ROL Y SIGNIFICADO DE LA RELIGIÓN Y ESPIRITUALIDAD EN LA COOPERACIÓN AL DESARROLLO

UN DOCUMENTO DE REFLEXIÓN Y DE TRABAJO

ANNE-MARIE HOLENSTEIN

DEZA DIREKTION FÜR ENTWICKLUNG UND ZUSAMMENARBEIT
DDC DIRECTION DU DÉVELOPPEMENT ET DE LA COOPÉRATION
DSC DIREZIONE DELLO SVILUPPO E DELLA COOPERAZIONE
SDC SWISS AGENCY FOR DEVELOPMENT AND COOPERATION
COSUDE AGENCIA SUIZA PARA EL DESARROLLO Y LA COOPERACIÓN

COSUDE / División ONG

Rol y significado de la religión y espiritualidad en la cooperación al desarrollo

Un documento de reflexión y de trabajo

Escrito por Anne-Marie Holenstein

Carátula: „La puerta al cielo“

„Tunduk“, la apertura para la salida del humo en el cenit de la carpa de Kirigistán, donde el más allá (el cielo) toca esta vida (el mundo humano).

Dirección para el desarrollo y la cooperación (COSUDE)
Freiburgstrasse 130
CH-3003 Berna
info@deza.admin.ch
www.deza.admin.ch

Dirección de la autora: amholenstein@bluewin.ch

Layout Anne-Marie Holenstein

Traducción al Español: Ana María Behn-Eschenburg

Esta publicación se puede adquirir en alemán, en francés, en inglés y en español y en forma de documento pdf a través de la página web de COSUDE.

La autora se responsabiliza por el contenido de la presente publicación; el cual no necesariamente refleja la postura de COSUDE.

Berna, marzo del 2005

Cotenido

Prólogo Página 4
Introcción **5**

1a Parte: Preguntas fundamentales relacionadas a religión y espiritualidad 7
- El concepto de religión
- Aporte cultural de religiones
- La ambivalencia de lo religioso
- Orden secular, religión y estado
- Religión en la postmodernidad
- Europa: continente de inmigrantes, un caso de prueba de la democracia
- Derechos humanos y religión

2a Parte: "Y dime, ¿cuál es tu relación con la religión?" 17
- Misión y cooperación al desarrollo
- Cooperación al desarrollo como misión secular y doctrina de la Gracia
- Cooperación al desarrollo como política integral de paz y de solidaridad
- Cooperación al desarrollo como encuentro cultural
- Intento de un acercamiento sobre las dimensiones religiosas-espirituales de la cooperación al desarrollo
- Religión y espiritualidad como tabúes en la cooperación al desarrollo
- El trato con la ambivalencia

3a Parte: Consecuencias para la pràctica de la cooperación al desarrollo 24
- Un primer paso: aclarar y manifestar nuestra propia posición
- Percibir la realidad socio-cultural del contexto
- Percibir los efectos de los programas de desarrollo en contextos socio-culturales
- El diálogo local con las organizaciones contrapartes
- La base común entre las organizaciones contrapartes
- Impulsos para el nivel directivo de nuestras instituciones
- Preguntas conductoras para el diálogo programático

Anexos 32
- Religión y espiritualidad en la práctica de la cooperación al desarrollo: ¿tabú u hoja de parra? 5 tesis de Hanspeter Finger 33
- Intento de un acuerdo sobre la dimensión religiosa-espirtual de la cooperación al desarrollo. Tesis que recogen en resumen la ponencia de Ruedi Högger: "La puerta al cielo" 35
- Relaciones de género en organicaciones de las iglesias cristianas.Cuestionario – valoración – género e iglesia Elaborado por Michele Morier-Genoud y Liliane Studer 36
- Paréntesis sobre el significado de los niveles Output-Outcome-Impact 39

Prólogo

Religión y espiritualidad son fuentes de visiones del mundo y de la vida; representan creatividad política y social, son fuerzas de cohesión y de polarización; generan impulsos de políticas sociales y de desarrollo; se prestan como instrumentos de referencia política y legitimación. La cooperación al desarrollo no se puede dar el lujo de dejar a un lado la religión y espiritualidad.

El trabajo de desarrollo es en gran parte trabajo intercultural y esta dimensión frecuentemente tiene que ver con religión. A muchas personas y sociedades, la separación entre lo sagrado y lo secular les es ajena. El contexto cultural socio-religioso es muy importante y se requiere de su conocimiento firme para efectuar buen trabajo de desarrollo. Los valores de la religión y espiritualidad que favorecen al desarrollo se manifiestan a nivel del comportamiento individual y colectivo. Donde la religión y espiritualidad están enraizadas en la vida cotidiana de las personas y sociedades, pueden brindar un aporte importante para el desarrollo sostenible. También pueden fortalecer la cultura de diálogo.

Sin embargo, religión y espiritualidad también son factores de riesgo cuando son instrumentalizadas por intereses de poder o cuando influyen relaciones de poder político o social – especialmente en situaciones de inseguridad de la sociedad o de alienación socio-cultural. La acaparación de religión y espiritualidad para fines políticos, el ahuecamiento de tolerancia, la separación conflictiva y delimitación entre poblaciones fundamentadas por la religión, son peligros para el desarrollo y la paz. Los límites se encuentran ahí, donde ya no existe la disposición al diálogo.

Organizaciones religiosas juegan en muchas situaciones un papel importante como prestadores de servicios y como redes sociales de seguridad, o como propias fuerzas de la organización social. Organizaciones con trasfondo religioso son a nivel mundial actores e interlocutores de ayuda humanitaria, de reconstrucción y de desarrollo.

Ante este trasfondo, COSUDE y las agencias de cooperación suizas al desarrollo llevaron desde el año 2002 un proceso de reflexión sobre el tema del rol y significado de religión y espiritualidad en la cooperación al desarrollo. Se trató de recopilar datos sobre las complejas dimensiones de esta temática y de ahí derivar puntos de referencia y criterios de calidad para el trato con los potenciales y los riesgos de religión y espiritualidad, así como para el partenariado con organizaciones “faith based” (basadas en la fe).

La presente publicación es el resultado de este proceso de reflexión. Fue intencionalmente redactada como documento de reflexión y de trabajo y como una contribución a la discusión. Esta publicación invita a la discusión, para fortalecer el grado de conocimiento sobre el rol de religión y espiritualidad – así como el trato de éstos – en el discurso sobre cuestiones normativas, estratégicas y operativas de la cooperación al desarrollo y a la ayuda humanitaria.

