

ido tiñendo nuestra particular vivencia del Evangelio, aquí sí que se impone un descenramiento, un salir de nosotros mismos y de nuestros prejuicios, un abandonar tradiciones de incomprensión y rechazo, un vivir coherentemente la fraternidad que es fruto de la común paternidad de Dios, un buscar juntos, desde la humildad y el reconocimiento del misterio de toda persona humana, los planes de Dios y no los nuestros en orden a la felicidad de los seres humanos.

Un Jubileo que potencie la vida comunitaria

La gran fiesta de la fraternidad se da en la Eucaristía. Éste es el banquete al que hemos sido convidados para llenarnos de amor. Todos comiendo como hermanos el mismo Pan y el mismo Vino. Esta relación fraterna tiene que ser el símbolo (sacramento) de la gran fraternidad que hemos de ir conquistando en la Iglesia y en el mundo. Somos hermanos y partes de una misma familia. Somos iguales en dignidad, aunque con distintas misiones a realizar. Somos Pueblo de Dios antes que fieles dirigidos por una jerarquía, tal como nos lo enseñó el Concilio Vaticano II. Esta fraternidad tendrá que ser vivida especialmente con tres grandes colectivos:

En primer lugar con los pobres. Estudios de las Naciones Unidas afirman que estamos pasando de lo «injusto» a lo «inhumano», colocándonos a escala mundial en el nivel más bajo al respecto en los últimos cincuenta años. No vale con decir que estamos bien y cerrar los ojos ante el aplastamiento de las masas en América Latina y África, ante la violación de los derechos humanos con ventas de armas y guerras programadas, ante los miles de muertos diarios a causa del hambre, ante las desigualdades tremendas que se traducen, por ejemplo, en que tres deportistas de elite pueden tener tantas ganancias como lo que supone el producto nacional bruto de un país como el Chad.

Y, sin embargo, «en los pobres de este mundo hay ultimidad». En ellos vive Dios despreciado, escondido, maltratado, muerto. En lo más bajo de este mundo está lo Último porque hay una relación trascendental entre el pobre y Dios. Todos queremos llegar a la resurrección, a que Dios nos bendiga, a vivir en la luz, y no acabamos de entender que hay que pasar por la muerte, por la cruz. Dios no está en medio de nuestras riquezas ni de nuestra cultura elitista. Dios está en la cruz, en los pobres, en los que sufren. Ahí podemos encontrarle. Y si en nuestra Iglesia no se encuentran los pobres (aunque puedan estarlo en planos intelectuales, en el estudio de la realidad), es que en ella tampoco se puede encontrar a Dios. Y si en la liturgia no los introducimos, conformándonos con signos bellos y elegantes, tampoco en ella conectaremos con Dios. Y si de alguna forma no sufrimos auténtica persecución, como la sufren los pobres, tampoco seremos la Iglesia del Jesucristo perseguido. La esperanza de los pobres está siendo destruida y desacreditada por los ricos de este mundo, muchos de los cuales anidan en el interior de nuestra Iglesia impidiéndonos ver al Dios que vive en esa esperanza. Conectémonos con ella y estaremos en relación con Dios.

En segundo lugar, las mujeres. Somos conscientes de que ellas forman la gran mayoría de los presentes en nuestras iglesias. Pero su poder decisorio es muy pequeño, influido por su papel tradicional que las relegaba a la obediencia. Están y participan, pero tal

vez no dejamos que nos transformen. Es verdad que van ocupando cargos de responsabilidad diocesana en algunas Delegaciones, pero no se trata tanto de que ocupen los cargos por déficit de masculinidad, sino de clarificar la misión eclesial tanto de ellas como de nosotros. Quizás nos pudiera ayudar un diálogo sincero con los sacerdotes casados o con las religiosas secularizadas. Seguramente deberíamos realizar un acercamiento en profundidad a lo que supone el signo y realidad del celibato, más allá de lo que representa en el plano disciplinar o en el derecho canónico. ¡Ojalá los grandes signos de la Iglesia sean comprensibles para el mundo de hoy porque revelen una vida distinta en la libertad de los hijos de Dios! ¡Ojalá tengamos la valentía de revisar simbologías y mostrar a través de nuevos gestos y símbolos la perenne validez de la vida y mensaje evangélicos!

