

La religiosidad popular en los ejercicios de San Ignacio*

Víctor Codina,
CESIP, Oruro, Bolivia,
Centro de Reflexión Teológica,
San Salvador.

1. Una hipótesis de trabajo

Una primera impresión ante el texto y la práctica de los *Ejercicios Espirituales* de S. Ignacio (EE) nos llevaría a la conclusión de que se dirigen prioritariamente a los sectores no populares de la sociedad y de la Iglesia, y que tanto su contenido como su estructura responden a una espiritualidad cultivada y casi elitista.

Esta impresión podría corroborarse con la Anotación 18 (EE. 18), donde se habla de acomodaciones de los EE. a personas rudas y sin letras, lo cual presupondría que los EE. requieren personas con ingenio y letras. Las mismas "Reglas para sentir con la Iglesia" (EE. 352-370), aunque evidentemente tratan de temas de religiosidad popular, tienen más bien una orientación apologética antierasmista y antiprotestante, más que directamente popular.¹

Sin embargo, cabe preguntarse si estos datos, por ciertos que sean, agotan el tema de la relación entre los EE. y "lo popular," y más concretamente entre los EE. y la religiosidad popular.

El hecho de que Ignacio, al redactar el núcleo básico de los EE. fuera un simple laico, sin especial preparación cultural o teológica, ya nos puede indicar que su trasfondo religioso no puede ser muy diverso del popular.

La afirmación de Jerónimo Nadal de que Ignacio era *populariter christianus*, un "cristiano popular," nos ofrece pistas para nuestro tema.²

La *Autobiografía* nos relata abundantes rasgos de la religiosidad popular de Ignacio: la confesión con su compañero de armas antes de la batalla de Pamplona, su devoción sencilla a San Pedro y sobre todo a Nuestra Señora, que le llevará a gastar parte del dinero cobrado del duque de Nájera en restaurar una imagen de María "que estaba mal concertada," el deseo de imitar las proezas de santidad de Francisco y

* Este artículo fue publicado en portugués en *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Brasil.

Domingo, la peregrinación a Jerusalén como objetivo primario de su nueva vida, la vigilia en Aránzazu y la vela de armas en Montserrat, su vestido de peregrino con el bordón y la calabacita, su devoción en Tierra Santa y sus deseos de ver las huellas de la ascensión en el monte Olivete, su propósito de permanecer para siempre en los Santos Lugares... Todos estos rasgos y otros que pudieran añadirse, son signos inequívocos de la religiosidad popular de la época, que, como han notado los historiadores ignacianos, tienen connotaciones franciscanas.³

Por otra parte, la misma praxis de Ignacio de dar los EE. a gente sencilla, sobre todo en Alcalá y Salamanca, ¿no indica que existe una cierta connaturalidad entre el estilo de los EE. y la religiosidad popular?⁴

Entendemos por religiosidad popular la religión del pueblo, sobre todo del pueblo pobre y sencillo, tal como la Iglesia universal la entiende en sus recientes documentos (*Evangelii nuntiandi* 48; *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* 98) y la Iglesia latinoamericana ha plasmado en Medellín (6, Pastoral popular) y Puebla (444-469).⁵

Nuestra hipótesis de trabajo es que en los EE. deberá reflejarse, de algún modo, la religiosidad popular de Ignacio y de su tiempo. Para verificarlo examinaremos las posibles conexiones entre los EE. y la religiosidad popular a partir del mismo texto autógrafo de los EE.⁶

2. Elementos de religiosidad popular presentes en los Ejercicios

Podemos agrupar los elementos de la religiosidad popular presentes en los EE. en tres grandes capítulos: elementos doctrinales, elementos metodológicos y elementos ambientales.

2.1. Elementos doctrinales

La teología subyacente a las exposiciones doctrinales de los EE. es prevalentemente popular. Corresponde a la fe del pueblo sencillo, sin sutilezas de erudición teológica académica. Refleja simplemente la piedad popular de Ignacio.