Walter Fust
Director general de la Agencia Suiza para el desarrollo y cooperación
(COSUDE)

Introducción

"Religión y espiritualidad – un tabú en la cooperación al desarrollo?"[1] Con esta pregunta hemos iniciado en otoño del 2002, en la reunión semestral de COSUDE y las agencias suizas de cooperación un proceso de reflexión. Partimos de la constatación que religión y espiritualidad, como factores socio - culturales importantes, en gran parte quedan exentas en las discusiones temáticas y en la práctica de la cooperación al desarrollo.[2]

La reunión confirmó esta observación. Los y las participantes elaboraron una amplia gama de temas pertinentes, pero evadieron la pregunta sobre el significado de la religión en sus propios campos de trabajo. Aparentemente el tema de la reunión había tocado una parte de un tabú mental. Parecía evidente que sería necesaria una fase prolongada de reflexión. La división ONG de COSUDE decidió por ello perseguir las preguntas sobre el significado de religión y espiritualidad en colaboración profunda con las agencias. Para la dirección del proceso de reflexión contrató a la consultora Anne-Marie Holenstein.

Participantes de ONG's, agencias de desarrollo y de COSUDE se dedicaron durante el año 2003 en 5 talleres a los siguientes temas:

- Religión y espiritualidad en el concepto integral de la cooperación al desarrollo
- Religión y espiritualidad como importante factor socio-cultural / observación de sus efectos en el contexto de los proyectos y programas / consecuencias para el partenariado de los programas y para el PEMA
- Guía para los diálogos programáticos

Matthias Schnyder, ex empleado de la división ONG, además brindó con su documento de reflexión "Orden secular, noción de estado y religión" una importante contribución a la discusión[3].

Presentamos aquí el resultado del proceso de reflexión de dos años como un estado actual del conocimiento, el cual en adelante deberá ser comprobado y profundizado en discusiones y en la práctica con nuestras copartes.

Como pregunta conductora para el siguiente trabajo colocamos al centro la ambivalencia de lo religioso. Religión y espiritualidad son energías socio-culturales poderosas que posibilitan la motivación, la integralidad, participación y sostenibilidad. Al mismo tiempo, los recursos espirituales y materiales de comunidades de fe están expuestos, por dentro y por fuera, al riesgo de ser mal utilizados por intereses de poder y de ser instrumentalizados. A partir de casos concretos profundizaremos, en colaboración con las agencias de desarrollo y sus copartes, en preguntas sobre el trato creativo y participativo de dicha ambivalencia.

---

[1] En alusión a: Kurt Alan Ver Beek "Spirituality, a Development Taboo" en: Development in Practice, Volume 10, Number 1, February 2000.

[2] Las excepciones se encuentran en el trabajo de pastoral y de misión de las agencias confesionales.

[3] Matthias Schnyder: Secularización, concepto de estado y religión. Condiciones marco de la cooperación al desarrollo. La versión alemán del documento se puede adquirir en forma electrónica en la sección ONG/COSUDE.

Agradecemos por su activa colaboración, a todos los y las colegas de las ONGs, de las agencias de desarrollo y de COSUDE que participaron en nuestro proceso de búsqueda y en las discusiones y esperamos que la cooperación también sea fructífera en los próximos pasos. Un agradecimiento especial lo dirigimos a las personas que participaron en el grupo de acompañamiento, quienes siempre nos motivaron a volver a reflexionar de manera crítica sobre los resultados.

Berna, febrero del 2005

Konrad Specker
Jefe, División ONG
Agencia Suiza para el desarrollo y cooperación (COSUDE)

1a Parte

Preguntas fundamentales relacionadas a religión y espiritualidad

En el contexto de la cooperación al desarrollo sólo podemos hablar sensatamente sobre el significado de religión y espiritualidad si tenemos hasta cierto punto un acuerdo sobre algunas preguntas fundamentales:

- ¿De cuál concepto de religión partimos, en vista de que el concepto "religión" está marcado con una connotación histórica eurocentrista?
- Ante el evidente aporte cultural de religión y espiritualidad, ¿cómo tratamos el peligro de su instrumentalización por un lado y el falso respeto por el otro lado?
- ¿De dónde surge la profunda ambivalencia de lo religioso entre la resistencia ante el abuso de poder y el hecho de que las religiones y sus seguidores sean susceptibles a totalitarismos y fundamentalismos hasta el grado de impulsar guerras?
- ¿Estamos suficientemente conscientes de que el concepto de la relación entre religión y estado establecido en nuestra constitución es fruto de un proceso especial europeo occidental?
- ¿Qué consecuencias deducimos tanto de la condicionalidad histórica de nuestro modelo de orden europeo occidental de iglesia y estado con referencia al diálogo entre contrapartes en la cooperación al desarrollo, como también a las estructuras de una sociedad postmoderna de inmigración?
- ¿Hasta qué grado podemos declarar los logros de nuestro orden secular, entre los cuales se encuentra el desarrollo de los derechos humanos, como valores obligatorios en la cooperación al desarrollo?

El concepto de religión

> La palabra religión no aparece en las lenguas bantúes; y si se llega a hallar, es por que probablemente haya sido incorporada a través de las misiones cristianas o islámicas. De Rosney (un jesuita belga) nos presenta el bello ejemplo de la expresión 'ebasi' en la lengua duala, cuya traducción es religión; pero se refiere a un paño de seda, con el cual las mujeres cristianas se cubren la cabeza antes de entrar a la iglesia. Por lo tanto, es evidente que el significado de religión apenas se ha aplicado de esta manera desde el contacto con el cristianismo.
>
> *Al Imfeld en Entwicklungspolitik, 21/22/2004, p. 56*

Ante todo, una advertencia que hemos tomado de la Real Enciclopedia de Teología. "Religión", el tema conductor del presente documento de reflexión y de trabajo, está marcado por su historia eurocentrista. En la mayoría de los idiomas de culturas no europeas, el concepto no coincide totalmente, ni semántica-, ni temáticamente. Por

lo tanto no existe un concepto de religión que sea útil intercultural- e interreligiosamente.[4]

El siguiente episodio debe ilustrar esto: Un sociólogo especializado en religión entrevistó en el marco de un estudio científico sobre "religión y modernización en Singapur" a una joven residente hindú proveniente de una familia brahmana de rica tradición hindú. Al final la hindú dijo: "You have asked me to tell you how I understand myself as a Hindu. I have responded to this request to my very best. But, please, do not understand all that as if I have talked to you about my 'religion'. I have passed through a Western system of education here in Singapore, and I think, I know quite well how you Western people are used to think about man and God and about 'religion'. So I talked to you as if 'hinduism' were my 'religion', so that you may be able to understand what I mean. If your were a hindu yourself, I would have talked to you in quite a different fashion, and I am sure both of us would have giggled about the idea that something like 'hinduism' does even exist. Please, don't forget this when analyzing all the stuff you have on your tape."[5]

Por ello, la pràctica de la cooperación al desarrollo, debe contar con definiciones de relaciones de religión y cultura mucho más complejas de lo que sugieren los conceptos occidentales y nuestro uso del idioma. En la cooperación con nuestras contrapartes[6] y con los actores[7], por principio, no deberíamos partir de la posibilidad del aislamiento del factor religión del contexto general de la vida.

