto tiempo para elevar el estudio del *Quijote* y producir una edición científica de la novela no se hacía ilusiones respecto a la identidad del héroe burlesco: Ignacio de Loyola era don Quijote.

¹⁴ Las cursivas son de Bowle. La cita es del capítulo 5, p.32 de la *Vida* de Ribadeneyra.

8.- Debate de críticos en el siglo XIX

A partir de la labor editorial de Bowle, y del trabajo crítico e interpretativo de otros estudiosos en siglo XVIII, empezaba a solidificarse la reputación de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* como una gran obra de literatura universal. Aunque interpretaciones de lectores “amateurs” seguían influyendo en el comentario de la novela, los críticos literarios y especialistas en las obras de Cervantes iban adquiriendo un predominio cada vez mayor sobre la interpretación del *Quijote*. Estos lectores de la novela, los progenitores de los cervantistas de hoy en día, se dedicaban a explicar los méritos de una obra eminente literaria, es decir, un libro que parodiaba ingeniosamente asuntos esencialmente literarios como son los autores, lectores y géneros literarios. Cuestiones extra-literarias, como un posible modelo vivo para don Quijote, se quedaban en segundo plano, cuando menos, y aseveraciones de que el protagonista se basaba en una notable persona real permanecían muy discutibles.

Así se nota en una serie artículos sobre Cervantes y su obra publicados en varias revistas literarias durante el siglo XIX. Una, que se publicó en la norteamericana *American Monthly Magazine* en 1836, reivindica una interpretación más sensata del *Quijote* y desdeña los enfoques descabellados de otros quienes querían concluir, por ejemplo, que el *Quijote* se parece a un poema épico o que Cervantes obedeció estrictamente las normas establecidas por Aristóteles para elaborar su historia. El crítico anónimo, sin embargo, reserva su censura más severa para John Bowle y la idea de que “the whole book is a covert satire on the Jesuits, and their founder, Ignatius of Loyola” (Anonymous, 1836: 350). Al sugerir esto, Bowle supera en absurdez incluso a los comentaristas más despistados. Si tal sátira realmente existiera en el *Quijote*, agrega el crítico, se la había escondido tan perfectamente que sólo un extranjero podía detectarla (p.350).

Y detectarla sí lo haría otro extranjero en 1854, en un breve artículo publicado en la revista británica *Notes and Queries*. El crítico, quien se identificaba únicamente por las iniciales J.B.P., insiste en la validez de la sospecha de que el *Quijote* satiriza a Loyola y observa, sin mencionar a Bowle, que muchos lectores ya la habían apoyado. El *Quijote* evidentemente satiriza a Loyola y el jesuitismo, “the dominant mania of that time” (J.B.P., 1854: 343), declara J.B.P., pero Cervantes no se atrevía a exponer la

verdadera intención de su obra. Don Quijote personifica claramente a San Ignacio; sólo que el amparo que disfruta en sus aventuras se recibe en nombre de Dulcinea del Toboso, en vez de la Virgen María, y su entorno familiar y doméstico además corresponde con el de un cura de la época. Casi cada página de la novela, asegura él, “confirms the opinion advanced, and may be verified by any reader” (p.343).

Esta opinión tan concluyente sobre la intención de Cervantes, sin embargo, no le sentaría nada bien a W.B. MacCabe, quien publicó una réplica a J.B.P. ese mismo año en un número subsiguiente de *Notes and Queries*. ¿Cómo podía argumentar que don Quijote personificaba a San Ignacio y que la novela fuera escrita para asaltar al jesuitismo si es que Cervantes era un católico devoto, un hombre quien dedicó versos en honor a Santa Teresa y participó como fiel miembro de la cofradía de San Francisco? En nada se parece don Quijote a Loyola y las razones que da J.B.P para asociarlos, sentencia MacCabe, son totalmente inadecuadas. En todo caso, añade, el odioso y deleznable carácter del jesuitismo que J.B.P. supone que Cervantes satirizaba no se asemeja al noble y entrañable carácter de don Quijote. No sólo son sus argumentos falsos, concluye MacCabe, sino que son ofensivos a los católicos. El hecho es que “J.B.P, like many others, cries out ‘Jesuit’ where there is ‘no Jesuit’” (MacCabe, 1854: 408).