En tercer lugar, los jóvenes. Más allá de las grandes concentraciones juveniles con motivo de encuentros masivos con el Papa o de peregrinaciones que aprovechan años santos atravesados por intereses turísticos, la cruda realidad es el envejecimiento de los grupos eclesiales y la desafección masiva de la juventud. No puede haber júbilo si nos falta la vida y presencia de los jóvenes. No puede haber renovación sin ellos, no hay lugar para la esperanza sin sus inquietudes e ilusiones. Sin juventud la Iglesia se repite y suena a antigua, las ideas se vuelven rutinarias, el mensaje no provoca seguimientos, el futuro caduca nuestros planes, la energía no encuentra nuevas fuentes, y hasta a Dios lo pintamos con barba de hace siglos. ¿Qué hemos hecho para provocar tal espantada? ¿Por qué hemos adormecido nuestros reflejos? ¿Cuándo desconectamos de la vida que fluye por otros cauces tan distintos a los que nos hemos ido acostumbrando? El Año Jubilar, en el comienzo de un nuevo Milenio, tiene que ser el punto de partida de un amplio debate sobre esto, un revisar los medios, gestos y expresiones adultas, un profundizar en el ser eclesial de los jóvenes, y un caminar generoso hacia un reencuentro desde la humildad de quienes quieren también ellos, empedernidos adultos desde hace años, ponerse a escuchar a nuevos jóvenes y descubrir el Reino que en sí llevan.

Un Jubileo con propuestas prácticas

Si lo dicho hasta ahora no son sólo palabras, literatura fácil de observadores no comprometidos, es preciso que hagamos del compromiso un estilo de vida, del cambio una exigencia, que pasemos de la descripción a la propuesta, de la seguridad de lo viejo conocido a la aventura de asumir el reto de colaborar en la reconstrucción eclesial en dirección hacia el modelo evangélico de anuncio del Reino de Dios.

Del Homo Economicus, al Homo Symbolicus

Rev. Aragon. Teol. 11 (2000)

Castor Bartolomé Ruiz

«Oí a mis espaldas una voz vibrante como una trompeta, que me decía:
"Lo que vas a ver, escríbelo en un libro y mándalo a las siete iglesias..."» (Ap 1,10-11)

Introducción

En nuestra sociedad predomina una imagen ambivalente, cuando no ambigua, del mundo rural. De un lado se contempla el mundo rural como una realidad en decadencia económica, en permanente éxodo social, en un proceso de agonía vital que ya dura más de cuatro décadas. Se ve al mundo rural como un animal herido de muerte que se resiste tenazmente a rendirse a la lógica del mercado, a la productividad económica o a la racionalidad financiera. Esa lógica lo declara comercialmente improductivo, socialmente inviable, políticamente poco rentable, culturalmente decadente y religiosamente anclado en tradiciones vacías o folklóricas.

El enyesamiento mercantilista de nuestro modelo social sofoca a la mayoría de las personas dentro de límites espaciales y «hormigonovitales». El hormigón estructural del mercado ha configurado esclerosadamente la mayoría de las dimensiones vitales de las personas. El alma humana respira sofocadamente dentro de los armazones de la (neo)lógica (neo)liberal-mercantilista de la vida; vive «unidimensionalmente» normatizada dentro de la intrascendente (neo)inmanencia de la competición «selvática» y del interés propio, del consumo indefinido y de las necesidades insaciables, de la (neo)salvación tecnocrática y del «estatus» social. Esta es la radiografía del *homo economicus*.

Sin embargo, este *homo economicus* no consigue obtener la victoria definitiva sobre la alma insaciable de transcendencia que fue insuflada en el humus (tierra) del primer homo. La chispa de divinidad con la que el aliento creador de Yahwéh fecundó el humus, se resiste a ser reducida al encefalograma plano de la mercantilización; esa alma lucha denodadamente por trascender los (neo)límites de la nueva e intrascendente (neo)idolatría del (neo)mercado¹.

En este contexto socio-histórico, el mundo rural es (neo)mitificado como el gran espacio del «refugio del guerrero», donde el (neo)*homo economicus* puede ir los fines de semana, o las vacaciones anuales, a respirar unas pocas bocanadas de aire vital que le restaure las energías para volver a ser lo que tiene que ser: fuerza de producción y de consumo.

Ante este conflicto, el interrogante que se nos plantea es: ¿Tiene el mundo rural una potencialidad vital propia que sea diferente o divergente del proyecto esclerosante del *homo economicus*? Si lo analizamos desde la lógica del mercado, probablemente, el mundo rural

¹ Sobre relación de teología y economía cf. Mo SUNG, Jung, *Teología y Economía*, Madrid, Nueva Utopía, 1996. Sobre la idolatría del mercado, cf. ASSMAN, Hugo, y HINKELAMMERT, Franz J., *A idolatría do mercado*, Petrópolis, Vozes, 1989.

—como dos terceras partes de la humanidad— no son rentables, no dan la lucratividad suficiente. En ese caso, su destino es engrosar el gran arrabal de los excluidos que están al otro lado del «(neo)muro de la vergüenza», y cuya distancia con los de dentro aumenta cada día.