Con la cautela indicada ante la visión eurocentrista reducida, proponemos la siguiente descripción de religión y religiosidad, basada en el estado actual de la teoría de la religión:[8]

Las religiones ofrecen conceptos en respuesta a preguntas existenciales de los seres humanos. Cuando se establece un diálogo entre sus significados y las necesidades de las personas, habitan en éstas en forma de religiosidad[9].
Tres características las distinguen:

[4] Compare al respecto Hans-Michael Haussig, Der Religionsbegriff in den Religionen, Phil, Berlin y Mainz, 1999, página 4 y 18.

[5] "Usted me preguntó, qué significa para mí ser hindú. Le respondí lo mejor que pude. Pero, por favor, no lo tome como si hubiese hablado sobre mi 'religión'. He pasado por un sistema de educación occidental aquí en Singapur y creo saber bastante bien, cómo ustedes los occidentales piensan sobre el hombre, sobre Dios y sobre 'religión'. Así que le hablé como si el 'hinduismo' fuese mi 'religión' para que Usted pueda entender lo que quiero decir. Si Usted fuera hindú, yo le hubiese hablado de otra manera y estoy segura que los dos nos hubiéramos reído de la idea de que algo así como el 'hinduismo' exista. Por favor, no olvide esto cuando analice todo lo que Usted tiene en su grabación" De: Religion: eine europäische-christliche Erfindung? Beiträge eines Symposium am Haus der Kulturen der Welt in Berlin. Hg. Haussig u.a., Berlin 2003, pág. 14.

[6] Contrapartes = organizaciones contrapartes locales, es decir tanto ONGs como organizaciones de base.

[7] Actores = beneficiarios, grupos meta de proyectos de desarrollo.

[8] Según Casper Söling, Gottesinstinkt, Bausteine für eine evolutionäre Religionstheorie, Dissertation, Giessen 2002.

[9] Para "religiosidad" utilizamos en el presente documento el término "espiritualidad".

1. Religiosidad tiene que ver con lo no-evidente. Actos religiosos representan algo, cuyo acceso inmediato y desde lo cotidiano es impenetrable, y que por eso ejerce fascinación.
2. A pesar de que la religiosidad tiene que ver con lo impenetrable, vive de la interacción y de la comunicación de sus creyentes. La comunicación religiosa siempre es una intersección de dos niveles: por un lado el trato con lo invisible, que emite señales a la situación social concreta por el otro lado. Donde sucede esto, se trata de religiones.
3. Cada religión reclama una seriedad especial, un "ultimate concern". "Religión es aquello que me atañe absolutamente" (P. Tillich). El creyente no se puede escapar de ella, de manera que eventualmente lo puede llevar hasta la muerte.

Remitimos al lector a la contribución de Ruedi Högger en el anexo, que para el autor es una ayuda para la comprensión de la dimensión religiosa – espiritual en la cooperación al desarrollo.

Aporte cultural de religiones

Religión y espiritualidad contribuyen con un gran aporte a la cultura en diferentes niveles:

1. en interpretaciones metafísicas y esperanzas de santificación (ways of believing).
2. en la forma de llevar la vida individual y colectiva, es decir las maneras de vivir, de producir y de la cultura de la vida cotidiana (ways of life).
3. en los valores políticos y sociales fundamentales de la convivencia con otros (way of living together).

Para la discusión sobre el significado y el rol de la religión en la práctica de la cooperación al desarrollo resultó provechoso el concepto más amplio de cultura de Thierry Verhelst:

"Cultura abarca la totalidad de las soluciones creativas que un grupo de personas encuentra para acoplarse al ámbito natural y social – pero también para satisfacer las exigencias y necesidades del alma."[10]

Hay que diferenciar claramente entre el respeto hacia las culturas y sus aportes, incluyendo religión y espiritualidad, del falso respeto a tradiciones que inhiben el desarrollo y que se legitiman por su base religiosa.[11] Las argumentaciones religiosas para roles de género dominados por los hombres, las violaciones a los derechos humanos a mujeres (p. ej. mutilación genital femenina), los ayunos fanáticos y las restricciones al trabajo productivo funcionan bajo ciertas circunstancias como instrumentos, que se sirven de textos fundamentales religiosos muchas veces ambiguos, para hacer valer sus intereses de poder.

[10] La definición más amplia según Thierry Verhelst fue introducida por Ruedi Högger en el taller del 29 de octubre del 2003.

[11] Ver al respecto "Islam and Development Cooperation. Some Recommendations" SDC, Berne, Switzerland. Mail: toni.linder@deza.admin.ch.

> La cultura no es un conjunto estático de valores y prácticas. Se recrea constantemente en la medida en que las personas cuestionan,adaptan y redefinen sus valores y prácticas ante el cambio de la realidad y el intercambio de ideas...
> La libertad cultural es que la gente pueda vivir y ser aquello que escoge y contar además con la posibilidad adecuada de optar también por otras alternativas.
>
> "Cultura", "tradiciòn" y "autenticidad" no son sinònimos de "libertad cultural". No existen razones aceptables que permitan prácticas que niegen a los individuos igualdad de oportunidades y violen sus derechos humanos, como negar a las mujeres el mismo derecho a la educaciòn.
>
> *Informe sobre Desarollo Humano 2004. la libertad cultural en el mundo diverso de hoy.PNUD, p.4*

En vista de esta problemática compleja, el estudio "Cultures, Spirituality and Development" del World Faiths Development Dialoque (WFDD) llega a la siguiente conclusión: "It is not purity which is important in a culture, nor necessarily its antiquity, but its ability to adapt and be creative, and to screen and select from the many outside influences with which it is confronted. What matters in a culture is its capacity to generate self-respect, the ability to resist exploitation and domination, and to offer meaning to what people produce and consume, to land, liberty, life and death, pain and joy. Culture is, in the final analysis, about meaning. That is why it is related closely to spirituality."[12]

El desarrollo sostenible depende de un trato consciente de los aportes de la religión y espiritualidad a la cultura. Esto requiere del trabajo con sus potenciales, pero también sensibilidad ante su instrumentalización y la manipulación de su finalidad. La cultura, y con ella también la religión, no debe ser reducida al papel de un instrumento que apoya otras finalidades. Debería jugar un papel constructivo, constitutivo y creativo.[13]

La ambivalencia de lo religioso

Religiones y comunidades religiosas pueden fungir tanto como "ángeles de paz" como "agitadores de guerra". Esta ambivalencia de lo religioso "tiene que ver no en último término con el hecho de que la relación entre las religiones mundiales y la

[12] Lo importante en una cultura no es su pureza, ni necesariamente su antigüedad, sino su habilidad de adaptarse y de ser creativa, y de seleccionar de entre las muchas influencias exteriores que la confrontan. Lo que vale en una cultura es su capacidad de generar respeto, la habilidad de resistir explotación y dominación y de ofrecer sentido a lo que la gente produce y consume, a la tierra, libertad, vida y muerte, dolor y alegría. Cultura tiene que ver, en el análisis final, con sentido. Es por eso que está íntimamente ligada a la espiritualidad" Thierry Verhelst with Wendy Tyndale, "Cultures, Spirituality and Development", in "Development and Culture" Oxfam GB 2002, S.13.

