

# Los lenguajes de la mística popular

## Un acercamiento desde el catolicismo popular latinoamericano<sup>1</sup>

por Jorge R. Seibold S.I.  
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

Los lenguajes, en la experiencia humana, son un ámbito de mediación por el cual el ser humano expresa a otros lo que siente, vive y piensa y por otro lado recibe y acoge lo que el medio le comunica en una multiplicidad de formas y contenidos.

Hay dos tipos fundamentales de lenguajes, con sus respectivas reglas sintácticas, morfológicas y semánticas<sup>2</sup>. Uno es el *lenguaje verbal* que puede vertebrarse en su forma *oral* y *escrita*. La comunicación *oral* puede utilizar un lenguaje desarticulado como lo sería la expresión de un silbido, un llanto o una risa, pero también puede expresarse a través de un lenguaje articulado en fonemas, que dan lugar a sílabas, palabras y frases en las que se entreteje un discurso o una canción. La comunicación *escrita*, por su parte, se desenvuelve en una variedad grande de conformaciones que van desde la primitiva escritura ideográfica y jeroglífica hasta las más modernas silábicas y alfabéticas. Y a este nivel no solo se dan los lenguajes *ordinarios* que se forman y se utilizan en la vida cotidiana, sino también los lenguajes *científicos*, con los que se tratan problemas relativos a la ciencia y en general al saber. El lenguaje *verbal*, en cualquiera de sus formas, puede tener una función informativa, argumentativa, expresiva o comunicativa. No es intemporal sino que recibe la impronta de la cultura en la cual se forja y actúa.

Otro tipo de lenguaje no menos importante es el *no verbal*, que el individuo utiliza muy especialmente a través de sus sentidos, sus sentimientos y en general por medio de su corporalidad. Este lenguaje no verbal también está embebido en la cultura que le da vida y sustento, y no puede ser comprendido sin recurso a ella. Tiene también diversas funciones entre las cuales sobresale su capacidad de comunicar actitudes

<sup>1</sup> Esta exposición fue presentada por el autor en una panel compartido con otros tres expositores y titulado *Lenguajes sobre Dios en el mundo actual*, que tuvo lugar en la *Jornada del Claustro de Profesores de la Facultad de Teología de la UCA* (Villa Devoto-Buenos Aires) el martes 7 de junio de 2005.

<sup>2</sup> Cfr. Miquel Rodrigo Alsina, *Comunicación intercultural*, Anthropos Editorial, Barcelona, 1999, pp.93-161.

y emociones, como cuando uno cierra los puños para expresar la cólera, la de complementar la comunicación verbal, como cuando uno acompaña con un ademán de la mano la expresión de una palabra, y la de ser supletoria del lenguaje verbal, como se da en el caso de los sordomudos. Entre los sistemas de comunicación *no verbal* sobresalen el lenguaje corporal y el lenguaje icónico y simbólico, donde se acuñan significados que traspasan el ámbito inmediato de la percepción.

La experiencia mística, por ser una experiencia humana, recurre necesariamente a este doble lenguaje, verbal y no verbal, en sus variadas y múltiples formas<sup>3</sup>. Esta encarnación de la experiencia mística en este doble lenguaje ya la sitúa en un contexto cultural, que le da su propia fisonomía y peculiaridad.

Nosotros, en este aporte, no hablaremos del lenguaje de la experiencia mística en general y sus vinculaciones con los diferentes lenguajes y contextos culturales, sino solo del lenguaje de la experiencia mística tal como la vivencian nuestros pueblos de América Latina dentro del ámbito de lo que suele llamarse desde Puebla el *catolicismo popular*<sup>4</sup>.

Lo haremos en tres apartados. En el primero esbozaremos las características principales del catolicismo popular latinoamericano y de su experiencia religiosa inculturada. En el segundo especificaremos algunos de los signos más evidentes de su experiencia mística en sus lenguajes verbales y no verbales. Y en el tercero, finalmente, intentaremos hacer una pequeña evaluación de los aportes y límites que este lenguaje de la mística popular ofrece a la problemática actual de los lenguajes sobre Dios.