9.- La asociación en *The Westminster Foreign and Quarterly Review*

El comentario del siglo XIX sobre la relevancia y significado de la asociación de don Quijote con San Ignacio no terminaría con las críticas someras de estos lectores anglosajones. En 1868, *The Westminster Foreign and Quarterly Review* publicó un largo y variado artículo acerca del *Quijote* por otro comentarista anónimo que supera a sus predecesores en análisis y profundidad. A pesar de algunos desperfectos menores que recuerdan a John Bowle, este lector dejó para la posteridad una obra significativa de criticismo que los estudiosos en buena parte han pasado por alto.

El artículo *Westminster* caracteriza al *Quijote* como un libro esencialmente gracioso y a su autor como un hombre de grande y magnánimo espíritu. El humor que permea la novela, argumenta él, es peculiar; provoca una risa que suaviza y alegra el

corazón. Es travieso e irónico pero no es vulgar. Brota de un corazón lleno de bondad y representa lo mejor de la condición humana. Es comedia virtuosa que manifiesta los ideales exaltados de su autor, en particular la verdad, el buen gusto, la fe y la rectitud. Es, en resumen, una obra que logra heroicamente el propósito de vencer la influencia perniciosa de los libros caballerescos a base de “a vast amount of real knowledge, the finest temper, a genial heart, and all the Christian virtues, without any of what may be called the Christian asperities” (Anónimo, 1868: 310), evitando de esta manera la amargura y acrimonia que a menudo caracterizan la sátira.

Aunque acepte que la derrota de los libros de caballerías era, si no el objetivo principal, sí “la causa motivadora” del *Quijote*, el crítico asegura que el propósito de Cervantes era más amplio que lo que había admitido y que su reticencia al respecto era para apaciguar los ánimos de los cortesanos contrarios y guardianes profesionales de la fe (p.310). Su propósito, de hecho, era más fluido y se extendía a todo lo que corrompía la fe, la moralidad y la literatura. Cervantes, arguye el crítico, pretendía obrar una reforma global y buscaba una manera de hacerla que burlaría el escrutinio de la Inquisición. La encontró en una historia satírica que, a través de las risas y sonrisas, enseñaba a sus compatriotas sobre diversas farsas de su día. Esto, sostiene él, era su gloria: Cervantes devolvió un gusto saludable a sus compatriotas y purificó sus sentimientos. La reforma que efectuó puede considerarse tanto más perdurable como más natural, y tanto más implícito como genial, que la de Lutero. Porque en la religión, aunque haya cien veces más conocimientos, hay cien veces más insipidez, superficialidad y mezquindad; mientras que en la literatura “we have to thank God and Cervantes for an increase of good humour, pleasantness, originality, kindness, and all that makes human nature loveable” (pp.309-310).

Dentro de esta interpretación del propósito de Cervantes, e informado por la lectura de una *Vida de S. Ignacio de Loyola* escrita por el padre jesuita Francisco Flavio Xavier en 1753, el comentarista anónimo atestigua que “it seems to us almost incredible that the founder of the Jesuits was not the prototype for the Knight of the Rueful Visage” (p.323). Los paralelismos que identifica entre ambos abundan, pero la cualidad compartida que enfatiza sobre todo es la locura. Don Quijote estaba loco, asegura el comentarista, aunque Cervantes no nos invita a reírnos de la desgracia de la locura. Sin embargo, “he does ask us to laugh at the infatuation which, if left unchecked, will most

certainly issue in madness” (p.322). Esta infatuación que lleva a la locura es, a su parecer, lo que motivó la conversión de Loyola. La única diferencia entre don Quijote y San Ignacio, por lo tanto, es que el primero recuperó el juicio y el segundo murió loco (p.326).

El artículo concluye con una visión panegírica del logro de Cervantes que ve con ojos decididamente malos el panorama religioso y social de la España de su época y recalca con vigor el heroísmo y buen humor de Cervantes por haberlo superado para advertir a sus compatriotas. Es que Cervantes, según el comentarista,

lived in an age when the heavens were robbed of their sweet smiles by clouds of a gloomy theology, and the sun itself was hidden by clothes-lines of myriads of priestly vestments hung across it, yet he strove to teach his countrymen through joyous hearty laughter, and to reform abuses by ridiculing them; hence the ‘Don Quixote’ is a satire without bitterness, for it sprang in a heart large and loving, and full of generous purposes. He warned mankind of the horrors of madness, to save men if it were possible from going mad; and if that could not be, then to guard the world from madmen’s schemes, reforms, and promises. He designed and manfully carried it out in spite of neglect, poverty, and sorrow, to teach men that if they would do well and see good days they must live free,—free of all holy Inquisitions, or the enforcing of Levitical laws by means of pincers and boots, free to love flowers and smiles and gladness as well as the weightier matters of the law, and must have a free highway to heaven, cleared of the toll-bars of priests (pp. 326-327)

Esta visión de la intención de Cervantes en el *Quijote* resume, con algunas excepciones, el sentir de la mayoría de los lectores quienes asociaban al personaje con Ignacio de Loyola durante los primeros tres siglos de circulación de la novela. No obstante, la popularización de otra interpretación del *Quijote* a principios del siglo XIX llegaría a desplazar estas asociaciones y definir la mayor parte de las futuras.