La *crístología* de los EE. es, según Hugo Rahner, escotista.⁷ Sin embargo, sin negar esta tesis, sino radicalizándola aún, más, podemos afirmar que la *crístología* básica y fundamental de los EE. es la típica franciscana, profundamente arraigada en el pueblo y concretamente en el ambiente religioso de Guipuzcoa y Castilla que vivió Ignacio en su familia, juventud y mocedades. Esto aparece sobre todo en la meditación del nacimiento:

El primer preámbulo es la historia: y será aquí, cómo desde Nazaret salieron Nuestra Señora grávida quasi de nueve meses, como se puede meditar píamente, asentada en una asna, y Joseph y una ancila, llevando un buey para ir a Bethlém, a pagar el tributo que César echó en todas aquellas tierras (EE.111; véase también EE.114).

Se puede decir que todos los misterios de la vida de Cristo están profundamente marcados por un acercamiento a la humanidad de Jesús, al Jesús de la historia, al Jesús histórico en formulación moderna. Este redescubrimiento de la humanidad de Jesús es típico de la religiosidad medieval, como reacción a una cristología oficial, un tanto hierática y desencarnada, ortodoxa pero alejada del pueblo.⁸ Este franciscanismo popular fue el que impulsó a Ignacio a imitar a San Francisco, a visitar Tierra Santa y a querer quedarse allá.

Esta humanidad de Jesús nunca es vista desde una mentalidad racionalista o moderna. Está siempre unida a la divinidad, aunque ésta se esconda en la pasión (EE.196). Por esto Jesús es el "Eterno Señor de todas las cosas" (EE. 98), "Cristo Nuestro Señor" ("EE. 91,95,135..."), "El Criador y Señor" (EE. 15,16...)⁹

Franciscano y popular es el coloquio de los pecados ante Cristo crucificado (EE. 53), lleno de realismo y dramatismo imaginativo. Popular es también la contemplación de Cristo resucitado a Nuestra Señora (EE. 218,219) defendida por Ignacio a pesar del silencio de los evangelios (EE. 299). También es popular la aparición de Jesús resucitado a José de Arimatea "como píamente se medita y se lee en la vida de los santos" (EE. 310).

La *escatología*, que juega un fuerte papel en toda la dinámica de los EE., es también popular.¹⁰ La visión del infierno, tan llena de realismo, reproduce sin duda la predicación tradicional de aquel tiempo (EE. 65-70). También corresponde a la visión popular la situación de "cada uno que por un pecado mortal es ido al infierno" (EE. 52). El papel de la muerte y del juicio para decidir en una elección importante en la vida (EE. 186-187; 340-341) también corresponde al imaginario religioso popular, y seguramente tiene presente la práctica testamentaria de la época: en la hora de la muerte se reconocen errores y fallos, se pide perdón a la familia, se enderezan entuertos. La insistencia en el temor de Dios (EE. 65), no sólo en el temor filial, sino incluso el servil (EE. 370), también refleja un sentimiento religioso profundamente arraigado en el pueblo, muy alejado de las discusiones eruditas sobre "el puro amor de Dios"...

La *antropología* teológica de los EE. es también popular, con claros influjos platónicos, que siempre han sido más populares que las disquisiciones aristotélicas sobre materia y forma:¹¹

Considerar mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible y todo el compuesto en este valle, como desterrado entre brutos animales (EE. 47).

También es popular y elemental la moral teológica, fuertemente anclada en la antropología: el examen (EE. 32-42), el modo de orar sobre los mandamientos (EE. 238-243), pecados mortales (EE. 244), potencias del alma (EE. 246) y cinco sentidos

corporales (EE. 247-248). Corresponden a la religiosidad elemental del pueblo y a la catequesis medieval. Ninguna sutileza sobre los dones del Espíritu ni sobre las bienaventuranzas. Estos exámenes y modos de orar, recomendados para los rudos y de poca capacidad (EE. 18), no se limitan a ellos, sino que deben ser enseñados a todos los ejercitantes.

Finalmente la *angelología* de todos los EE. es sumamente popular.¹² Todos los EE. están atravesados por la lucha entre ángeles y demonios, entre buenos y malos espíritus que se disputan el campo del ejercitante (EE. 32 y sobre todo las reglas para discernir espíritus EE. 313-327 y 328-336).