### 1. Principales características religiosas del catolicismo popular latinoamericano.

Sin pretender aquí presentar de un modo acabado la totalidad de las notas que caracterizan al catolicismo popular latinoamericano en su vasta y diversa geografía religiosa-cultural, nos basta proporcionar algunas características que le dan su fisonomía propia<sup>5</sup>.

En general, podría decirse que el catolicismo popular latinoamericano es uno de los fenómenos religiosos más ricos y complejos de

<sup>3</sup> Cfr. nuestro trabajo, "Experiencia simbólica, experiencia religiosa y experiencia mística. Nuevos ámbitos para un encuentro personal con un Dios personal.", *Stromata*, 58 (2002), pp.263-296.

<sup>4</sup> Cfr. nuestro trabajo: "Religión y magia en la religiosidad popular latinoamericana" en J. Gómez Caffarena (comp.), *Religión* (vol. 3 de *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*), Trotta, Madrid, 1993, pp.79-91.

<sup>5</sup> Cfr. nuestro trabajo: "La mística popular como conjunción de fe y razón en América Latina", *Stromata*, 60 (2004), p.218 y ss.

nuestro tiempo, que proviene del mestizaje de tres grandes tradiciones que le dieron origen: la indígena, la africana y la católica aportada por los conquistadores hispano-lusitanos. A lo largo de estos cinco siglos América Latina recibió las influencias de su propio desarrollo socio-político y cultural junto con nuevos aportes de diversas corrientes migratorias que han influido en sus creencias y en la conformación de diversas culturas dentro de una matriz común, hasta tal punto que hoy se está intentando formular una *Carta cultural iberoamericana* que dé cuenta ante el concierto de todas las naciones del mundo de esa unidad en la diversidad que como aporte ofrece al mundo América Latina.

Pero viniendo más en particular a las notas que caracterizan al catolicismo popular latinoamericano podemos decir que en su religiosidad los fieles viven su relación con Dios de un modo personal, familiar, cercano. Esto implica un trato cordial y de tonalidades afectivas, donde el lenguaje verbal se ayuda de la presencia de lenguajes no verbales como son las imágenes, sacramentales, rituales y simbolismos, que actualizan la presencia de lo divino. Aunque la fe los impulsa y los mueve, estos fieles no poseen suficiente instrucción religiosa. Sólo en los últimos años está entrando en ellos el aprecio por la escucha y la lectura de la palabra de Dios. También aunque gustan de participar en fiestas y peregrinaciones religiosas a los grandes santuarios no suelen concurrir con la misma asiduidad y fervor a los actos litúrgicos que se realizan en las iglesias de su vecindad. En estos últimos tiempos se está dando una pastoral popular en América Latina que los convoca para reunirlos en comunidades más pequeñas, barriales o familiares, donde puedan orar en común, compartir la palabra, la eucaristía y las obras de solidaridad en bien de los más pobres y necesitados.

Muchos de estos cristianos de nuestra religiosidad popular, a pesar de su falta de instrucción y de inserción en las estructuras eclesiales, y de la conciencia que tienen de sus propios pecados y fragilidades, poseen, sin embargo, una profunda sabiduría, fruto del Espíritu en ellos, que les permite vincular todos los acontecimientos de su vida diaria con el misterio y la providencia de Dios. Actitud que los lleva a asumir con fortaleza los sufrimientos y desgracias que padecen en sus vidas o en las de sus familiares y conocidos, con quienes se sienten muy religados. En estas circunstancias la devoción a la cruz de Cristo tiene un lugar importante en sus vidas, como lo es también la devoción a la Virgen, que siempre estuvo tan cerca de su Hijo, tanto en sus gozos como en sus dolores.

Esta vida de fe y sabiduría abre un riquísimo ámbito de interioridad que se expresa en una vida de oración sencilla, vocal, contemplativa y sin mayores razonamientos. Para muchos de ellos la oración es como la respiración, que los acompaña todo el día, aún cuando duermen. En ella tratan familiarmente con Dios, la Virgen y los Santos de su devoción, donde no separan su vida de piedad de su vida cotidiana y de los

problemas que los preocupan tanto los de su entorno familiar, como también los más amplios del país o hasta los más universales de la justicia, la guerra y la paz, que aquejan a las naciones.