10.- El romanticismo, Unamuno y la asociación de don Quijote con Loyola

La interpretación romántica del *Quijote* representa una desviación de la manera tradicional de leer la novela. Es más, constituye una revolución interpretativa que cambia radicalmente el entendimiento de la intención del autor y el posible significado

de su obra¹⁵. La risa descontrolada que suscitaban las aventuras de don Quijote entre los primeros lectores de la novela ya no sería la reacción preferida de cierta clase de lector a partir del romanticismo. En cambio, don Quijote le inspiraría una especie de nostalgia compungida, un lamento por la pérdida de una época dorada de heroísmo y caballería. Además, sus salidas accidentadas e intentos fallidos de reproducir las hazañas de los personajes de libros de caballerías no se considerarían indicios de una falta de cordura, sino más bien el resultado del choque entre un hombre visionario —un idealista comprometido— y un mundo que no lo entendía ni sabía apreciarlo. Huelga decir que esto tiene implicaciones significativas para la asociación de don Quijote con San Ignacio¹⁶.

Esta concepción de la obra de Cervantes se extendía rápidamente por Europa para influir en las interpretaciones de lectores de varias nacionalidades. En 1823, una de las figuras principales del movimiento romántico británico, Lord George Gordon Byron, se unió al lamento por el fracaso de la noble empresa caballeresca de don Quijote en el decimotercer canto de su poema épico, *Don Juan*. Lord Byron reconoció que habría estado más dispuesto a deshacer agravios y enderezar entuertos “Had not Cervantes, in that too true tale / Of Quixote, shown how all such efforts fail.” Para Byron, la historia de don Quijote es triste porque nos hace sonreír y porque de esta manera “Cervantes smiled Spain’s chivalry away”. Una sola risa “demolished the right arm / Of his own country”, escribe el poeta, y “seldom since that day / Has Spain had heroes” (Byron, 1858: 407).

La idea romántica de que Cervantes acabó con la caballería de España, y que don Quijote era un auténtico héroe para emular si los españoles querían restaurar la pasada gloria de su país, no calaría hasta más tarde en la Península Ibérica. Quizás la más enérgica expresión de ella fue la del intelectual vasco y escritor de la Generación del 98, Miguel de Unamuno. Su libro, *Vida de Don Quijote y Sancho*, publicado en 1905, es una dilatada disquisición sobre el potencial para renovar la vida espiritual de España

¹⁵ En otra ocasión he explorado este tema con más detenimiento. Véase Davidson (2010).

¹⁶ El cervantista inglés, Anthony Close, cuyo libro, *The Romantic Approach to Don Quixote: A Critical History of the Romantic Tradition in Quixote Criticism* es punto de referencia sobre la génesis y evolución de la crítica romántica acerca del *Quijote*, es el mayor cronista de esta tradición interpretativa. Close define el enfoque romántico como “serious, sentimental, patriotic, philosophical, and subjective” y argumenta que esta tradición “has pulled criticism directly away from the questions that the novel most obviously and naturally prompts,” i.e., los libros de caballerías falsos, la locura del protagonista y el propósito burlesco del autor al vincular los dos. Véase Close (1978: 2).

que supone la imitación del loco idealismo de don Quijote. Incluye, además, una meditada asociación del personaje con San Ignacio de Loyola.

El método recreativo de leer el *Quijote* de Unamuno no sigue las normas del estudio literario tradicional. Mezcla la ficción y la historia libremente, partiendo de la noción de que hay que buscar el verdadero sentido del *Quijote* tanto fuera como dentro del texto, y que la novela encarna la fe y espíritu esencial de la nación española. Tiene, por lo tanto, antecedentes en la vida y obra de grandes figuras reales como San Ignacio de Loyola o Santa Teresa de Ávila, cuya biografía y autobiografía se citan en paralelo con la historia de don Quijote.