Pero no queremos dejarnos envolver por la (neo)idolatría del (neo)mercado, no debemos entrar en su lógica instrumentalizadora de la vida. Por eso tenemos que plantearnos la cuestión de la potencialidad del imaginario rural desde otra perspectiva: la insaciable búsqueda de vida, de felicidad, de transcendencia, de divinidad, que anida en el seno de todo homo. Debemos interrogarnos: si el imaginario rural tiene algo singular y específico que ofrecer a la sed insaciable de vida del anima humana; si hay en el espacio del mundo rural una potencialidad teostópica —lugar de encuentro con Dios— peculiar.

El objetivo de este trabajo no es dar recetas sobre modelos antropológicos o sociológicos acabados ni mostrar líneas teológicas únicas, sino ofrecer claves hermenéuticas que puedan servirnos para poder interpretar y construir colectivamente la ineludible dimensión utópica y teostópica que impulsa al ser humano hacia una perenne búsqueda de transcendencia.

1. El (des)encantamiento del mundo

Max Weber predijo, a modo de profecía analítica, que el proceso de racionalización instrumental de nuestro modelo social llevaba inexorablemente a la desaparición del encantamiento del mundo. Es decir, la lógica instrumental de la ciencia y la técnica, así como la lógica mercantil de la productividad y el lucro, iban a minar paulatinamente la influencia y la importancia de la presencia de Dios en el mundo².

En las sociedades tradicionales, el mundo aparecía, para el ser humano, como algo incomprensible, en muchos aspectos. Cuando no se conseguía comprender algo, se le atribuía a Dios de forma directa. Por este motivo, en las sociedades tradicionales, el mundo estaba encantado por la presencia de Dios. Dios se manifestaba de múltiples formas a través de la naturaleza incomprensible; en ellas, la voluntad de Dios estaba unida a la incomprensión de los acontecimientos. Éste era un mundo encantado donde Dios estaba no sólo presente, sino omnipresente; no se entendía el funcionamiento del mundo si no era a través de la presencia e intervención directa de Dios en el mismo.

El surgimiento y desarrollo de la llamada modernidad trajo consigo un permanente proceso de interpretación de las causas «naturales» que subyacen en los acontecimientos de la naturaleza. A medida que la ciencia y la técnica fueron descodificando los procesos de causalidad natural de los diversos ámbitos de la naturaleza y de la vida, Dios se fue «retirando» de dichos espacios. El mundo se fue desencantando de la presencia de Dios.

El mundo desencantado no se comprende ni se explica por la presencia inmediata de Dios, ni de su voluntad. El lugar de la divinidad fue ocupado por un conjunto de leyes naturales que funcionan a partir de regularidades preestablecidas y que no necesitan la explicación de una causa extrínseca para funcionar. De hecho, a lo largo de siglos, el avance de la ciencia

² La racionalidad instrumental se identifica en gran parte con la noción de «acción social con arreglo a fines» que Max Weber acuñó, la cual está «determinada por expectativas en el comportamiento tanto de los objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como “condiciones” o “medios” para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos.» Id., *Economía y sociedad*, México, F.C.E., 1979, p. 20. Cf. también HABERMAS, Jürgen, *La ciencia y la técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1986.

y la técnica fue interpretado, también, como un repliegue de la presencia de Dios en el mundo. Ese encogimiento de la presencia de Dios en el mundo ha dado lugar, incluso, a un fenómeno inédito en la historia de la humanidad como es el agnosticismo y ateísmo masivo.

El mundo «encantado» veía a Dios en cada hecho natural, en cada circunstancia biológica, en cada acontecimiento cosmológico e incluso en el propio devenir socio-histórico. La propia sociedad e historia eran fruto de la voluntad directa de Dios; encontraban en Él su explicación causal —y por eso no casual ni libre— única o principal. Ahora, el mundo desencantado ha desalojado a Dios de todos los hechos y circunstancias que componen el funcionamiento y la comprensión cotidianas del mundo. Dios ha tenido que ceder terreno a la racionalidad causal y explicativa. El desencantamiento del mundo es paralelo a la difuminación de la presencia de Dios en él.

Mirando a nuestro alrededor, parece que la profecía analítica de Weber se ha cumplido ampliamente y se continúa desarrollando en intensidad creciente. La experiencia cotidiana muestra la evidencia sociológica de que existe una gran mayoría de indiferentes religiosos, de agnósticos asumidos e incluso de ateos convencidos.