Esta vida de fe y sabiduría no los preserva de las crisis personales por las que pasan habitualmente todos los seres humanos. Ellos también las sufren como todos los mortales. A veces hasta se sienten abandonados por Dios, por no haberlos socorrido en el momento de la prueba. Conflictos que no pocas veces los llevan a enfrentarse y hasta enojarse con el mismo Dios, a quien por otro lado quieren y aman.

Tienen, finalmente, una gran sensibilidad por el mundo natural en el que están insertos. Aman la creación como una obra de Dios, a la que respetan y cuidan. Y también se sienten llamados a forjar con otros una sociedad humana más justa, inclusiva y participativa donde todos alcancen un lugar de reconocimiento y dignidad. Saben que solo así podrá edificarse sobre bases sólidas el Reino de Dios.

## 2. Signos de experiencia mística en el catolicismo popular latinoamericano.

La vida mística es una de las principales riquezas de la experiencia humana y muy especialmente de la experiencia cristiana en general y de ninguna manera está confinada a ser vivida como un singular privilegio por solo algunos de sus miembros<sup>6</sup>. Muy por el contrario tanto por las enseñanzas de su fundador, Jesucristo, como por la experiencia recogida en estos dos mil años de cristianismo puede decirse que la vida mística es una invitación abierta a todos y que en la historia de la Iglesia ha tenido múltiples formas de realización. Para no dar más que un ejemplo puede decirse que para los Padres de la Iglesia hasta los "ignorantes" según el mundo podían llegar a ser "teólogos" y "místicos", es decir, hombres y mujeres completamente embebidos en el Misterio Divino<sup>7</sup>.

Creo que esta verdad debe ser reivindicada para la piedad del catolicismo popular latinoamericano. Así como en Puebla un día fue reconocida la "religiosidad popular" como uno de los valores insoslayables de nuestros pueblos latinoamericanos, así llega el tiempo en que se reconozca esta otra gran verdad: la del carácter místico de nuestros pueblos. Daremos a continuación una apretada síntesis de dichos signos.

En *primer lugar* muchos fieles de nuestro catolicismo popular latinoamericano viven lo religioso como una *irrupción* de lo sagrado en el ámbito de sus vidas, como un acontecimiento que los conmueve en

<sup>6</sup> Cfr. J.Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 1999.

<sup>7</sup> Cfr. nuestro trabajo citado arriba en nota 3, p.195.

todas las fibras de su ser revelándoles en ese mismo acontecer su misterioso designio. Es la experiencia del indiecito Juan Diego en la colina del Tepeyac cuando recibió la visita de la Virgen de Guadalupe. Su vida desde ese momento ya no fue la misma que la de antes. De modo semejante muchos fieles, incluso hombres y mujeres de buena voluntad, y sin necesidad expresa de alguna "aparición", sienten en diversos momentos de su vida la "irrupción" de lo Divino que los marca definitivamente y los reorienta en su existencia. La iniciativa y la dirección del movimiento es siempre la misma, no del hombre hacia Dios, sino de Dios hacia el hombre. Este es el primer signo de la presencia de lo místico en la experiencia humana.

Un *segundo signo* está vinculado con la experiencia de la *inmersión* del hombre en lo sagrado. El fiel que siente la "irrupción" de lo Divino en su vida no queda como antes. Su nueva vinculación con lo sagrado cambia. Ya no es de alguien que se vincula con un "otro" externo a él, sino con Alguien "en quien está". La relación ahora es de "inclusión", de "inmersión", donde él no desaparece, pero donde ya no puede comprenderse si no es en referencia inclusiva a El. Es lo que Jesús decía en la última Cena: "Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí" (Jn.14,10)... "permanezcan en mí como yo permanezco en ustedes" (Jn.15,4). Todo aquél que vive con lo sagrado estas relaciones de "inclusión" ya está viviendo una gracia mística. Y esta gracia de *estar en Dios* para nuestros fieles de la religiosidad popular latinoamericana se extiende al modo de *estar en el mundo*. Nuestros fieles no viven este habitar en el mundo como algo meramente "secular", sino como algo "sagrado", en el cual ellos se hallan y se sienten inmersos. Eso no significa que ellos vivan en una concepción premoderna del cosmos, pues la mayoría de ellos comparten una visión copernicana, sino que ellos tienen otros ojos y otros sentidos para vivir su vinculación con la naturaleza. Cuando contemplan el cielo en una noche estrellada, cuando caminan a través de los bosques y las llanuras, cuando navegan sus caudalosos ríos o cuando ascienden a sus altas y empinadas montañas no pueden dejar de sentirse "sumergidos" en la grandeza y belleza divinas. Entonces tampoco se sienten fuera o frente a otro, sino inmersos en el misterio de estar en el mundo como en un medio divino. Esto también es místico.