[13] Según "Our Creative Diversity", UNESCO Report 1995, pág. 3: (Culture) "should not be interpreted in such a way as to confine culture to the role of an instrument that "sustains" some other objective; nor should it be defined so as to exclude the possibility that the culture can grow and develop."

violencia sea ambigua. Todos los grandes relatos de Dios conocen tradiciones que legitiman medios de presión bajo ciertas circunstancias, que causan víctimas en la lucha por la propia creencia y que satanizan a quienes tienen otra creencia. Al mismo tiempo se encuentran fuentes, que anuncian la incompatibilidad entre violencia y fe, exigen sacrificios por la paz y reclaman respeto a personas de otra creencia. Si ahora se parte del hecho que en un futuro próximo las religiones del mundo seguirán siendo un factor en conflictos políticos, ya es tiempo de fortalecer la parte "civilizadora" de lo sagrado, y de entorpecer su acaparamiento cínico por parte de operaciones políticas".[14] Lo que aquí se dice sobre la relación de las religiones mundiales y la violencia, puede ser válido para religiones en general.

> (Pues) la liberación del pensamiento religioso de su manipulación por el poder, ya sea por razones políticas, sociales o religiosas, es el requisito fundamental para transmitir 'sentido' religioso a la comunidad de creyentes.
>
> *Nasr Hamid Abu Zaid, científico literario y filósofo egipcio, Literaturnachrichten, octubre - diciembre 2004, página 7*

Religiones, respectivamente sus seguidores, desarrollan múltiples formas de resistencia contra el abuso de poder, en tanto que ellos mismos y sus instituciones están expuestos a la tentación de abusar del poder. Una fuente de peligro se encuentra en la naturaleza de las convicciones religiosas:

- Religión se fija en lo absoluto y lo incondicional, y puede acoger rasgos totalitarios. Especialmente religiones monoteístas tienen dificultades de distinguir entre las exigencias de lo absolutamente divino y la historicidad de la existencia humana.
- Convicción religiosa que reclama respeto incondicional y exclusivo, conduce casi automáticamente a intolerancia, proselitismo, fanatismo misionero y formación de sectas. Las distintas maneras en que se puede manifestar exclusividad religiosa, son consecuentemente contrarias al pluralismo y a la democracia.
- Religión puede aumentar agresividad y disposición a la violencia, por el "valor añadido simbólico" contenido en las motivaciones y finalidades profanas al ser éstas santificadas.
- Este fanatismo también puede ser utilizado para la legitimación de abuso de poder y violación de los derechos humanos por jerarquías dentro de las Faith Based Organisations (organizaciones basadas en la fe). Ya que estas están en su mayoría dominadas por los hombres, las cuestiones de género y de los derechos humanos de la mujer requieren de especial observación.[15]

Intereses de poder de cualquier aspecto utilizan esta susceptibilidad:

- Diferencias etnoculturales y culturales-religiosas pueden ser utilizadas fácilmente para estrategias de dominio de identidad política.

---

[14] Andreas Hasenclever "Kriegstreiber und Friedensengel. Die Rolle von Religionen und Glaubensgemeinschaften in bewaffneten Konflikten" en: epd-Entwicklungspolitik 14/15/2003, con mucha citas bibliográficas. El autor es colaborador científico en la Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK) en Frankfurt am Main.

[15] Ver al resepcto "Relaciones de género en organizaciones de las iglesias cristianas", pág. 36

- En actividades terroristas actuales, el abuso de motivaciones religiosas está viviendo un renacimiento.
- Las dirigencias de movimientos fundamentalistas absolutizan el empleo religioso de una particular interpretación a costa de todos los demás y mezclan 15este empleo de interpretación con objetivos relacionados al poder político.

> Ahora, si se debe partir del hecho que las religiones del mundo en un futuro próximo seguirán siendo un factor en conflictos políticos, ya es hora de fortalecer la parte 'civilizadora' de lo sagrado y de obstaculizar su acaparamiento sínico a través de proyectos políticos.
>
> Por eso, los gobiernos occidentales deberían de saltar sobre su propia sombra secular y - con todo respeto por la división entre la iglesia y el estado - esforzarse en identificar y fomentar en todas las religiones a aquellas corrientes que sean partidarias de la democracia y que rechacen la violencia como instrumento de la política ...
>
> Paradógicamente deben de intervenir aquellos gobiernos occidentales seculares en el mundo de las religiones, para elevar su atuonomía ante el mundo de lo político.
>
> *Andreas Hasenclever en epd-Entwicklungspolitik 14/15/2003, p.64*

Sin embargo sería un malentendido fatal, deducir del peligroso potencial de instrumentalización, que religión y espiritualidad debiesen ser eludidos en el discurso y en la práctica de la cooperación al desarrollo. Como hilo conductor para las siguientes discusiones sostenemos aquí la conclusión que el sociólogo Thomas Meyer ha sacado de su vasto material sobre el abuso de diferencias culturales:

"Solamente se le daría nuevo pasto al fundamentalismo si del actual creciente abuso de diferencias etnoculturales y culturales-religiosas en las estrategias de dominio de identidad política, se concluyera que lo religioso como tal debe ser expulsado de la vida pública y reducido a la parte privada. Una equivocación como ésta ya resulta del enfoque de la suposición inadmisible, de la cual el fundamentalismo cobra una buena parte de su crédito, de que en él no se reconoce en primer lugar la estrategia política sino la fe religiosa. Fundamentalismo no es la vuelta de lo religioso a la política sino el entorpecimiento sistemático de discursos religiosos y moralistas en la política tan pronto se desvíen en lo más mínimo de la variante fundamentalista que está en poder. Es la absolutización de una interpretación religiosa y sus respectivas consecuencias públicas a costa de todas las demás. Contrariamente a todo lo que la Ilustración y los conceptos de desarrollo tecnócratas esperaban, las formas de vida religiosa no sólo son parte de las fuentes más importantes para la formación de identidad personal y colectiva sino que también pertenecen a las energías más poderosas para desarrollar motivos morales del actuar público."[16]

[16] Thomas Meyer, Identitätspolitik, Vom Missbrauch kultureller Unterschiede, edition suhrkamp 2272, pág. 226.