Desde el principio, la figura de Loyola ocupa un lugar importante en la lectura de Unamuno. De la descripción física de don Quijote infiere que era de temperamento colérico, el mismo del que era “también aquel caballero de Cristo, Íñigo de Loyola,” según se lee en la *Vida* de Pedro de Ribadeneyra (Unamuno, 1964: 21). Deduce además que la calva que lucía Loyola, y que menciona su biógrafo, la compartía también don Quijote (aunque no se la mencione en la novela) porque era otra señal, conforme con el esquema establecido por Juan Huarte en el *Examen de ingenios*, de que el poseedor disponía de ingenio militar.

Más allá del aspecto físico, Unamuno observa toda una serie de parecidos y notables puntos de contacto entre don Quijote y San Ignacio que avivan su recreación pintoresca de la novela. Incluso llega a aseverar que la biografía de Loyola escrita por Ribadeneyra era “una de las que figuraban en la librería de Don Quijote, que la leyó, y una de las que en el escrutinio que de tal librería hicieron el cura y el barbero, fué indebidamente a fuego del corral” (p.26).

Las comparaciones que hace Unamuno entre las dos figuras son, en efecto, bastante similares a las que hicieron John Bowle o Jean Le Clerc en su siglo. Al recordar la primera salida de don Quijote que lleva a la decisión de hacerse armar caballero, Unamuno, citando la *Vida* de Ribadeneyra, pregunta:

¿No os recuerda esta salida la de aquel otro caballero, de la milicia de Cristo, Íñigo de Loyola, que después de haber procurado en sus mocedades “de aventajarse sobre todo sus iguales y de alcanzar fama de hombre valeroso, y honra y gloria militar” [...] y habiendo sido, antes de convertirse, “muy curioso y amigo de leer libros profanos de

caballerías”, cuando después de herido en Pamplona leyó la vida de Cristo, y las de los Santos, comenzó a “trocársele el corazón y a querer imitar y obrar lo que leía”? (p.26)

Lo que distingue su asociación de don Quijote con Loyola de las que hacían otros lectores antes, sin embargo, es que la hace sin importarles la intención de Cervantes como autor, ni la considera una burla al santo. Unamuno se sirve de los ejemplos de Loyola y don Quijote, y los paralelismos que percibe entre los dos, para avanzar su proyecto de renovación espiritual para España. La interpretación romántica de la novela es el medio que posibilita este fin. A su juicio, el uno es tan admirable y digno de imitar como el otro y la intención de Cervantes es lo de menos. Como reflexionaría más tarde en *Del sentimiento trágico de la vida*:

Escribí aquel libro para repensar el *Quijote* contra cervantistas y eruditos, para hacer obra de vida de lo que era y sigue siendo para los más letra muerta. ¿Qué me importa lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso? Lo vivo es lo que yo allí descubro, pusiéralo o no Cervantes, lo que yo allí pongo y sobrepongo y sotopongo, y lo que ponemos allí todos. Quise allí rastrear nuestra filosofía. (Unamuno, 1912: 301)

La subjetividad que caracteriza la indagación literaria de Unamuno en *Vida de Don Quijote y Sancho* presagia, aunque sea de forma algo extrema, buena parte de la crítica académica sobre la novela que aparecerá en el siglo XX. Lo que no conlleva este estudio moderno de la obra cervantina, sin embargo, es semejante interés por la asociación del protagonista con San Ignacio de Loyola.

11.- La asociación de Loyola con don Quijote hasta hoy en día

“Los estudios cervantinos son”, según escribe Daniel Eisenberg en *La interpretación cervantina del Quijote*, “tan caóticos, y las posturas tan contradictorias, que cada especialista disiente profundamente de la mayor parte de lo que se ha escrito” (Eisenberg, 1995: viii). No es de extrañarse, pues, si bien es cierto esto, que la asociación de don Quijote con San Ignacio no haya ocupado un lugar más prominente en la crítica de la novela. Controvertida desde el principio, la asociación durante el siglo XX ha permanecido en gran parte en el campo de lectores no especialistas en las obras

cervantinas¹⁷. Ocasionalmente la crítica especialista ha tomado nota de los paralelismos entre las dos figuras, pero estas observaciones siguen siendo para cervantistas una especie de curiosidad menor y no la base para cuestionar la interpretación fundamental de la obra¹⁸.

No obstante, lectores “amateurs” del *Quijote* y académicos al margen de los estudios cervantinos han ido contribuyendo más observaciones sobre las similitudes entre don Quijote y San Ignacio en las últimas décadas que no dejan de poner en tela de juicio las interpretaciones generalmente aceptadas, ya sea la romántica que considera al protagonista como un héroe visionario o la tradicionalista que insiste con firmeza en que la novela no va más allá de esa intención declarada por Cervantes en la novela de “poner en aborrecimiento de los hombres las fingidas y disparatadas historias de los libros de caballerías” (Cervantes Saavedra, 2001: 1099).