Un *tercer signo* de vida mística lo da la presencia del *don*<sup>8</sup>. En el mundo de lo popular es muy común la experiencia del intercambio de dones con variados fines entre dos o más personas. Dar un don a otro sin

<sup>8</sup> Cfr. P.Gilbert, "El don" en V.Durán Casas, J.C.Scannone y E.Silva (compiladores): *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2003, pp.265-298.

esperar retribución y como signo de la pura gratuidad marca un tipo de relación especial que plenifica tanto al donante como al beneficiario del don. En la vida espiritual de los fieles del catolicismo popular latinoamericano se da algo semejante. El "trabajo solidario y sin retribución" ("minga") en bien de alguien necesitado o la "fiesta popular" en ese ámbito son ejemplos de tales dones gratuitos. En su vinculación religiosa con Dios los fieles sienten que no pueden producir ni la "irrupción" de lo divino, ni la "inmersión" en lo Sagrado por más "dones" que ofrezcan a la divinidad. Esta imposibilidad de alcanzar el don divino con el esfuerzo humano los prepara para abrirse a la experiencia de la gratuidad del don de Dios que es vivida y recibida por los fieles con agradecimiento y amor. Así sienten y experimentan que su misma vida y hasta su salvación es puro don gratuito de Dios. Y esto también es una gracia mística.

Un cuarto signo de vida mística está vinculado con la *centralidad de la vida y de las relaciones personales*. Aquí no se trata tanto de la vida en sentido biológico o económico, aspectos que preocupan a todos y más especialmente a los más pobres, como de la vida en su sentido más pleno como es la vida humana en cuanto tal y más específicamente la Vida eterna, que ellos ansían y beben religiosamente por sobreabundancia. Decía Jesús en la última Cena; "Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo" (Jn. 17,3). La Vida eterna, según Jesús, es eminentemente personal y está ligada así al conocimiento y comunión con el prójimo y con Dios. La vida mística que se despliega en el corazón de los fieles de la religiosidad popular es rica en relaciones interpersonales, tanto las que los fieles tejen entre sí, al compartir sus propias experiencias espirituales, como aquellas que se orientan hacia Dios y su trato personalizado con las divinas personas, con la Virgen y los Santos. Y esto es también místico. La vivieron los grandes místicos y también la viven los humildes de nuestro pueblo en la simplicidad de su corazón.

El quinto signo de la vida mística es justamente la gracia de la *presencia de Dios* que les hace a estos fieles vivir una vida continua de oración. Esta *presencia* de lo divino se traduce en ellos en una *experiencia sentida* que afecta a todos los niveles de su personalidad como son sus sentidos, su imaginación, sus afectos, sus pensamientos, sus decisiones, incluso hasta su misma vida inconsciente<sup>9</sup>. Esta "*experiencia sentida*" de la presencia de Dios no es solo vivida en las peregrinaciones y fiestas religiosas, sino también en el marco de la vida familiar, en la calle o en los lugares de trabajo. Son innumerables los testimonios que así lo

<sup>9</sup> Cfr. A.Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, 5ª ed., Retaux, Paris, 1906. Poulain coloca la "*présence de Dieu sentie*" como la primera característica de toda experiencia mística de unión. Véanse abundantes ejemplos en su cap.VI, pp.65-86.