2. Del Homo Economicus al Homo Symbolicus

Evidentemente que el proceso de expansión e intensificación de la racionalidad en la vida y en la sociedad no es algo negativo en sí mismo. Al contrario, el avance de la racionalidad ha ido desvelando ante nuestros ojos una nueva imagen del mundo y consecuentemente una novedosa comprensión de Dios. Los estériles, e infelizmente frecuentes, enfrentamientos entre la fe y la razón nos han enseñado que el crecimiento e intensificación de la racionalidad, en sí misma, no tiene por qué derivar en una irremediable expulsión de Dios. Al contrario, la racionalidad puede ser, y de hecho casi siempre lo es, un elemento depurador de falsas concepciones del mundo y por lo tanto de engañosas comprensiones de Dios; a la vez que es fecundador de proyectos de vida, de modelos sociales y de dimensiones teológicas. La racionalidad y la fe no son enemigas irreconciliables, sino compañeras antropológicas y sociales complicadas en la tarea de explicar el mundo comprensible (racionalidad) y de implicar el misterio incomprensible del mundo y de la vida en un horizonte creíble de plenitud posible (fe). Obviamente, no proponemos una vuelta a un encantamiento «mágico» del mundo, del cual, ¡gracias a Dios!, hemos salido en algunas dimensiones.

En resumen, no para todas las personas la extensión y densificación de la racionalidad en los diversos ámbitos de la vida es sinónimo de desencantamiento del mundo. Pero esta cuestión nos lleva a preguntarnos: ¿De qué racionalidad estamos hablando?

Cuando hablamos de racionalidad no siempre se entiende, ni entendemos, lo mismo. La racionalidad es una dimensión humana, es una potencialidad antropológica del homo, pero ella se desarrolla siempre dentro de un contexto socio-histórico y de un modelo social determinado. En nuestra coyuntura histórica, la racionalidad se ha desarrollado a partir del modelo social de la llamada modernidad. Más específicamente, en los dos últimos siglos, dentro del modelo del mercado liberal; y más concretamente todavía, en las últimas décadas, la racionalidad es instrumentalizada y proyectada socialmente dentro del proyecto neoliberal del mercado.

Estas especificaciones del ser de la racionalidad, nos indican que no estamos solamente ante una dimensión antropológica ineludible, sino que nos confrontamos con un mo-

delo de comprensión e instrumentalización de la misma. El liberalismo económico ha mercantilizado la vida y ha sometido la persona y la sociedad al imperativo de sus valores hegemónicos. La racionalidad es concebida, principalmente, como una racionalidad instrumental. Racionalizar es sinónimo de intensificar la productividad, de aumentar la eficacia, de maximizar los resultados, todo ello supeditado a una clara finalidad económica de conseguir la mayor lucratividad posible y obtener los mayores beneficios. Las leyes del «interés propio» —que es el egoísmo institucionalizado— y de la competición de todos contra todos —que es la ley de la selva— se han impuesto como norma que direcciona imperativamente el mercado y la vida, la conducta personal y las instituciones sociales, los valores íntimos y los proyectos colectivos.

Esta es la racionalidad que ha expulsado a Dios del mundo, desencantándolo y, consecuentemente, haciendo que el mundo y la vida pierdan el encanto de la gratuidad ofrecida, de la donación enriquecedora, de la creación amorosa. Ahora, en lugar de un espacio encantado por la Vida, el mundo pasa a ser un locus económico donde la ley de la selva y la especulación ilimitada deflagra la lucha diaria de la sobrevivencia del más fuerte a costa del sufrimiento de los más débiles. Éste es el modelo social que ha definido —limitándolo en sus posibilidades— al ser humano como un *homo* (exclusivamente) *rationalis*; entendiendo la racionalidad como una forma instrumental de domesticar la vida, de reglamentar económicamente la sociedad y de normatizar el mundo en busca de una mayor eficacia, productividad y lucratividad. Este *homo rationalis*, posteriormente, ha derivado en un *homo economicus*³.

La racionalidad instrumental del *homo economicus* pretende objetivar al ser humano y al mundo despojándolo de cualquier dimensión simbólica o transcendental. Esa objetivación nos introduce en la intrascendental mercantilización del tiempo y del espacio, en la especulación de la creación y de los sentimientos, en la lucratividad de la estética y de la vida, en la negociación financiera de los valores y del futuro. Lo paradójico de esta (in)volución de la racionalidad es que toda visión de mundo —incluida la del *homo economicus*— es tejida, siempre y necesariamente, a partir de una compleja trama de sentidos y significados simbólicos que las personas y la sociedad damos a las cosas y a los valores que consideramos más importantes.