En 1996, el académico italiano Marco Corradini publicó un artículo titulado “Il santo e il cavaliere: Dalla *Vida del Padre Ignacio de Loyola* al *Don Quijote*” en el que analiza los paralelismos entre la biografía de Loyola por Pedro de Ribadeneyra y la historia de don Quijote. Corradini identifica la misma serie de paralelismos que ya había llamado la atención de lectores anteriores: la fascinación por los libros de caballerías, y en particular el *Amadís de Gaula*, que compartían Ignacio y don Quijote; la simetría entre el hermano mayor de Ignacio, quien le suplica a Ignacio que no salga de la casa familiar para dedicarse al capricho de imitar las vidas de los santos, amancillando así “nuestro linaje con perpetua infamia y deshonor” (Ribadeneyra, 1967: 28), y la sobrina de don Quijote quien trata de razonar con su tío y convencerlo de que será mejor “estarse pacífico en su casa, y no irse por el mundo a buscar pan de trastrigo, sin considerar que muchos van por la lana y vuelven tresquilados” (Cervantes Saavedra,

¹⁷ Entre 1905 y 1992 hubo al menos ocho asociaciones o referencias a los paralelismos entre don Quijote y San Ignacio publicadas en una variedad de libros, artículos, ensayos y disertaciones doctorales. Estos incluyen, pero no necesariamente se limitan, a Rang (1905), Meier (1940), Suárez (1947), Camón Aznar (1949), Brenes (1957), Navarro González (1957), Ziolkowski (1991) y Riley (1992).

¹⁸ Un ejemplo que viene al caso es Eisenberg en *La interpretación cervantina del Quijote* quien cita detenidamente las asociaciones de don Quijote con Loyola por otros lectores —incluso John Bowle, cuya *Letter to Dr. Percy* editaría en 2001— aunque sin integrar las conclusiones de éstos con su propia interpretación de la novela. Véase pp.25-26, nota 60. Eisenberg, junto con Anthony Close, Martín de Riquer y varios otros cervantistas quienes reivindican una interpretación intencionalista de la novela, es decir, basada en la intención sostenible del autor, afirma que el libro se trata esencialmente de una parodia de los libros de caballerías y que la sugerencia de que sea una parodia de un personaje histórico es equivocada.

2001: 85); la defensa que Ignacio hace de la doncella de la Virgen María en contra de las dudas impertinentes del moro con quien se topa en el camino a Monserrate, y la exigencia de don Quijote de que los mercaderes de Toledo confiesen la hermosura de la sin par Dulcinea del Toboso; y, por no prolongar la lista de paralelismos, la vela de armas que tanto Loyola como don Quijote —ambos inspirados por su lectura de los libros de caballerías— llevan a cabo después de experimentar sus conversiones.

Aunque no se permite sacar una conclusión definitiva sobre la intención de Cervantes a la luz de estas correspondencias, Corradini sí sugiere que la historia de Loyola tiene una importante relación con el propósito del autor. El crítico italiano le guiña a Unamuno al comentar que, si bien no puede estar de acuerdo con la afirmación de que la *Vida de Ignacio de Loyola* figuraba en la librería de don Quijote, seguramente figuraba en una parte todavía por explorar de la de Cervantes (Corradini, 1996: 24).

Quien no se ha guardado de hacer valoraciones positivas sobre la relación entre don Quijote y San Ignacio es Federico Ortés. El infatigable defensor de la idea de que Cervantes se inspiró en Loyola para crear al personaje icónico ha mantenido durante más de quince años una campaña entregada al objetivo de convencer a los cervantistas de la relevancia de la asociación. A pesar de los libros que ha escrito, una ponencia en el V Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas en Lisboa en 2003, y la correspondencia voluminosa que ha mantenido con varios especialistas, la cual incluye respuestas amables de Helena Percas de Ponseti, José María Casasayas y Jaime Fernández, SJ, entre otros, Ortés no ha conseguido dar más relieve a sus ideas dentro del marco de los estudios cervantinos. La respuesta que le dio Daniel Eisenberg, en efecto, parece resumir la impresión que el desventurado estudioso le ha causado al mundo cervantino. El entonces editor de *Cervantes*, la revista oficial de la Cervantes Society of America, respondía a las peticiones incesantes de Ortés de obtener una reseña de *El triunfo de Don Quijote* en esa augusta publicación con la calificación de su libro como “no científico”, la valoración de sus argumentos como “estrafalarios” y el juicio lacónico culminante, “Ud. anda por los cerros de Úbeda” (Ortés, 2005: 157).