Desde el pecado de los ángeles (EE. 50) la humanidad se ve sometida a una lucha que hallará en la meditación de las dos banderas su expresión simbólica privilegiada de Babilonia y Jerusalén (EE. 136-148). El "enemigo" nos somete continuamente a sus astucias, nos tienta, nos lanza redes y cadenas, se transfigura *sub angelo lucis* (EE. 10, 12, 32, 314, 315, 318, 320, 325, 326, 327, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 345, 349, 350). Frente a él, Dios y sus ángeles nos atraen continuamente y mueven suavemente el alma hacia el bien (EE. 314, 315, 316, 329, 331, 333, 335, 336) y nos soportan, guardan y ruegan por nosotros (EE. 60).

Esta visión dramática de ángeles y demonios, que la iconografía del románico y del gótico plasmó maravillosamente, es eminentemente popular, alejada no ya de los problemas modernos de la psicología profunda y de la exégesis crítica, sino incluso de las elucubraciones escolásticas de la época, de las que sólo se hallan algunos vestigios, seguramente fruto de los estudios posteriores de Ignacio en París (por ejemplo en EE. 330, 331).

Estos elementos doctrinales, a los que se podrían añadir algunos otros de menor importancia (el campo damasceno en el que fue creado Adán (EE. 51), el ejemplo de Joaquín y Ana al repartir sus bienes (EE. 344...), reflejan todo el mundo de la religiosidad popular que vivió Ignacio y que constituye el marco teológico en el cual se desarrollan los EE. El que las intuiciones espirituales y místicas de Ignacio desborden este marco y tengan una validez que va más allá de su conceptualización teológica no debe hacernos olvidar este sustrato básico de la religiosidad popular que impregna toda su exposición doctrinal.

Esclarecer y fundamentar históricamente cada una de estas afirmaciones desborda los límites de estas páginas, que se limitan a constatar el hecho y a descubrir las implicaciones teológicas y pastorales del mismo.

2.2. Elementos metodológicos

Llamamos elementos metodológicos a las formas de exponer la doctrina y los temas espirituales, el modo y orden (EE. 2). Estas formas expresan muchas veces, más que los mismos contenidos doctrinales, su carácter popular.

La religiosidad popular se caracteriza, entre otras cosas, por una serie de notas

formales, entre las que destacamos las siguientes:¹³ es una religiosidad muy ligada a los sentidos, a lo imaginativo y a todo el mundo somático y cósmico; su estilo es acentuadamente simbólico, procede por ejemplos, comparaciones y tipologías; sus expresiones devocionales se caracterizan por la exuberancia de los sentimientos que estallan en manifestaciones de júbilo o de dolor, y se nutre de devociones afectivas; y gusta de lo iterativo, del ritmo litánico y repetitivo. Veamos cómo estos elementos metodológicos son incorporados en los EE. ignacianos.

2.2.1. Religiosidad sensorial y cósmica

Son tantos los elementos sensoriales y cósmicos en los EE. que la simple enumeración de sus diferentes tipos nos muestra su significación: la importancia que se da a la oración vocal (EE. 1,2...); la especificación de las diversas posturas corporales: de rodillas, de pie, paseando, supino rostro arriba, la reverencia debida (EE. 2,75,76,252); la mención explícita de la penitencia externa (EE. 82-85); la atención a los "temporales buenos o adversos:" oscuridad, claridad, frío, calor... (EE. 130...) la composición viendo el lugar, que varía según sea una contemplación visible o invisible (EE.47) y que Ignacio va especificando en cada caso (EE. 103, 112, 138, 140, 143, 151, 192, 202, 220, 232, cfr. 53); la aplicación de sentidos (EE. 65-70, 121-125); la estructuración tripartita de la contemplación: ver las personas, escuchar las palabras que dicen, mirar lo que hacen (EE. 106-108; 114-116; 194); la importancia dada al ordenarse en el comer (EE. 210-217).

Todos estos elementos sensoriales y cósmicos son introducidos en el texto, de forma que no hay página de los EE. que no esté impregnada de esta religiosidad que busca ver, sentir, gustar, tocar. La misma experiencia espiritual de los EE. es formulada en términos sensoriales: "el sentir y gustar de las cosas internamente" (EE. 2).