Toda comprensión del mundo —incluida la visión neoliberal— se realiza a partir de un conjunto de representaciones sociales, es decir, valores, creencias, prácticas, hábitos, tradiciones, etcétera. Esas representaciones sociales se entrelazan a modo de una red de sentidos y significados que forman el imaginario social⁴. Este imaginario social es el marco, consciente e inconsciente, a partir del cual todas las personas y sociedades dan sentido a su vida, planifican su conducta, dirigen sus opciones, modelan sus actitudes, transmiten sus valores, organizan sus instituciones, etcétera. Toda cosmovisión es siempre una trama simbólica construida por las personas y por la sociedad. Todo modelo social es siempre un modo de concebir el mundo. Por este motivo, todo *homo rationalis* —incluso el *homo economicus*— es siempre y necesariamente un *homo simbolicus*⁵.

³ Sobre la raíz antropológica común a todos los seres humanos C. Castoriadis se expresa así: «Contrariamente a los lugares comunes heredados, la raíz de esta universalidad no es la "racionalidad humana", sino que esta raíz está en la imaginación creadora como componente nuclear del pensamiento no trivial. Todo cuanto fue imaginado por alguien con suficiente fuerza para modelar el comportamiento, el discurso de los objetos, puede en principio ser reimaginado (representado de nuevo, por algún otro).» Id., *Encrucijadas del laberinto. Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1988. Sobre «la solidaridad total del género humano»; cf. también, ELIADE, *Mircea, Imágenes y símbolos*, Barcelona, Taurus, 1991, p. 17.

⁴ cf. CASTORIADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983, 1989.

⁵ cf. CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vol., México, F.C.E., 1998.

El mercado neoliberal, su modelo de vida y su proyecto de sociedad, no dejan de ser una sofisticada cosmovisión en la cual se urden, a modo de ensamblajes simbólicos, los diversos elementos que configuran la manera de ser de ese modelo social. Todos los valores, principios, funciones, instituciones, estructuras, etc., que configuran el modo de ser del neoliberalismo —como de cualquier otro modelo de sociedad— son posibles por la potencialidad creadora del imaginario social que los instituye a modo de sentidos y significados socialmente construidos. Cada elemento adquiere un sentido propio dentro de la red de sentidos que constituye el modelo social. A su vez, todo sentido es una forma posible, entre otras, de simbolizar el mundo y lo que en él existe.

Desde esta perspectiva debemos entender la narración bíblica de la creación de la humanidad —Adam—. Yahwéh dio a la humanidad el poder creador de la palabra, que es el poder creador de Dios (*Gen 2, 19-20*). El resto de los animales viven integrados naturalmente, ingenuamente, en el mundo. Por este motivo el mundo no tiene ningún sentido para ellos, es un mundo sin sentido, un mundo desencantado, porque para la racionalidad funcional del animal, más allá de las necesidades funcionales impuestas por los códigos genéticos de su especie, no existe ningún encanto en el mundo. El mundo, para la conciencia animal, es absolutamente intranscendente porque es insignificante; en su mundo natural no existe ningún significado o encanto, más allá de las determinaciones biológicas que dirigen su comportamiento.

La gran obra creadora de Yahwéh consistió en romper el desencanto del mundo y conferir a una de sus criaturas, la humanidad —porque fue creada del humus, tierra—, el poder de encantar las cosas dándoles un sentido nuevo. Yahwéh dio a la humanidad el poder de «dar nombre a todas las cosas» (*Gen 2, 19*). Al otorgar a la humanidad esa capacidad, le confirió el poder de recrear el mundo constituyendo, así, un nuevo mundo o nuevas formas posibles de ver el mundo. De esta forma, le transmitió la posibilidad de sentir y resentir el mundo y la vida rompiendo la intranscendencia que le rodea y lanzándose a la inagotable búsqueda de sentido —de transcendencia— para su vida y para el mundo que construye.

A través del poder creador de la palabra, la humanidad fue dando nombre a todas las cosas, les fue confiriendo un valor, un sentido, un significado, una utilidad, etc. De esta forma, la propia humanidad emergió del mundo intranscendente en que están sumergidas el resto de las especies animales, y descubrió dentro de sí una infinita sed de transcendencia, de búsqueda de sentido para su vida, de aspiraciones para el mundo que co-construía, de interrogantes para su futuro. Este es el *homo symbolicus* que salió de las manos de Dios y que en el transcurso de los milenios ha llegado a confrontarse involuntariamente con el *homo economicus* del mercado.

3. La potencialidad creadora del imaginario rural

Tal vez algún lector se preguntará, a esta altura de la exposición, cuál es la relación entre el análisis de antropología filosófica y teológica anterior y el mundo rural. No cabe la menor duda de que la problemática diseñada anteriormente supera la especificidad del mundo rural, pero al mismo tiempo le atañe de forma directa. La confrontación entre el modelo antropológico del *homo symbolicus*, que busca trascenderse dando transcendencia al mundo en que vive, y el *homo economicus*, que se sumerge intranscendentemente en la lógica mercantilista de la (neo)idolatría del mercado, envuelve el conjunto de la sociedad en la que vivimos. No obstante, el imaginario rural puede aportar elementos

propios que enriquezcan este debate y rebatan la omnipotencia autoritaria con que la (neo)idolatría del mercado quiere unidimensionalizar la vida, las personas y la sociedad.