Pese a la mala fortuna que han sufrido los esfuerzos de Ortés, la asociación de don Quijote con San Ignacio muestra indicios de atraer una audiencia cada vez mayor entre los cervantistas. En su libro de 2003 sobre el error y la interpretación en el

Quijote, Julio Baena certifica que “nunca se insistirá lo suficiente en el obvio paralelismo entre la narración de la conversión de Loyola y lo del enloquecimiento de don Quijote. Cambia, tal vez, el género literario que les ‘seca el cerebro’ a ambos héroes, pero es idéntica la *determinación mimética* (salir a emular a otros caballeros/santos), la obsesión y concentración de energías”¹⁹ (Baena, 2003: 69). Una conciencia más profunda de esta determinación mimética —idéntica, como señala Baena, en las carreras de Ignacio y don Quijote— nos lleva a la última y quizás más esclarecedora asociación entre don Quijote y el santo que hemos de considerar.

12.- Don Quijote y los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio

Loyola’s Greater Narrative: The Architecture of the Spiritual Exercises in Golden Age and Enlightenment Literature, publicado en 2008 por el académico francés, Frédéric Conrod, es un estudio ambicioso que busca arrojar luz sobre una veta subversiva en el pensamiento de determinados autores del Siglo de Oro y la Ilustración que iba en contra de la meta-narrativa establecida por la Contrarreforma católica. Conrod sostiene que los *Ejercicios espirituales* desarrollados por Loyola en sus peregrinaciones, y difundidos por el ministerio de la Compañía de Jesús tras su muerte, constituían el espíritu motivador de la Contrarreforma, la cual pretendía intensificar el control institucional de la economía de la salvación de la Iglesia católica que se había debilitado después de la Reforma protestante. Los *Ejercicios espirituales*, pues, llegaron a influir en un amplio espectro del arte, cultura y política del barroco, provocando así, según Conrod, una reacción que al principio era sutil, y después cada vez más abierta, por parte de algunos escritores críticos de la época contra los efectos que su difusión le producía a la sociedad.

Conrod señala que los *Ejercicios* —una colección de escritos que Ignacio iba ampliando y revisando a medida que le llegaba nueva luz, y que más tarde fueron reunidos en un texto— no se escribieron para que uno los lea, sino para que un director espiritual se los imparta a un ejercitante. Formaban el esquema para enseñar al ejercitante a crear un repertorio personalizado de imágenes mentales intensas para usar

¹⁹ Las cursivas son de Baena.

en la imitación de Cristo y la vida de los santos. El ejercitante, por medio de cada uno de sus sentidos, se centraba en diferentes estímulos sensoriales para dar vida a la imaginación, empapando así la imaginación con representaciones explícitas del modelo a imitar y haciendo que la esencia del mismo ocupara enteramente la mente. Una vez comprometido de esta manera, el director le enseñaba al ejercitante a aplicar su imaginación nuevamente transformada como participante en la meta-narrativa de la Iglesia.

Para Conrod, es fácil “to imagine how Cervantes would have used the story of Ignatius for inspiration in the writing of his masterpiece” (Conrod, 2008: 34). Los paralelismos entre Loyola y don Quijote pueden establecerse sin la menor dificultad y muchos ya han sido identificados por otros antes incluso, más recientemente, por Federico Ortés (p.35). Pero la aparente relación entre los *Ejercicios espirituales* de Loyola y las aventuras de don Quijote le plantea el motivo principal para asociarlo con el fundador de la Compañía de Jesús. Es que don Quijote, observa Conrod,

takes the novels of Chivalry as his initial narrative and builds on it his own fantasy: it is the basic image reservoir on the basis of which he is going to invent his own “greater narrative” and project himself into a reality that he entirely designs. The borders between the real world and its representation are going to be blurred in the process. Like an exercitant doing a retreat, he uses reality as a territory for simulation where he can finally envision himself as the continuation of knight-errantry, as the successor of Amadis, as the new dominating figure in the continuity of this narrative tradition. (p.107)

La intención de Cervantes al crear un personaje que hace borrosas las distinciones entre la realidad y la ficción es, para el estudioso francés, clara. “There is no doubt,” mantiene Conrod, “that Cervantes is attentive to the central dynamics of the *Spiritual Exercises* and especially to the relationship established by Loyola between a director and his exercitant” (pp.110-111). Esta relación entre director espiritual y ejercitante la ve internalizada y representada tanto por don Quijote como Sancho en el curso de sus aventuras. Los dos, a través de las formas y costumbres de la caballería andante, parodian en la primera gran novela de la Edad Moderna esta práctica espiritual fundamental.