2.2.2. Estilo simbólico y tipológico

Resulta sorprendente en una lectura atenta de los EE. la cantidad enorme de comparaciones y ejemplos que se proponen tanto al que los da como al ejercitante. Enumeremos algunos de ellos: tanto el que da los EE. como el que los recibe deben estar indiferentes como el fiel de la balanza, "como un peso" (EE. 15,179); el coloquio debe hacerse como un amigo habla a otro, o como un siervo a su señor (EE. 53); en la meditación de los pecados propios se habla de disminuirse por ejemplo, comparándose con todos los hombres, con los ángeles y santos, con Dios, mirándose como llaga y postema (EE. 58), comparando los atributos de Dios con los propios (EE. 59); en la segunda adición de la primera semana, el ejercitante se ha de poner ejemplos como el caballero avergonzado ante el rey o como los encarcelados ante el juez (EE. 74); el llamamiento del rey temporal es un ejemplo que ayuda a contemplar el rey eterno (EE. 91-97); Cristo nos da ejemplo tanto para el estado de custodia de los mandamientos como para el de perfección evangélica (EE. 135); el resucitado consuela, como unos amigos consuelan a otros (EE. 224); todos los bienes descienden de arriba así como del sol descienden los rayos, de la fuente las

aguas (EE.237); el enemigo actúa como mujer (EE. 325), como vano enamorado (EE. 326), como un caudillo (EE. 327); el ángel bueno, en los que proceden de bien en mejor, toca al alma suavemente como gota de agua en una esponja, mientras que el ángel malo toca con sonido como cuando la gota de agua cae sobre la piedra (EE. 335); el escrupuloso cree ser pecado lo que no es, como acaece cuando uno pisa accidentalmente una cruz de paja y cree que ha pecado (EE. 346).

Añadamos a esta enumeración de ejemplos la preocupación ignaciana por tipificar situaciones y problemas. El caso más clásico lo constituyen las meditaciones de las dos banderas (EE. 136), la de tres binarios (EE. 150) y las tres maneras de humildad (EE. 164). Las alusiones a los santos y a sus vidas, como tipos de vida cristiana ejemplar (EE. 100), refuerzan esta tendencia ejemplificadora de Ignacio.

Pero hay otros ejemplos de este deseo de Ignacio de concretar temas: el examen particular y cotidiano con sus adiciones: poner la mano en el pecho ante cada caída, doliéndose de ello, y el anotar las faltas cometidas en unas líneas previamente establecidas (EE. 24-31); el examen de conciencia centrado en pensamiento, palabra y obra (EE. 33-42); el mirar la casa donde he vivido, la conversación que he tenido con otros, el oficio ejercitado, para recordar los pecados personales (EE. 56); el primer modo de orar sobre los mandamientos, los siete pecados capitales, las tres potencias del alma, los cinco sentidos corporales (EE. 238-247).

Este deseo de concreción y plasticidad llega a extremos notables, como en el de la meditación de la encarnación donde nos presenta un tríptico que parece un auténtico retablo gótico: las tres personas divinas que miran la redondez de la tierra, los hombres que descienden al infierno, y el ángel S. Gabriel que es enviado a Nuestra Señora (EE. 102).

2.2.3. Exuberancia afectiva

En los EE. existe un notable clima afectivo que contrasta con las acusaciones de racionalismo e intelectualismo que se han lanzado contra el método ignaciano: lágrimas de dolor por los pecados, de gozo, de compasión por el Cristo doloroso o de exultación pascual (EE. 55, 87, 89, 195, 221, 316); "esclamación admirativa con crecimiento afecto" ante el hecho asombroso de que Dios y sus creaturas me hayan dejado con vida después del pecado (EE. 60); se recomiendan oraciones tradicionales (*Pater, Ave, Credo*) pero también otras populares llenas de devoción y afecto, como el *Anima Christi* (EE. 147, 63, 253, 258) y la *Salve Regina* (EE. 253-258); el mismo uso de penitencias externas (EE. 82-87) supone un clima de entusiasmo religioso y de afecto poco común en la vida ordinaria.