Orden secular, religión y estado

Para la discusión estratégica y la pràctica de la cooperación al desarrollo la relación entre religión y poder, respectivamente religión y autoridad pública en el contexto actual debe ser un tema central.

Similar al caso del concepto religión, debemos darnos cuenta, que la separación entre las instituciones de poder político y económico – entre estado e iglesias cristianas – es un hecho específico de la historia occidental y norteamericana. Esta relación entre orden secular y fe religiosa se ha desarrollado durante la Reforma y la Ilustración en un conflicto de siglos entre Papa y Emperador y forma el marco para el orden de nuestra sociedad, establecido en nuestra constitución. En este marco constitucional está integrada la cooperación al desarrollo estatal.

> ... Nosotros, los de la parte occidental partimos naturalmente de muchas cosas tan bellas: de la orientación en el individuo, del principio de la igualdad legal de todas las personas o de la división de poderes en los gobiernos modernos. Pero olvidamos que estas son productos tardíos de nuestro desarrollo cultural... La transición de la Europa antigua a la actual, la cual tiene una orientación política cultural que en general ya no se disputa, tuvo muchas rupturas. Hubo revoluciones y guerras. Fue un proceso de mala gana – y no es algo que haya sido implantado en los genes culturales de la Europa antigua. ...
> Pero las sociedades en transición de hoy se ven confrontadas con los mismos problemas, los cuales antes no dejaban respirar a Europa. ... Las sociedades afectadas se autocuestionan, surge un choque dentro de las sociedades.
>
> *Dieter Senghaas, Investigador de paz y teórico en temas de desarrollo DEZA-Newsletter, octubre 2004*

Es importante diferenciar entre “proceso de secularización” y “orden secular”. El orden secular de una nación no implica necesariamente una sociedad no religiosa. Orden secular libera al estado del sometimiento religioso. Pero también libera a las religiones y las congregaciones religiosas del sometimiento ante el estado.

> Las muchas formas de estados reiligiosos y seculares
>
> - Estados no seculares
> - Estados seculares anti-religiosos
> - Estados neutrales o no comprometidos
> - Estados secuares que brindan igual respeto y distancia de principios
>
> *Informe sobre Desarollo Humano 2004, PNUD, p.56*

Ni en la tradición bizantina del “Cesaropapismo”, ni en la teología política universalista de la “Umma” islamita se conoce nuestro modelo de separación. No obstante, la incompatibilidad con el modelo de separación no excluye la comprensión para la democracia y la tolerancia.

El discurso y la pràctica de la cooperación al desarrollo deben ser conscientes de la relatividad histórica del propio orden secular. Sin embargo, esto no significa que se deba renunciar a sus valores y ventajas en una equivocada tolerancia ante las contrapartes.

Religión en la postmodernidad

La época de la ilustración y varios especialistas en ciencias sociales, sobre todo de los años 60, sostenían la hipótesis de la apacible extinción de religiones. Sin embargo, también en sociedades modernas, respectivamente postmodernas se han mantenido y desarrollado formas de vida religiosa en el marco de gobiernos seculares. Siguen siendo parte de las fuentes importantes para la formación de identidad personal y colectiva y son energías poderosas para motivos del actuar público. Aparentemente la Ilustración y sus respectivas experiencias de falta de fundamento y de desencanto del mundo han tocado sus límites. Por tal motivo, en el proceso de la modernidad se evidencia el núcleo de lo religioso, en el sentido de un límite insuprimible, un horizonte en el cual también persiste, se quiera o no, el mundo màs radicalmente “secularizado”.[17]

La práctica religiosa en sociedades modernas se efectua en el mundo técnico, científico-racional y determinado por los medios de comunicación actual – aún si este punto de referencia fuese disputado y negado. Igualmente fundamentalistas evangélicos y musulmanes radicales se refieren a él – claro que en una actitud negativa. “Contrasecularización” sería muchas veces un término más acertado que la expresión “fundamentalismo”, que es poco precisa y se presta para polémicas[18].

El individualismo de rasgo occidental conduce a que las iglesias como religiones institucionalizadas pierdan su obligatoriedad social integrador y dogmático. Existe la tendencia de que religiones sean utilizadas como tiendas de autoservicio, de las cuales cualquiera se apropia de rituales, mitos, mística y dogmas integrándolos en una espiritualidad ecléctica que no es obligatoria, por ser individualista y estar orientada al consumo.

Europa: continente de inmigrantes, un caso de prueba de la democracia

En Europa, el actual continente de inmigrantes, la cuestión de la relación entre la religión y la democracia tiene nueva inminencia. Las democrcías occidentales se basan en la cultura cristiana que tienen en común. Ante las adaptaciones necesarias al pluralismo cultural y religioso de la sociedad moderna este hecho ne debe ser extinguido gradualmente por une tolerancia equivocada. Un ejemplo surgió en el

[17] Wolfgang Müller-Funk, “Ende der Religion? Plädoyer für eine Kritik der Religionskritik”, NZZ, 22 de febrero de 1995.
[18] idem

debate en la convención de la Unión Europea sobre el preámbulo de la nueva constitución europea, la cual evade los hechos religiosos del pasado y de la actualidad.[19] Se agudiza la necesidad de una orientación ética integral. Se requieren posiciones ético – religiosas. Quien avasalla o evade estas necesidades produce un vacío, porque no le da lugar a necesidades humanas básicas. Líderes de nuevos movimientos religiosos juveniles o de movimientos fundamentalistas de todo tipo saben llenar estos vacíos exitosamente.

A nivel mundial, las religiones y las diferencias culturales basadas en ellas, están ganando nueva importancia para la política y para el funcionamiento de los respectivos gobiernos. Un síntoma de ello es la disputa sobre el uso del velo y el debate sobre los crucifijos en los salones escolares en varios países de Europa occidental. Estos debates demuestran que entre más se encierra la política a las orientaciones políticas de una parte de las ciudadanas y ciudadanos, o de la población inmigrante y no totalmente integrada con un secularismo radical y entre menos logra cumplir con expectativas sociales y necesidades de orientación legitimadas, más se politizará la religión y se establecerá como fuente alternativa de identidades y de prácticas sociales.[20]

Como han mostrado las últimas discusiones sobre la reglamentación de la relación entre las comunidades religiosas y el estado en el cantón de Zurich, se vuelve difícil buscar nuevas bases legales, en una situación en que las posiciones partidarias opuestas están tan polarizadas. Con la consigna “Ningunos fondos para escuelas del Corán” se rechazó una obra legislativa diferenciada y progresista.[21] La oposición negó fundamentalmente la compatibilidad de la democracia con tradiciones religiosas no-cristianas.