Específicamente, queremos rescatar las potencialidades teológicas que el imaginario rural puede ofrecer, a fin de redimensionar la comprensión de Dios en un mundo desencantado por los ídolos del mercado. Pretendemos escrutar las potencialidades que el imaginario rural puede brindar para un reencantamiento del mundo y un (neo)sentido de la vida, alojando a Dios en el seno de su creación, y ofreciendo la posibilidad de salir de la intranscendencia idolátrica del mercado a la insaciable transcendencia de Vida a la que aspiramos todos los humanos.

Entendemos el imaginario social como la fuerza creadora de los diversos colectivos o sociedades. Todo imaginario social construye el ser y el hacer de su sociedad a partir de una red de representaciones sociales, las cuales entrelazan el mundo de sentidos y significados dados para cada cosa y para cada dimensión de la vida hasta construir un sentido del mundo⁶. Todo modelo de vida y cualquier proyecto social no es nada más que una parte de esa red de representaciones que el imaginario social construye. Las representaciones religiosas también forman parte de ese tejido significativo o simbólico que teje un sentido específico para el mundo y para la vida.

El imaginario rural es, pues, el manantial creador del colectivo rural. Él forma parte, con otros imaginarios de otros colectivos, del conjunto de imaginarios sociales que conforman la totalidad de la sociedad. El imaginario rural tiene una potencialidad propia de crear sentido para el mundo que vive y de ofrecerlo como una determinada visión del mundo o una forma específica de relacionarse con él.

El imaginario rural —como el resto de la sociedad, así como todo lo que es humano— está permeado de contradicciones en todas sus dimensiones. No pretendemos hacer apología de las cualidades del imaginario rural, ni silenciar sus defectos, pero, dada la limitación de espacio, queremos entresacar algunas de sus posibles dimensiones positivas, que, a su vez, pueden servirnos como claves hermenéuticas para diseñar nuevas dimensiones antropológicas, sociológicas y teológicas. No ofrecemos recetas, sino que aportamos pistas interpretativas para la incesante y nunca acabada aprehensión de la revelación de Dios en el mundo, así como la perenne comprensión del mundo como tarea a realizar, como creación inacabada.

4. Dios y la naturaleza: una relación paradójica

Para muchas personas, la primera confrontación entre creencia y ciencia, que se realizó a través de la comprensión de las «leyes de la naturaleza», supuso la prueba apo-

⁶ «En lugar de tenerlas (las representaciones) por meras copias, debemos reconocer en cada una su regla espontánea de originalidad, una modalidad y orientación originaria de plasmación que es más que mero calco de algo que nos fuera dado de antemano en firme figuración del ser. Considerados así, el mito, el arte, el lenguaje, y el conocimiento se convierten en símbolos, no porque designen ninguna realidad presente ofreciendo una imagen, una alegoría indicadora y explicativa, sino en el sentido de que cada uno de ellos crea y despliega de sí un mundo propio de sentido. Exhiben el desenvolvimiento peculiar de la mente, en virtud del cual le es dada a ella, una realidad, un ser determinado y articulado. Las formas simbólicas ya no son imitaciones de dicha realidad, sino órganos en cuanto que sólo merced a ellas llega lo real a ser objeto de visión intelectual, y así visible sin más. Se acabó el interrogar acerca de qué y cómo será el ente en sí, aparte de todas estas formas de visión» CASSIRER, Ernst, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 84.

díctica de la inexistencia de Dios. Dios era desalojado del mundo de la naturaleza y ésta emergía desencantada de la presencia de Dios.

Ese desalojo de Dios del mundo de la naturaleza se ha intensificado en la medida en que ésta ha sido reducida a un elemento económico. La lógica instrumental del *homo economicus* es una lógica depredadora. La naturaleza ha sido limitada a una materia prima o a un medio de producción. La relación del ser humano con la naturaleza se disuelve en la instrumentalización de la misma con fines lucrativos. La ciencia y la tecnología se instrumentalizan como herramientas que intensifican la productividad al mismo tiempo que aumentan la lucratividad. La naturaleza —como el resto de la vida— se convierte esencialmente en un espacio, en un recurso económico. En esa relación instrumental —depredadora— de la naturaleza no hay espacio para Dios; es más, Dios aparece como el obstáculo inservible que debe ser superado, o es contemplado como un antagonismo incompatible que ha de eliminarse.