¿Quién no recuerda, al leer los textos ignacianos, el fervor medieval de las procesiones de penitentes y de flagelantes, o las peregrinaciones y romerías a santuarios de santos o de Nuestra Señora, la devoción a las devotas imágenes de la Piedad o el canto solemne de las secuencias litúrgicas?

2.2.4. Repetición y ritmo

Dentro de la metodología popular llama la atención la importancia que Ignacio da las repeticiones (EE. 62, 99, 118, 120, 132, 148...) y resúmenes (EE. 64) para interiorizar más los sentimientos y profundizar en ellos.

El método de oración por anhélitos o por compás (EE. 258) incita a rezar al ritmo de la respiración. Es conocida en la espiritualidad tradicional el impacto popular de estas repeticiones acompañadas, que está en la base no sólo de la oración hesicasta, sino de la más popular de jaculatorias y letanías.¹⁴ La misma oración del *Anima Christi*, a la que tan aficionado es Ignacio, es en el fondo una letanía cristocéntrica.

Resumiendo todo lo visto podemos concluir que el modo de exponer los diferentes temas de los EE. asume elementos típicos de la religiosidad popular, no sólo de la época de Ignacio, sino de todos los tiempos. Una comparación con otros tratados de oración de la época nos confirmaría que el estilo de los EE. es mucho más popular, sencillo y sensorial que, por ejemplo, el de la mística flamenca y renana, mucho más especulativo y metafísico.

2.3. Elementos ambientales

A lo largo de los EE. van apareciendo, como de paso, alusiones a prácticas religiosas populares: alusión a la tendencia a hacer votos y promesas (EE. 14 cf. 15); referencia a bulas de cruzadas e indulgencias (EE.42); citas de oraciones populares, sobre todo, como ya hemos visto el *Anima Christi* y la *Salve Regina*; mención de la penitencia externa "trayendo cilicios o sogas o barras de hierro sobre las carnes, flagelándose o llagándose" (EE. 85); recomendación de libros como la *Imitación de Cristo* y las vidas de santos (EE. 100); referencia a las siete palabras de Cristo en la cruz (EE. 297) que sin duda alude a los sermones del tiempo de pasión.

Pero sin duda alguna, las "Reglas para sentir con la Iglesia" (EE. 352-370) constituyen el documento más rico en alusiones a la religiosidad popular. Evidentemente la perspectiva es antierasmista y antiprottestante, como hemos indicado al comienzo, pero refleja una gran simpatía, para con estas expresiones de la religiosidad popular que fueron practicadas en parte por el mismo Ignacio. No nos detendremos en los elementos que podríamos llamar oficiales de piedad (sacramentos, horas canónicas, estado religioso), sino en los más populares: cantos y largas oraciones (EE. 355); reliquias de santos, estaciones, peregrinaciones, indulgencias, perdonanzas, cruzadas, candelas encendidas (EE. 358); ayunos, penitencias internas y externas, abstinencias (EE. 359); ornamentos, edificios, imágenes (EE. 360); comparaciones entre santos, que sin duda nacían del fervor de sus devotos cofrades, pero que degeneraban en disputas (EE. 364).

Finalmente, como luego veremos, se habla explícitamente de "la gente menuda" (EE. 362), del "pueblo menudo" (EE. 367) del "pueblo" (EE. 368).

Hay, pues, una constante referencia a la religiosidad popular del tiempo, verdadero marco teológico y espiritual en el cual se encuadran los EE. El paisaje religioso y

espiritual que está en el fondo de los EE. es el de la religiosidad popular. Esto parece innegable, cualquiera que sean sus causas e intenciones o las interpretaciones que podamos dar del hecho.

3.3. Postura ignaciana frente a la religiosidad popular

¿Cómo actúa Ignacio frente a esta religiosidad popular ambiental? ¿La asume sin añadiduras? ¿La defiende?

Podríamos afirmar que la postura ignaciana es muy matizada y, como todas las suyas, muy ponderada. Asume religiosidad popular, incluso la alaba ("alabar candelas encendidas"), pero al mismo tiempo la purifica, la profundiza, la orienta, de algún modo la transforma. No cae en el sentimentalismo ni cede a la verborrea, sino que se mantiene siempre en una gran sobriedad (EE.2).