confirman. Todas estas *experiencias sentidas* de la presencia divina hablan en los fieles de verdaderos *sentidos espirituales* que actuados por los dones del Espíritu Santo trascienden y transfiguran la tarea que cumplen los sentidos y potencias corporales<sup>10</sup>. Entre estos sentidos "místicos" sobresale muy especialmente el sentido del *tacto*, que tiene preeminencia, incluso, sobre el ver y el oír<sup>11</sup>. De aquí la preferencia que tiene nuestro pueblo fiel a *tocar* y a *besar* las imágenes y todo aquello que puede tener una vinculación con lo Sagrado. En este *toque* el devoto *toma gracia*, que lo enciende en lo más interior de Dios, que es su Amor. Pero en estos cristianos de la religiosidad popular no todo es *presencia sentida*. Ellos también suelen pasar por verdaderas *noches oscuras* de la que hablan los místicos y muy especialmente San Juan de la Cruz. No se trata aquí de reproducir en su materialidad las noches de los sentidos y del espíritu de las que nos habla el experimentado maestro, sino el afirmar que el pueblo sencillo de nuestra religiosidad popular vive "con frecuencia situaciones de pleno despojo, como colgado en el vacío, y sin otro recurso que Dios"<sup>12</sup>. Esas circunstancias difíciles por las que pasa, como toda prueba, son fuente también de crecimiento en la vida del Espíritu y de identificación con el misterio de Cristo, que también pasó por momentos semejantes. Pero la experiencia a veces es todavía más profunda y radical, ya que no se trata solamente de un vacío, producido por una enfermedad, una muerte u otra desgracia, que debilitan los lazos afectivos que necesita toda existencia, sino de una verdadera falta y crisis del mismo vínculo que une al fiel con Dios. Ahora lo que se siente es el abandono del mismo Dios, el rompimiento del mismo vínculo, tal como lo expresaba aquella mujer de nuestro pueblo que atravesada por esta crisis sólo podía exclamar: "*mi noche*", "*mi lejano*", "*mi ausente*"... como queriendo recuperar en un supremo esfuerzo con ese "*mi*" inclusivo la cercanía perdida de Dios. Es el mismo clamor de Cristo en la Cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mc. 15, 34). Y esto también es vida mística.

Sin querer agotar la totalidad de los signos, señalamos, para terminar, un *sexto signo* de vida mística que caracteriza a nuestro catolicismo popular latinoamericano. Este signo está vinculado a la vida de inserción y compromiso que nuestros fieles tienen con el amor fraterno y solidario. Esto no significa que esos fieles sean impecables y que no cometan ningún pecado contra la caridad. Ellos están revestidos de fragilidad como cualquiera de los mortales. Y pueden caer y de hecho

<sup>10</sup> Cfr. M.A.Fiorito, *Buscar y hallar la voluntad de Dios. Comentario práctico a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Ediciones Diego de Torres, San Miguel, Buenos Aires, 1989, vol. 1, p.325 y ss.

<sup>11</sup> Cfr. A. Poulain, *op.cit.*, p.87-109.

<sup>12</sup> J.I.Idigoras, "San Juan de la Cruz y la mística popular", *Revista Teológica Limense* 25 (1991), p.187.

muchas veces caen a pesar de los carismas que los impulsan. Sin embargo corre por ellos un hábito del Espíritu que siempre los impulsa a no disociar el amor de Dios del amor al prójimo. Saben que al Cielo no se llega sin pasar por la construcción de la ciudad terrenal. De ahí su compromiso en bien de la familia, del vecindario, del barrio, de la comunidad en la que viven y de las instituciones que integran. Es verdad que todavía falta mucho para hacer en este sentido dadas las tremendas desigualdades y exclusiones que sufren nuestras sociedades latinoamericanas, pero no cabe duda que el actual protagonismo que se detecta en numerosos sectores a nivel de las bases está hablando de nuevos estilos políticos de participación ciudadana, que buscan encontrar su propio lugar, en reemplazo de las tradicionales relaciones de paternalismo y clientelismo político. Aquí también tiene su ámbito propio la mística popular cristiana. Pues no puede darse en principio una oposición entre vida mística y el compromiso por el prójimo, por la vida y por el mundo, ya que la vida mística integra en el misterio de Dios a todos los niveles de la realidad. Más aún hoy en día y dentro del actual *revival* religioso, que se vive en determinados ambientes, se hace necesario insistir en este compromiso a fin de garantizar una vida mística genuina y libre de cualquier tentación "espiritualista" que la repliegue del mundo o que la contraponga al mundo.