La cooperación al desarrollo sabe, por propia experiencia, que tradiciones religiosas no-cristianas pueden ser compatibles con la democracia y que sistemas religiosos son muy polifónicos con respecto a su coexistencia con la democracia. Ella no excluye tradiciones cristianas e instituciones del cuestionamiento crítico sobre la compatibilidad con la democracia. Desgraciadamente, muy poca de la riqueza de esta experiencia fluye a las discusiones dentro de nuestra propia sociedad. ¿No deberían de intentar, COSUDE y las agencias de desarrollo, quebrar este “espléndido aislamiento”?

Derechos humanos y religión

Religiones y comunidades religiosas tienden a separarse de los demás y a diferenciar entre sus seguidores constituidos por creyentes, convertidos y elegidos, y los profanos infieles. Hacia adentro también producen simbología para diferenciar, por ejemplo, entre sacerdocio y laicado, entre hombres y mujeres, etc. Estas diferencia-

[19] Klara Obermüller, “Gott hat einen Platz in einer europäischen Verfassung. Die Präambel will modern sein; sie ist seltsam unmodern.” NZZ am Sonntag, 22 de junio 2003.
[20] Philip Jenkins, The Next Christianity, in: The Atlantic Monthly, Nummer 290, 2002; cfr. Michael Minkenberg / Ulrich Willems, Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung, “Das Parlament”, B 42-43/2002, Bonn, 21 de octubre del 2002.
[21] Votación de noviembre 2003.

ciones pueden repercutir en las concepciones de diferentes dignidades humanas o derechos humanos otorgados, respectivamente negados a personas o grupos.
Mientras algunas comunidades religiosas deducen su canon de los derechos humanos directamente de su religión, los y las representantes de los derechos humanos universales reclaman que la validez de éstos jamás pueden ser fundamentados únicamente en la religión, sino que su universalidad se deriva directamente del valor y de la dignidad de cada persona.

Dentro del marco de nuestro proyecto no pudimos tratar esta cuestión. Las preguntas sobre cuánto consenso se necesita, con respecto a los derechos humanos, en el diálogo con las contrapartes para la cooperación a nivel programático, en referencia a cómo se puede lograr este consenso, deben seguir siendo tratadas urgentemente relacionándolas a la pràctica.

2a Parte
"Y dime, ¿cuál es tu relación con la religión?"

La pregunta delicada pero crucial de Margarita (Gretchen)[22] en la obra "Fausto" de Goethe se le vuelve a presentar a la cooperación al desarrollo, por las razones descritas en la primera parte, más frecuentemente. Y las respuestas, "cuál es su relación con la religión", son como aquellas del Dr. Fausto, todo menos unívocas.

Nos acercaremos primero a la pregunta desde la historia del surgimiento de la cooperación al desarrollo, nos dedicaremos a un cambio de paradigma en su concepción de cultura y nos ocuparemos de las posibles razones, acerca de porqué religión y espiritualidad, con todo, siguen siendo en gran medida un tabú en la cooperación al desarrollo.

Misión y cooperación al desarrollo

La cooperación al desarrollo le debe su surgimiento, entre otros factores, a impulsos importantes del cambio radical en la concepción tradicional cristiana de misión. Desde los años 50 las sociedades misioneras comenzaron a reformular su función. Su misión de convertir pasó a un segundo plano; misión se entendió más y más como trabajo de partenariado con la iglesia joven en Africa, Asia y Latinoamérica. Al mismo tiempo, las principales sociedades misioneras, motivadas por la religión, empezaron a vincular sus actividades a una concepción de desarrollo, la cual exigía de las iglesias un compromiso político, social y ecológico.

Gracias a este auge surgieron a principios de los años 60 las agencias confesionales de desarrollo "Brot für Brüder" (hoy "Brot für alle") y "Fastenopfer". HEKS y Caritas crearon nuevos departamentos para la cooperación al desarrollo.

Impulsos importantes los dieron las asambleas del Consejo Ecuménico de las Iglesias (OeKRK) de los años 60, donde las iglesias y teólogos jóvenes se daban a escuchar. Por la parte católica, las encíclicas pontificias "Pacem in Terris" y "Populorum Progressio" propagaron el principio de la cooperación al desarrollo y de la solidaridad internacional.[23]

Las demandas de círculos progresistas de la iglesia exigiendo actuar político, cambios estructurales económicos y justicia social conllevaron en Suiza a la creación de la "Declaración de Berna" (1968) y a la "Conferencia Suiza – Tercer Mundo" (1970), esta ùltima convocada por las autoridades de las iglesias oficiales al Palacio Fede-

[22] Gretchen es una persona en la obra "Fausto" de Goethe. Fausto se enamora de Gretchen, y ella de él, aún siendo Fausto mucho mayor. Gretchen es una jovencita de familia común, con una educación puritana- y estrictamente religiosa. Por eso le pregunta a Fausto "Y dime, cuál es tu relación con la religión?". Fausto encarna el concepto de un Dios panteista, lo cual fascina a Gretchen. Fausto instrumentaliza su concepto de Dios y aprovecha de su poder para seducir a Gretchen, ella se embaraza y será ejecutada por infanticida.

[23] Compárese con la amplia descripción en: René Holenstein, Was kümmert uns die Dritte Welt. Zur Geschichte der internationalen Solidarität in der Schweiz, Chronos Verlag, Zürich 1998.

ral. Representantes políticos y de la industria debatieron y pelearon con los "estudiantes agitados" de la fracción de jóvenes. El objetivo de la conferencia fue establecer nuevas normas políticas para las relaciones Norte – Sur.[24]

La apertura de la concepción de misión estuvo y sigue estando confrontada con corrientes tanto en el Sur como en el Norte, todavía orientadas a la conversión y al proselitismo. Su objetivo es la conversión a la "propia", es decir a la "verdadera" fe. La creencia de los "otros" vale menos; ellos tienen que ser "salvados". Esta unión de ideas misioneras con imágenes de culturas y personas deficitarias sigue influyendo, de manera secular, en nuestra sociedad actual, el creer en la propia superioridad cultural y la xenofobía.

Por ello, para muchos contemporáneos, el concepto "misión" es abrumador. Aquí se podría encontrar una de las razones del temor en medios de la cooperación al desarrollo, marcada por la secularidad, a tocar la religión.

Cooperación al desarrollo como misión secular y doctrina de la Gracia

La luz verde para la invención de la "Ayuda a la cooperación" la dio el presidente norteamericano Harold Truman en su discurso de inauguración en 1949. Ante el trasfondo del conflicto oriente – occidente, anunció un programa "nuevo y audaz", cuyo objetivo era posibilitar el acceso de las regiones "subdesarrolladas" a las ventajas del adelanto económico-industrial, para su mejoramiento y crecimiento. De esta manera se pensaba terminar con la miseria, en la cual se encontraba más de la mitad de la humanidad. Fue en primer lugar un intento de amarrar a los "países subdesarrollados" a los EE.UU., al comienzo de la guerra fría.