La piedad medieval hacia la humanidad de Jesús es asumida, pero con una orientación que trasciende la *Devotio moderna* y se encamina hacia el seguimiento. La meditación del reino tipifica este modo de proceder.

Las meditaciones de la vida de Cristo se enriquecen con las presentaciones bíblicas de los "misterios de la vida de Cristo Nuestro Señor (EE. 261-312) con abundantes citas textuales del evangelio.

La oración vocal y los mismos exámenes de conciencia conducen a una verdadera interiorización, purificación e integración espiritual. La imaginación y los sentidos en meditaciones como la aplicación de sentidos conducen a una profundización incluso mística de los sentidos espirituales, hasta llegar a oler y gustar "la infinita suavidad y dulzura de la divinidad" (EE. 124). Los elementos populares de la psicología y antropología religiosas y de la angelología tradicional se articulan para iniciar en una verdadera discreción de espíritus y en una elección realmente evangélica. También los datos de la escatología popular son asumidos en orden a una conversión auténtica y a una iniciación en el discernimiento espiritual.

Las dimensiones somáticas y cósmicas, todas las mediaciones creaturales son finamente reguladas en adiciones y anotaciones al servicio de la oración y de la elección. Un caso típico es el de la penitencia externa aflictiva. Esta praxis de origen claramente medieval (la penitencia de la Iglesia primitiva y de la monástica primera es más bien de abstención), conducía a ambiguos entusiasmos, a unos fervores casi masoquistas y en todo caso necesitados de discernimiento. Ignacio en su célebre adición 10 profundiza esta praxis, insistiendo en sus motivaciones espirituales, moderando sus excesos, interiorizando sus efectos (EE. 82-87).

Todo el rico mundo de la sensibilidad, de los afectos, emociones y sentimientos, es asumido, orientado, interiorizado, purificado. Ignacio sabe que el hombre se mueve por el corazón y el sentimiento. Lo que hace es ordenarlo, no destruirlo.

Las meditaciones y contemplaciones buscan un compromiso (vg. EE. 53), un reflejar para sacar provecho (vg. EE. 107, 108...). Toda la forma y estructura (EE. 1,4,12,72,73,90..), que podría parecer casi un rígido ritual, se acomoda y adapta a cada persona y caso (EE. 2,4,8,9,10,17..).

Por todo ello las "Reglas para sentir con la Iglesia" son mucho más que una defensa coyuntural de la religiosidad popular en unos momentos en que el protestantismo naciente la atacaba. Son una defensa intrínseca de los valores de la religiosidad popular, con la convicción de que en ella se contiene el *sensus fidelium*, el sentido de la fe del pueblo de Dios. También le preocupa no escandalizar ni turbar la fe sencilla del "pueblo menudo." Ello responde a una convicción evangélica: a ellos han sido revelados los misterios del reino (Mt. 11,25) y ¡ay de quien les escandalice! (Mt. 18,1-6). En el fondo hay un sentido de fe profundo de que Cristo y la Iglesia, su esposa, están unidos por el mismo Espíritu (EE. 365).

En Ignacio hay sensibilidad para lo popular no sólo porque corresponde a su propia religiosidad de cristiano popular, sino quizás por una profunda intuición de que el mundo popular ha mantenido, más que otros sectores, un sentido antropológico integral, una fe encarnada en las mediaciones creaturales y un profundo sentido de Dios. El mundo que se estructura a partir del siglo XVI y al cual pertenece por origen el protestantismo, es mucho más racionalista e individualista y mucho menos sensible a las mediaciones (Y a algunos mediadores...). De ahí brota una cierta dificultad del mundo moderno y secular para entrar dentro de la cosmovisión de los EE. de Ignacio.

Podemos acabar esta reflexión con un texto de Pablo VI en *Evangelii muntiandi* sobre la piedad popular:

Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un sentido hondo de los atributos divinos: la paternidad de Dios, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en que no poseen esta religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción. Teniendo en cuenta esos aspectos, la llamamos gustosamente "piedad popular," es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad (EN 48).