### 3. Aportes y desafíos de los lenguajes místicos verbales y no verbales del catolicismo popular latinoamericano

Para terminar haremos, a modo de conclusión, una breve síntesis de lo visto anteriormente, pero poniendo el acento en el aporte y en los desafíos, que se le presentan a estos lenguajes verbales y no verbales de nuestro catolicismo popular latinoamericano, en orden a renovar la experiencia de Dios y sus nuevos lenguajes en el mundo actual.

En primer lugar ya puede verse, por la rápida recorrida de los signos de vida mística hecha más arriba, que nuestro catolicismo popular latinoamericano muestra una rica fenomenología de experiencias místicas, las cuales se estructuran en base a una multifacética presencia de diversos lenguajes verbales y no verbales. A primera vista resalta la profusión de lenguajes no verbales, ligados la mayoría de ellos a experiencias que no se separan nunca del sentir corporal, en una variedad grande de sentidos. En cuanto a los lenguajes verbales proliferan mayormente los lenguajes orales más que los escritos. Sería muy interesante explorar más la experiencia mística expresada en relatos escritos, a pesar de que en muchos casos la escritura sea rudimentaria por el bajo nivel de instrucción. Sin embargo en esa escritura uno suele encontrar verdaderas joyas de espiritualidad. Creo que una investigación en esta línea descubriría todo un mundo insospechado de vida espiritual y mística. En entrevistas realizadas a informantes me ha llamado la atención que, cuando uno

muestra una buena disposición para escuchar algún relato o testimonio, el informante corresponde a esa solicitud prestando la máxima colaboración posible, animándose a decir, lo que nunca se habría animado a decir en otro contexto.

El indagar a la experiencia mística de nuestro pueblo permitiría recoger lenguajes inéditos y nuevos, al mismo tiempo que desechar otros viejos, que impiden crecer. En la práctica pastoral a veces detectamos lenguajes apegados al sufrimiento y donde se expresan situaciones irremediables como si fueran voluntad de Dios. Con facilidad esos lenguajes tamizados por una mala ascética pasan a la vida de oración del creyente y lo seducen con facilidad para someterse a un Dios que se conduce con una lógica implacable por lo simple y muy poco evangélica y que razona así: *Dios así lo quiere, a ti te toca aceptar lo que El te manda*. La experiencia mística rompe con este lenguaje y con esta lógica racionalizante, por su cercanía y por la confianza que inspira. En su lugar la experiencia mística pone otro lenguaje que refleja la experiencia cordial donde se produce el encuentro del hombre con Dios. Es un lenguaje más ligado al fuego del Espíritu y a los procesos de transformación, donde los problemas no son negados, pero donde se dan nuevas posibilidades de innovación y cambio.

Algo parecido ocurre con los lenguajes de la culpa y el pecado. Una conciencia que olvida sus orígenes místicos y la riqueza de los dones que la habitan, corre el peligro de verse envuelta por los pliegues del pecado y de la culpa y de su lucha ascética contra ellos. No se trata tampoco aquí de eliminar la presencia del pecado y de la culpa en la conciencia humana, pero sí de quitarle la centralidad que suele tener en muchas conciencias torturadas por los escrúpulos o por el recuerdo de las malas acciones pasadas. Aquí también el lenguaje de la mística popular puede tener un rol sanativo y oxigenante. En primer lugar porque el lenguaje de la mística al ser muy cercano a lo corporal no está en entredicho con el cuerpo, que nunca será su enemigo. El lenguaje de la mística vive una relación positiva con el mundo ya que ella se expresa por símbolos, que toman del mundo sus motivos más cercanos, como son la flor, la piedra, el agua, la fuente, el fuego, la tierra, el cielo, el ave, el bosque y tantas otras realidades que pueblan el mundo entero. Y todo ello en una fluencia que habla de un ciclo donde se funden la vida, la muerte y el volver a nacer y a vivir. Esta simbólica está al servicio de una mística popular que es eminentemente "pascual"<sup>13</sup>. Un ejemplo sencillo que brotó de esta experiencia mística, popular y sapiencial, es la así llamada *Misa de nuestro pueblo*<sup>14</sup> que utiliza un lenguaje rico en símbolos y en connotaciones afectivas e interpersonales.