Los países industriales del occidente fueron llamados a unirse a esta estrategia. El hecho de que fue comprendido como una misión profana lo muestran las palabras elegidas en un memorándum del año 1950 de la sección política del Departamento Federal Político (EPD) de aquél tiempo: "En realidad se trata del reclutamiento de los corazones y de las almas amenazadas por el comunismo o por lo menos de los pueblos atraídos por él a causa de su miseria". [25]

Paralelamente al concepto de inferioridad de las religiones de los "otros", que hemos constatado en el campo religioso, también la opinión del retraso técnico y cultural de otras culturas marcó la creación de la ayuda al desarrollo. Según esta doctrina secular de la Gracia, las personas "subdesarrolladas" debían ser "salvadas" con capital y técnicas modernas occidentales de sus deficiencias.

[24] "Apenas cumplimos con nuestro deber ante el Tercer Mundo, cuando comprendemos al mundo en su multiplicidad y a la dependencia recíproca de las partes y luego volvemos a definir la situación y la función de nuestra nación, de nuestras iglesias, de nuestras economías, etc. como parte integral de este mundo." Hans K. Schmocker y Michael Traber, Schweiz-Dritte Welt. Berichte und Dokumente der Interkonfessionellen Konferenz Bern. Zürich/Freiburg 1971, pág. 11.

[25] Peter Hug und Beatrix Mesmer (Hg.,): Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik, Studien und Quellen 19, Schweizerisches Bundesarchiv, Bern 1993, pág. 78.

Cooperación al desarrollo como política integral de paz y de solidaridad

Impulsos importantes surgieron también del movimiento internacional de paz ampliamente ramificado y su ideario religioso-pacifista y humanista. En Suiza, los recolectores fueron los Socialistas Religiosos, el Servicio Civil Internacional (SCI) y los Cuáqueros Suizos, cuya sección en Ginebra dio el impulso para la creación del Consejo Suizo de Paz.

Un exponente importante de este movimiento, aparte de Regina Kägi-Fuchs, la posterior fundadora de la Ayuda Obrera Suiza, fue Rodolfo Olgiati. Su experiencia práctica la adquirió como director de la Donación Suiza para los Damnificados de Guerra (Schweizer Spende an die Kriegsgeschädigten) y en el Comité Internacional de la Cruz Roja (IKRK). El no hablaba de zonas económicamente atrasadas o subdesarrolladas, ni tampoco de "ayuda", sino de "cooperación" y "solidaridad". Estas debían ser parte de la política exterior. Para Rodolfo Ogliati también se trataba de una "psicoterapia para el pueblo suizo" que le parecía demasiado cerrado.[26]

Cooperación al desarrollo como encuentro cultural

El camino a la concepción de la cooperación al desarrollo como encuentro cultural precisó, primeramente, de la toma de conciencia de los propios motivaciones ideológicas. Roy Preiswerk, profesor en IUED[27] recapituló en 1972 el estado de la investigación académica como su experiencia laboral en cooperación al desarrollo en el estado y en agencias de desarrollo suizas.[28] Señaló la condicionalidad cultural de los conceptos y términos usuales en la cooperación al desarrollo. De ahí dedujo la necesidad de la constante revisión de la cooperación al desarrollo con los desafíos siguientes:

- Cuestionamiento de las concepciones occidentales de procesos de desarrollo
- Reflexiones sobre la relación entre desarrollo y cultura condujeron a una revalorización de aquellas fuerzas del Tercer Mundo que querían renovar sus conceptos de desarrollo por propia iniciativa, basándose en sus propios valores.
- Apoyo a países y fuerzas críticas, que por energía propia elaboraban conceptos de desarrollo amoldados a su manera de ser.
- Mayor promoción de competencias socio-culturales de los expertos.

Intento de un acercamiento sobre las dimensiones religiosas-espirituales de la cooperación al desarrollo.

Desde esta señal, la cooperación al desarrollo aprendió que el trato de cuestiones socio-culturales es parte de su obligación. Éstas obtuvieron su lugar en líneas directrices, estrategias y métodos. La competencia socio-cultural pertenece, entretanto a las cualificaciones claves en los perfiles laborales y tiene su espacio en la capacita-

[26] Peter Hug, Beatrix Mesmer (Hg.) Von der Entwicklungshilfe zur Entwicklungspolitik, Studien und Quellen 19, Schweizerisches Bundesarchiv, Bern 1993, pág. 61 – 76.

[27] Institut universitaire d'études du développement, Ginebra.

[28] Entwicklungszusammenarbeit als Kulturbegegnung, Imba/Laetare, Freiburg/ Stein b. Nürnberg, 1972.

ción del personal de la cooperación al desarrollo. Como complemento de la comprensión de la cultura "del otro", la reflexión sobre los valores y motivaciones actuales de la cooperación al desarrollo y su justificación deben obtener un espacio equivalente.

Paz, libertad, justicia, solidaridad, dignidad humana y la garantía de los derechos humanos son las concepciones de valores más altas, que aparecen en casi todas las líneas directrices. Que se refieran consecuentemente a una base secular, o a una explícitamente trascendental-religiosa, tienen en común, por ejemplo, que la "verdad" de los derechos humanos o de la solidaridad como razón de nuestro actuar no puede ser objetiva. No existe una definición de justicia o de solidaridad universalmente reconocida. Quien se remite a estos conceptos, finalmente tiene que *creer* que sus conceptos son verdaderos. Ninguna autoridad puede decidir, cuál medida de participación o de repartición sería justa. El filósofo norteamericano John Rawls, en su "teoría de justicia", llegó en 1971 a la conclusión, que una sociedad es justa, cuando ésta percibe la repartición de los bienes y de las posibilidades de educación como correcta. Así, ¡la vara sería una percepción o una creencia!

Las concepciones de islamitas acerca de la relación entre los roles de las mujeres y de los hombres son tan difíciles de comprobar como "verdaderas", como lo son las ideas sobre las cuestiones de género y de derechos humanos, representadas por la cooperación al desarrollo. Con estos conceptos nos movemos en el campo de lo inevidente, de lo inmanifiesto y del "ultimate concern"[29], y con ello en el campo de los conceptos de fe y de valores a los cuales se subordinan no sólo individuos, sino también instituciones y hasta naciones, puesto que éstas no podrían vivir o funcionar sin estas ideas.

Ruedi Högger dio seis impulsos relacionados a este tema en el taller del 29 de octubre del 2003.[30] Entre otras cosas, señaló que muchos movimientos niegan ideológicamente la religión como dimensión que sobrepasa el mundo cotidiano racional pero que, a pesar de ello, en sus ideologías para mejorar el mundo se sirven de muchas imágenes y sentimientos de naturaleza religiosa. También en la búsqueda de sentido de personas modernas – no en último término también de muchos especialistas en desarrollo – se puede percibir la dimensión religiosa, a pesar de que ésta muchas veces no le es consciente a la persona misma.