No hay lugar para Dios en la lógica instrumental que reduce la naturaleza y la vida a simples elementos del mercado. La incompatibilidad excluyente entre Dios y la especulación supone hoy una reproducción actualizada de la ancestral y perenne confrontación del Dios de la Vida —Yahwéh— contra los ídolos de la muerte. Como en tiempos de Josué, en la asamblea de Siquém (Jos 24), somos desafiados, de nuevo, para definirnos entre seguir al Dios de nuestros padres, el Dios de la Vida —Yahweh— o servir al nuevo ídolo de muerte, el mercado y su corte politeísta de valores deshumanizadores. El secular dilema de la opción existencial y sociológica de la humanidad, se vuelve a replantear en la actualidad con toda su crudeza: ¿A quien elegís, al Dios de la Vida o a los ídolos de la muerte?

El mundo rural ha sido secularmente uno de los últimos reductos donde la ciencia y la técnica han conseguido desencantar el mundo. En él han sobrevivido un conjunto de representaciones teológicas contradictorias. En algunas personas existe todavía una visión de Dios en la que se le comprende como causa inmediata del conjunto de fenómenos naturales que condicionan la naturaleza: la sequía o las heladas, la enfermedad o la salud, etc. son atribuidas a la acción inmediata de Dios. Ésta es una representación del Dios natural, donde se funden confusamente Dios y naturaleza, donde el mundo es fruto de la voluntad arbitraria —y por eso mismo incomprensible— de Dios. Existe también una segunda visión que se ha desencantado del mundo «re-negando» de la presencia de Dios en la naturaleza, ya que ésta parece explicarse por ella misma: Dios no existe, o no es necesario que exista, porque la sequía se resuelve con los pozos artesianos y los embalses, la enfermedad con la medicina, etc.

Pero subsiste otra tendencia teológica que pretender redescubrir un novedoso y siempre sorprendente rostro de Dios a partir de la inescrutable complejidad de la naturaleza, aceptando la tensionalidad que supone integrar la racionalidad crítica y el misterio del mundo, la comprensión empírica de los hechos y el manto de incomprensión que envuelve la vida, la autonomía de lo social y la sofocante contingencia que lo envuelve, la inmanencia de lo natural y la irrefrenable transcendencia de que está fecundado.

5. El (re)encantamiento de la vida

Hace ya años que la verdadera ciencia ha renunciado a obtener verdades absolutas sobre las cosas, ni a pontificar con neodogmas inamovibles sobre la naturaleza. Por el contrario, a medida que se avanza en el conocimiento del microcosmos y del macrocosmos, se adquiere una

mayor conciencia de que cada puerta que abrimos en el conocimiento del mundo nos aboca a mayores misterios, y cada cima que alcanzamos nos asoma a horizontes más amplios. En palabras del filósofo de la ciencia, Whitehead: «La ciencia es más cambiante que la teología».

El desencantamiento del mundo y la consolidación de la crisis del Dios de los fenómenos naturales no significa que la presencia de Dios sea ajena a la naturaleza. El mundo rural tiene el privilegio de convivir cotidianamente con la experiencia directa de la naturaleza e incluso depender de ella para parte de su subsistencia. La vivencia del mundo como naturaleza insondable puede devolver a las personas el encanto de cohabitar en una creación inacabada; puede proyectarnos en un horizonte metahistórico en el que la contingencia asfixiante de nuestra realidad se (re)encanta al adquirir el rostro esperanzador y plenificante de una nueva Creación integrada en el seno de su Creador. Es decir, la experiencia del misterio que envuelve la naturaleza y el cosmos —hacia el cual nos aboca cada vez de forma más inexorable la propia ciencia— puede devolvernos el encanto de vivenciar el mundo como la «obra del amor de Dios»; algo que tiene sentido y encanto desde el amor Creador, y no es resultado del sin sentido, del desencanto vacío del azar ni de las fútiles casualidades.

También detectamos como signo de los tiempos la tendencia, cada vez más pujante, que nos lleva a una mayor inmersión en el inagotable mundo de la vida y puede devolvernos el encanto de comprendernos portadores de una sobrevivencia. Ello nos posibilitará reencantar la vida de este mundo desde el universo de los valores humanos —que son divinos— más íntimos y profundos, a la vez que nos depurará la sensibilidad para poder sentir la vida como el gran sacramento de Dios. La Vida es la nueva y perenne atalaya desde la cual podemos descubrir la incesante revelación de Dios como el creador, fecundador y plenificador de todas las formas de existencia. Dada su vinculación directa con la naturaleza, el imaginario rural tiene una posición estratégica preeminente para poder reimaginar teológicamente la inagotable revelación de Dios en los insondables misterios de la vida. A partir de esta vivencia, que nunca podrá ser anulada totalmente por la evolución tecnológica o los diversos sistemas de control y normatización del *homo economicus*, puede resurgir un renovado y revelador rostro de Dios como experiencia vital que nos ayude a encontrarnos con Aquél que es origen de todas las cosas —el Dios creador.