13.- Conclusión

La multitud de preguntas que se han hecho sobre el verdadero sentido de *El ingenioso hidalgo don Quijote de La Mancha* parece ser incompleta sin atender a la relevancia de la historia de San Ignacio de Loyola, contada como fue en su *Autobiografía* y luego también por Pedro de Ribadeneyra en la *Vida de Ignacio de Loyola*. Estos escritos demuestran una serie de parecidos extraordinarios con la novela que Cervantes escribiría unas décadas después de su aparición. Numerosos lectores a lo largo de los siglos han notado los parecidos y asociado a los protagonistas de las dos historias, llevando a una sucesión de especulaciones sobre la intención de Cervantes y la significancia de su obra. Aunque haya pasado de moda como tema de interés en algunos rincones de la academia, esta intención sigue siendo una cuestión importante para estudiosos quienes todavía buscan, si cabe la posibilidad, saber lo que escritor quería decir. Esta búsqueda se complica, sin embargo, por las diversas interpretaciones a que el *Quijote* ha sido sometido y las propias declaraciones de Cervantes que parecen excluir la posibilidad de que su obra tenga un blanco satírico extraliterario. No obstante, ésta es la conclusión a que ha llegado una mayoría de los lectores que ha asociado a don Quijote con San Ignacio. Se han encontrado en las salidas geniales del personaje icónico una representación aguda de la conversión religiosa, los motivos vanagloriosos y hasta la práctica espiritual del fundador jesuita. Estos hallazgos y las cuestiones que plantean merecen la atención y el estudio continuo de los especialistas y todos los que se interesan por la novela por lo que nos pueden decir sobre el mensaje que guarda y el hombre que lo comunicó.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, John J. (1979): *Don Quixote: Hero or Fool?*, Gainesville, UP of Florida.
- ANÓNIMO (1836): "Cervantes and His Writings", en *American Monthly Magazine*, 1, pp. 342-354.
- (1868): "Don Quixote", en *The Westminster and Foreign Quarterly Review*, New Series, 30(2), pp. 299-327.

- BAENA, Julio (2003): *Discordancias cervantinas*. Newark, Delaware, Juan de la Cuesta.
- BATAILLON, Marcel (1966): *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, (2. ed. en español, corr. y aum ed.), México, Fondo de Cultura Económica.
- BRENES, Dalai: “The Sanity of Don Quixote: A Study in Cervantine Deception”, tesis doctoral, Graduate School of Cornell University, 1957.
- BOWLE, John (2001): *A Letter to Dr. Percy*, ed. Daniel Eisenberg, New York, Cervantes Society of America.
- BUEZO, Catalina (1990): “El triunfo de don Quijote: Una máscara estudiantil burlesca de 1610 y otras invenciones”, en *Anales Cervantinos*, 28, pp. 87-98.
- BYRON, Baron George Gordon (1858): *Don Juan*, new ed., Boston, Phillips, Sampson, and Co.
- CAMÓN AZNAR, José (1949). *Don Quijote en la teoría de los estilos*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico (C.S.I.C.).
- CASTRO, Américo (1925): *El pensamiento de Cervantes*, ed. J. Rodríguez-Puértolas (1972), Barcelona, Noguer.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de (2001): *El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha*, ed. M. de Riquer, Barcelona, Planeta.
- CLOSE, Anthony J. (1978). *The Romantic Approach to Don Quixote: A Critical History of the Romantic Tradition in Quixote Criticism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CONROD, Frédéric (2008): *Loyola's Greater Narrative: The Architecture of the Spiritual Exercises in Golden Age and Enlightenment Literature*. New York, Peter Lang.
- CORRADINI, Marco (1996): “Il santo e il cavaliere. Dalla *Vida del Padre Ignacio de Loyola* al *Don Quijote*”, en *Studi Di Letteratura Ispano-Americana*, 28/29, pp. 7-24.

COX, Ralph M. (1970): "The Rev. John Bowle: The First Editor of «Don Quixote»", en *Studies in Philology*, 67(1), pp. 103-115.