<sup>13</sup> Cfr. nuestro trabajo citado arriba en nota 3, p.228.

<sup>14</sup> Cfr. M.Klug, *Misa de nuestro pueblo*, San Pablo, Buenos Aires, 2004.

Pero esta mística tiene por delante un desafío enorme. Primero el de su *reconocimiento*. Así como en Puebla en 1979 fue reconocida la religiosidad popular como uno de los valores fundamentales de nuestra tradición cristiana latinoamericana, del mismo modo ahora debería la Iglesia reconocer públicamente esta raigambre mística del catolicismo popular latinoamericano. Esto impulsaría inmediatamente una nueva pastoral en los medios populares acorde con este reconocimiento. Y por allí podría enfrentarse con éxito el segundo desafío que se le presenta a la mística popular, que es el de asumir la *interculturalidad*. La sociedad latinoamericana y también la sociedad mundial avanzan hacia procesos donde el mestizaje cultural se irá incrementando a escala mundial. Esto supone poner en prácticas nuevos lenguajes que permitan una mejor comunicación y acuerdo. La mística popular en este proceso deberá actualizar sus lenguajes y su misma simbólica para ser fiel a su legado. Será una obra humana, pero sobre todo una obra del Espíritu, ligada a la nueva evangelización y cuyo *telos* final tiene que ver con la culminación *crística* de la historia humana.

## Aecio de Antioquía y su actuación en el debate trinitario del s. IV El *Syntagmation* traducido y comentado

por José Luis Narvaja S.I.  
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

### 1. Introducción

Este trabajo se propone presentar la figura de Aecio de Antioquía, fundador de la secta neoarriana o anomea, facción radical de la segunda generación del arrianismo.

La escasa documentación que nos ha llegado de Arrio y de sus seguidores nos lleva a prestar especial atención a todo testimonio que pueda echar luz sobre este fenómeno, que ocupó casi un siglo de la actividad eclesial, a su origen y desarrollo.

Además de presentar los testimonios acerca de la actuación de Aecio en la disputa trinitaria, brindaremos, al final, una traducción castellana de lo único que ha llegado a nosotros de sus escritos, el *Pequeño tratado (Syntagmation)*.

### 2. Aecio de Antioquía, su vida y su acción en la Iglesia del s. IV

#### 2.1. Origen y formación

Aecio nació en Siria alrededor del año 313<sup>1</sup>, de una familia curial pobre<sup>2</sup>. Su padre se vio obligado a trabajar como orfebre. Hizo que su hijo estudiara para que pudiera escribir los contratos de su negocio<sup>3</sup>. Sin embargo, Aecio, movido por su interés dedicó, su tiempo a profundizar los estudios<sup>4</sup>.

Filostorgio nos dice que, después de la muerte de su padre, los

<sup>1</sup> Cf. T. A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, The Philadelphia Patristic Foundation, Philadelphia, 1979, p. 61.

<sup>2</sup> Filostorgio, *Historia ecclesiastica (HE)* III 15; cf. también T. A. Kopecek, *A History...*, pp. 62-63.

<sup>3</sup> Cf. Teodoro de Mopsuestia, *Contra Eunomium*, citado por Nicetas Acominatos, *Thesaurus* V 30 y por Bahadbesabba, *HE* 14 y R. P. Vaggione, *Some neglected fragments of Theodore of Mopsuestia's Contra Eunomium*, en: "Journal of Theological Studies" N. S. 31 (1980), pp. 403-470, aquí pp. 408-413.

<sup>4</sup> Era una característica de la *clase curial* "la devoción por la educación", a pesar de que pertenecieran al estrato más pobre de esta clase; cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 63.