6. El vino nuevo necesita odres nuevos

El *homo economicus* está intranscendentemente sumergido en la lógica del mercado, lo que le impide, en gran parte, abrirse a nuevas dimensiones de la vida más allá de lo estrictamente mercantilizado o materializado. Ha perdido, en gran parte, su dimensión sacramental. Su sensibilidad se ha encerrado dentro del universo de valores que la lógica de la producción y del consumo le ha diseñado.

Ante todo, el *homo economicus* busca la utilidad. Con lo cual, dada la inutilidad —económica y productiva— de la experiencia de Dios, se siente cerrado e incapacitado —mutilado— para experimentar y transpirar nuevas y transcendentales formas de vida.

En contraposición, el *homo symbolicus*, que habita en cada uno de nosotros, se siente siempre insatisfecho con la asfixiante contingencia de una vida mercantilizada que le encierra en el irrespirable mundo de la lógica del «interés propio» o de la competición inevitable. El mundo desencantado del *homo economicus* le ha enyesado comportamen-

talmente y le ha mutilado en su sensibilidad potencial para aspirar nuevos y trascendentes horizontes de vida.

La divinidad, como el aire fresco del amanecer, penetra por todos los poros vitales del *homo symbolicus* y, «como llama que quema y no da pena» le impulsa a salir de su ins-trascendencia mercantilizada y procurar a Aquél «que hace nuevas todas las cosas», y en quien otea, con fe, la plenitud de su existencia.

El *homo symbolicus* vive el mundo con un nuevo encanto, ya que las cosas no se reducen a mercancías para especular, sino que son «bosques y espesuras plantadas por la mano del amado». A él le impulsa una permanente búsqueda de sentido que le hace sobrepasar el limitado horizonte del inmediateismo mediático de la imagen comercializada. El *homo* salido de las manos creadoras de Dios es un *homo sacramental*. Sólo a través de la experiencia sacramental —es decir, simbólica— consigue expandirse más allá de las contingencias de su condición humana.

El proceso creador que el imaginario rural ha realizado durante siglos converge, entre otros aspectos, en la riqueza de ritos y prácticas religiosas que se mantienen en los diversos pueblos o grupos sociales rurales. No obstante, la presencia y práctica de estos ritos está continuamente impregnada de una doble conflictividad y de un gran interrogante: ¿Hasta dónde estos ritos expresan una auténtica fe evangélica o son simplemente repeticiones vacías de tradiciones muertas?

Quienes hacemos la pregunta también deberíamos interrogarnos sobre: ¿Qué entendemos por rito vacío o tradición muerta?, ¿son ritos vacíos para mí o para quien los practica?, ¿son tradiciones muertas desde mis concepciones intelectuales o desde las vivencias de quienes las realizan?, ¿hasta dónde mi cuestionamiento intelectual, erudito o racional no parte de una concepción abstracta de Dios, vacía de vida, fría de experiencia y árida de sintonía teológico-vital? Cada interrogante nos lleva a otros varios, y todos ellos van sumergiéndonos en las arenas movedizas de las vivencias subjetivas.

Nuestro objetivo no es realizar un análisis exhaustivo de esta problemática, sino intentar dar unas claves hermenéuticas que nos ayuden a poder interpretar y situarnos en los diversos contextos de la religiosidad rural.

Es evidente que existen muchas prácticas rituales que reflejan muy poco compromiso de fe por parte de quienes las realizan, e incluso muchas de ellas sirven como un «antídoto» que distorsiona la conciencia sobre lo que es una «verdadera» fe evangélica y lo que es una práctica ritual sin compromiso de vida. No obstante, nunca debemos perder el horizonte teológico-antropológico de que cualquier experiencia humana, y mucho más decisivamente la experiencia de fe, sólo es posible manifestarla, expresarla y vivenciarla de forma simbólica, lo que equivale a decir de forma sacramental. Las experiencias humanas —y la experiencia de fe es una experiencia humana de Dios— sólo se pueden manifestar de forma simbólica. Esta ineludible dimensión simbólica de la experiencia humana y de fe es lo que teológicamente hemos denominado dimensión sacramental.

El imaginario rural, también en este aspecto, posee una posición estratégica privilegiada que le posibilita no estar tan mediatizado por la racionalidad instrumental hegemónica en nuestro modelo social. Su experiencia más abierta a lo inédito, a lo concreto, a la naturaleza, a la convivencia humana directa, a la tradición histórica, le capacita para una mayor apertura a la vivencia del entorno sacramental que nos envuelve.