4. Conclusiones e interrogantes

Después de este rápido recorrido por todo el texto de los EE. para descubrir los diversos elementos de la religiosidad popular presentes en él, ¿qué conclusiones podemos sacar?

Parece evidente que la religiosidad popular invade continuamente el itinerario de los EE., tanto en sus aspectos doctrinales como metodológicos y ambientales. ¿Lo hizo Ignacio conscientemente o más bien reflejó su propio mundo religioso? Nos inclinamos a esto último. Ignacio era un hombre medieval, que vivía intensamente la religión del pueblo, como consta a través de su *Autobiografía* y de los modernos estudios históricos ignacianos (Leturia, Wolter, H. Rahner, Dalmases, Villoslada, Dumeige, Tellechea...). Los textos menos populares de los EE. son los que corresponden a épocas posteriores y reflejan preocupaciones diferentes y un estilo

más académico y conceptual: principio y fundamento, reglas para la elección, contemplación para alcanzar amor, reglas para sentir con la Iglesia.

Pero como hemos intentado demostrar, este trasfondo popular es orientado hábilmente por Ignacio para sus fines específicos: quitar las aficiones desordenadas, buscar la voluntad de Dios, elegir lo que más conduce al seguimiento del rey eternal. Para esto realiza un trabajo de profundización, interiorización, purificación e integración, que puede servir de modelo para todos cuantos desean asumir, angelizar y purificar la religiosidad popular en nuestros días.

Añadamos a esto la preocupación de Ignacio por respetar el "pueblo menudo," no escandalizarlo, no turbarlo.

La conclusión de todo ello es que los EE. no constituyen un prototipo de espiritualidad culta, académica y erudita, sino más bien un modelo de espiritualidad fuertemente anclada en lo popular. Este es el material básico sobre el que Ignacio estructurará su propia metodología espiritual.

De aquí surgen algunos interrogantes teóricos y prácticos. ¿No habrá habido, en el correr de los siglos, un deslizamiento lento, pero cierto de este trasfondo popular de los EE. hacia una orientación más aristocrática y elitista de los EE., tanto en su concepción como en su praxis pastoral? ¿No habrá sido este cambio paralelo al que ha sucedido el irse propiciando con el tiempo una concepción cada vez menos afectiva y mística de los EE. y cada vez más voluntarista y racionalista? ¿No habrá sido ahogada esta vivencia más sencilla y popular de los EE. por una exégesis del texto desde categorías más modernas, técnicas y críticas?

Estas cuestiones tienen consecuencias prácticas. ¿No habremos abandonado con demasiada facilidad los EE. a los sectores populares, por creerlos incapaces de ellos, limitándonos a sectores más cultivados y elevados, espiritual, teológica y, a menudo, económicamente? ¿Muchas "adaptaciones" de los EE. a sectores populares no olvidan que, en su origen, lo popular ya está presente en los EE.? ¿No se debería, tal vez, partir hoy de la religiosidad popular de los sectores populares, para desde esta base iniciar el itinerario ignaciano espiritual?

Evidentemente el mismo Ignacio supone, como hemos visto al comienzo, que un mínimo de capacidad humana y de formación cristiana es requerida para entrar en EE. (EE. 18), pero ¿no hay una mayor sintonía con los EE. en muchos sectores populares que en sectores del mundo más "moderno," culto y acomodado, pero que ha perdido muchas dimensiones humanas y evangélicas, todavía presentes en sectores populares? No será la falta de cultura, sino la falta de *subjecto* lo que limita el uso de los EE.

La religiosidad popular, en último término, forma parte del *sensus fidelium* del pueblo de Dios (LG. 12) y posee un innegable "potencial evangelizador" (Puebla 1147). Tenerlo presente y aprovecharlo, forma parte de la sabiduría evangélica. Y las experiencias ya existentes de una praxis de los EE. en sectores populares en América Latina indica que el camino está ya abierto.

Concluamos con una reflexión coyuntural. Se ha notado que existe una con-

naturalidad entre los grandes temas e inspiración de la teología de la liberación y los de los EE.: partir de la realidad y en concreto de la realidad del pecado, la exigencia de conversión, el tema del reino, el seguimiento, la necesidad de optar, la contemplación en la acción, la importancia del Jesús histórico, la acentuación de la pobreza, etc. Ahora podemos añadir que en estos temas se puede incluir otro: la preocupación por la religión del pueblo pobre y sencillo.