DAVIDSON, Philip (2010): "From Burlesque Comedy to Romantic Tragedy and Beyond: Revolution in the Interpretation and Understanding of *Don Quixote*", en *The Department of Hispanic & Italian Studies of the University of Victoria 26th Annual Colloquium*, Oct. 21-22, Victoria, British Columbia, Canada.

DESCOUZIS, Paul M. (1996): *Cervantes, a nueva luz, I: El 'Quijote' y el Concilio de Trento*, Frankfurt, Klostermann.

EISENBERG, Daniel (1995): *La interpretación cervantina del Quijote*, traducción de Isabel Verdaguier, Madrid, Compañía Literaria.

HUNT, L., JACOB, M. C., y MIJNHARDT, W. W. (2010): *The Book that Changed Europe: Picart & Bernard's Religious Ceremonies of the World*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press.

IFFLAND, James (1987): "On the Social Destiny of «Don Quixote»: Literature and Ideological Interpellation: Part I", en *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, 20(1), pp. 17-36.

J.B.P. (1854): "Don Quixote", en *Notes and Queries*, 10(261), p. 343.

LE CLERC, Jean *et al.* (1688): "The enthusiasm of the Church of Rome &c. *L'Enthousiasme de l'Eglise Romaine démontré par quelques remarques sur la vie d'Ignace Loyola*", en *Bibliothèque universelle et historique*, Tomo XI, Amsterdam, Henri Scheltz, pp. 93-147.

LOYOLA, San Ignacio de (1992): *Autobiografía y diario espiritual*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

— (1991): *A Pilgrim's Journey: The Autobiography of Ignatius of Loyola*, ed. J.N. Tylenda, SJ, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press.

MACCABE W. B. (1854): "Don Quixote", en *Notes and Queries*, 10(264), pp. 407-408.

- MEIER, H. (1940): "Zur Entwicklung der europäischen Quijote-Deutung", en *Romanische Forschungen*, LIV, pp. 227-264.
- NAVARRO GONZÁLEZ, Alberto (1957): "El ingenioso Don Quijote, caballero andante cristiano y santo", en *Anales Cervantinos*, VI, pp. 49-45.
- ORTÉS, Federico (2002): *El triunfo de Don Quijote: Cervantes y la Compañía de Jesús, un mensaje cifrado*, Brenes (Sevilla), Muñoz Moya.
- (2005), "Cronicón quijotesco", en <<http://www.donquijoteliberado.com/cronicon-quijotesco.pdf>>.
- PARR, James A. (1988): *Don Quixote: An Anatomy of Subversive Discourse*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta.
- QUESNEL, Pierre (1755): *The Spiritual Quixote or, The Entertaining History of Don Ignatius Loyola, founder of the Order of the Jesuits. ... Containing also An Account of the Establishment, Government, and Surprising Progress of that powerful Order*, London, J. Bouquet.
- RAMÍREZ, Álvaro (2005): "«Don Quijote» and the Age of Simulacra", en *Hispania*, 88(1), pp. 82-90.
- RANG, Florens (1905): "Don Quijote, Politik und Seele", en *Preussische Jahrbücher*, CXX, pp. 387-423.
- REED, Cory A. (1994): "Chaotic Quijote: Complexity, Nonlinearity, and Perspectivism", en *Hispania*, 77(4), pp. 738-749.
- RIBADENEYRA, Pedro de (1967): *Vida de Ignacio de Loyola*, Madrid, Espasa-Calpe.
- RILEY, E. C. (1992): *Cervantes's Theory of the Novel*, Newark, Juan de la Cuesta.
- RUEDA CONTRERAS, Pedro (1959): *Los valores religioso-filosóficos de El Quijote*, Valladolid, Miraflores.
- RUSSELL, P. E. (1969): "«Don Quixote» as a Funny Book", en *The Modern Language Review*, 64(2), pp. 312-326.

SUÁREZ, Manuel F. (1947): *The Revelations of Don Quixote*, New York, Harbinger House.

ULLMAN, Pierre L. (1981): "Romanticism and Irony in Don Quixote: A Continuing Controversy", en *Papers on Language and Literature: A Journal for Scholars and Critics of Language and Literature*, 17(3), pp. 320-333.

UNAMUNO, Miguel de (1912): *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Renacimiento.

— (1964): *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Espasa-Calpe.

VOLTAIRE (1829): *Oeuvres de Voltaire*, ed. M. Beuchot, Tomo XXX, Paris, Lefèvre.

ZIOLOWSKI, Eric Josef (1991): *The Sanctification of Don Quixote: from Hidalgo to Priest*, University Park, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.