NOTAS

1. Remitimos a los siguientes estudios de M. de Franca Miranda, "Sentir com a Igreja," *Perspectiva teológica*, 1986, 18, 315-342; F. Segura, "Las reglas ignacianas para sentir con la Iglesia," *Manresa*, 1986, 58, 199-208; y a la obra conjunta "Sentire cum Ecclesia," CIS, Roma, 1986, donde se hallará ulterior bibliografía.
2. "Nadal define la ejecutoria religiosa de Iñigo con una expresión de gran modernidad: *populariter christianus*. Hoy, tras unos ramalazos puritanos y de gabinete contra la religiosidad popular, comenzamos a descubrir valores ocultos bajo la hojarasca, sentido hondo debajo de la exterioridad," J.I. Tellechea, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Madrid, 1986, 90.
3. P. de Leturia, *El gentilhombre Iñigo López de Loyola*, Barcelona, 1949²; H. Rahner, *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Santander, 1955; C. de Dalmases, *El padre maestro Ignacio de Loyola*, Madrid, 1980; J.I. Tellechea, "También data de entonces el asentamiento de indudables vetas franciscanas en el espíritu de Iñigo," *o.c.*, 55.
4. I. Iparraquirre, *Práctica de los Ejercicios de S. Ignacio de Loyola en vida de su autor*, Vol. I, Roma, 1943.
5. La bibliografía sobre este tema es inmensa. Citemos tan sólo algunas obras significativas: Equipo SELADOC, *Religiosidad popular*, Salamanca, 1976; J.M.R. Tillard, *Foi populaire, foi savante*, París, 1976; S. Galilea, *Catolicismo popular*, Sao Paulo, 1979; D. Irrarázaval, "Medellín y Puebla: religiosidad popular," *Páginas*, 1979, 4, 19-49; H. E. Groenen, "Povo, religiao do povo e papel da Igreja," *REB.*, 1979, 39, 435-465; V. Codina, "La religiosidad popular a debate," *Actualidad bibliográfica*, 1977, 28, 321-332; "La religiosidad popular," *Cocilium*, 1986, 206; L. Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, 1985.
6. Este trabajo complementa mis otros estudios anteriores: "Claves para una hermenéutica de los Ejercicios," *Manresa*, 1976, 48, 51-72; "Estructura iniciática de los Ejercicios," *Manresa*, 1977, 49, 291-307. Esto nos permite dar por supuestos algunos temas allí ya tratados (vg. la clave medieval y pretridentina de Ignacio, las dimensiones simbólicas de la iniciación, etc.).
7. H. Rahner, "Die Christologie der Exersitien," en *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg, 1964, 251-311.
8. J. Leclercq; F. Vandenbroucke; L. Bouyer, *La spiritualité du Moyen Age*, París, 1961, 345-381. L. Boff, *S. Francisco de Asís, ternura y vigor*, Santander, 1985.
9. M. Giuliani, "Die Notre Créateur et Rédempteur," *Christus*, 1959, 6, 329-344. Cfr. también "Claves para una hermenéutica de los Ejercicios," *l.c.* 62-64.
10. J. B. Libanio y M. C. Bingemer, *Escatología cristiana*, Buenos Aires, 1985.
11. J. Comblin, *Tiempo de acción*, Lima, 1986; y *Antropología Cristiana*, Buenos Aires, 1985.
12. J. Martín Velasco; J. R. Busto; X. Pikaza, *Angeles y demonios*, Madrid, 1984.
13. L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, 1975; V. Codina, "Una teología más simbólica y popular," *Revista Latinoamericana de Teología*, 1986, 8, 159-179.
14. Recordemos la importancia de las jaculatorias en el monacato primitivo y la tradición oriental de la oración de Jesús recogida en el *Relato de un peregrino ruso*. Véanse los estudios clásicos de I. Hausherr, *Noms du Christ et voix d'oraison*, Roma, 1960, y *Hésychasme et prière*, Roma, 1966, especialmente las páginas 134-153.