Religión y espiritualidad como tabúes en la cooperación al desarrollo

En revistas especializadas en la pràctica de la cooperación al desarrollo, religión y espiritualidad como factores culturales esenciales hasta hoy siguen siendo temas raros. Kurt Alan Ver Beek se dedicó a estudiar este fenómeno y sus razones y le dio a su escrito el título provocativo: "Spirituality: a development taboo".[31]

7.[29] Ver los comentarios sobre el concepto de religión, pág. 7.

[30] "La puerta al cielo", ver anexo, pág. 35.

[31] Kurt Alan Ver Beek, Spirituality: a development taboo. Development Practice, Volume 10, Number 1, February 2000. www.developmentpractice.org

El tabú tiene consecuencias graves, ya que muchos actores/beneficiarios de nuestros proyectos de desarrollo no conocen la separación entre lo secular y lo sagrado y con ello la dominancia de la razón racional utilitaria que ha marcado la modernidad occidental, y con ella su concepto de cooperación al desarrollo. Las decisiones de cómo y por quién debe ser tratado un niño enfermo, de cuándo y cómo debe ser arado un campo y cómo debe ser planificado el actuar social, decisiones que nosotros llamamos racionales, son naturalmente influenciadas por su espiritualidad.

La pregunta, de cómo explicar la ausencia de religión y espiritualidad en la discusión teórica y práctica, abre las puertas a especulaciones. Como punto de partida para futuros trabajos sistemáticos tomamos aquí algunas razones resumidas brevemente, señaladas por Ver Beek.

1. Se conocen muchos ejemplos, de cómo organizaciones han instrumentalizado y abusado de programas de “desarrollo” para manipular religiosamente a actores/beneficiarios.
2. Publicaciones de ciencias sociales tienden a desvalorizar religión y espiritualidad como sistemas de fe basadas en mitos anticuados; su influencia negativa debería darle lugar al pensamiento científico ilustrado.
3. Por otro lado existen también temores de imponer perspectivas materialistas-científicas a culturas locales apartadas. El respeto puede ser un motivo válido que impide el diálogo sobre religión y espiritualidad. Pero detrás de él se puede esconder una forma sutil de desprecio que bien concibe la espiritualidad de la población como algo que hay que proteger, pero al mismo tiempo demasiado débil para la discusión con otras concepciones como aquella del cooperante ilustrado. El diálogo cesa con la convicción no pronunciada, que la ciencia y el desarrollo al final conducirá a las personas a dejar atrás sus concepciones no científicas.
4. Evitar conflictos. Los intentos de individuos y grupos, de imponer sus convicciones religiosas a otros, siempre han vuelto a tener consecuencias pavorosas. Una respuesta aparentemente segura consiste en evitar los temas sensibles. Sin embargo, de esta manera los conflictos no se evaden, ni se resuelven. Para la cooperación al desarrollo, las diferentes concepciones en temas de género y de medio ambiente, como también conflictos étnicos, son entretanto temas importantes en la discusión entre los actores en los programas de desarrollo. Pero, ¿por qué religión y espiritualidad los trata como tabú? Las personas sólo pueden comprender las influencias positivas y negativas de proyectos de desarrollo y de concepciones religiosas sobre sus vidas, a través de discusiones discursivas y elegir el camino que ellas consideran el correcto para ellas mismas.

Según Ver Beek, esta situación causa por lo menos dos problemas:

1. El prejuicio de los y las representantes de la cooperación al desarrollo influye la práctica de ésta con respecto a las costumbres marcadas por la espiritualidad, por ejemplo en la agricultura o en el sector salud. Por el hecho de que sólo se menciona abiertamente en raras ocasiones, el prejuicio no puede ser discutido ni valorado por las personas a quienes se les tiene un falso respeto. Ni el cooperante “científico”, ni la persona local “espiritual” tienen posibilidad de reflexionar juntos sobre sus distintas perspectivas.
2. La evasión respetuosa no deja a la espiritualidad de la población sin ser influenciada. Puede llegar a una adopción ciega de métodos científicos-materialistas

en la agricultura, salud y en la práctica social. A las personas se les priva de la posibilidad de descubrir por propia cuenta, si los nuevos métodos están en conflicto con su espiritualidad, o si ambos pueden coexistir o complementarse y cómo.

Amartya Sen defiende este derecho de las personas de definir sus prioridades: "If a traditional way of life has to be sacrificed to escape grinding poverty or minuscule longevity (as many traditional societies have had for thousands of years), then is the people directly involved who must have the opportunity to participate in deciding what should be chosen."[32]

El trato con la ambivalencia

Llamamiento espiritual de Ginebra

Por que en nuestras religiones, o por convicción personal

- tenemos en común el respeto a la dignidad de la persona humana
- tenemos en común el rechazo al odio y a la violencia
- tenemos en común la esperanza de un mundo mejor y más justo

Nosotros, representantes de comunidades religiosas y representantes de la sociedad civil hacemos un llamamiento a los dirigentes del mundo – sea cual sea su campo de actividad - , a respetar de manera absoluta los tres principios siguientes:

- No invocar una fuerza religiosa o espiritual, para justificar cualquier tipo de violencia.
- No invocar una fuerza religiosa o espiritual, para justificar discriminación o exclusión
- No utilizar su poder, su capacidad intelectual o espiritual, su riqueza o posición social para explotar o dominar al otro.

El llamamiento fue lanzado en abril de 1999 en Ginebra y ha sido firmado por muchos dirigentes espirituales y religiosos, así como por representantes de la sociedad civil.

En la primera parte hemos constatado la ambivalencia de lo religioso, que tiene que ver con el hecho de que la relación de las religiones con la violencia puede ser ambigua.[33] Por eso, religión y espiritualidad son por un lado la motivación para posibilitar la integridad, participación y sostenibilidad. Por el otro lado, los medios materiales y espirituales de comunidades religiosas siempre están expuestas, por dentro y por fuera, a la tentación del abuso de poder.

[32] "Si un tradicional estilo de vida tiene que ser sacrificado para escapar de la pobreza o de la longevidad minúscula (como muchas sociedades tradicionales han tenido durante miles de años), entonces las personas directamente involucradas tienen que tener la oportunidad de participar en la decisión sobre qué se debe de elegir." Amartya Sen, Development as Freedom, Oxford University Press 1999, p. 31.

[33] Ver más arriba, "La ambivalencia de lo religioso", pág. 10.

La ambivalencia se puede reducir al siguiente común denominador:

Riesgos R + esp. y sus medios materiales, se ven amenazadas por el abuso de poder y la instrumentalización.		**Potenciales** R + esp. son, en el marco de sus contextos culturales, energías potentes que posibilitan integridad, participación y sostenibilidad.

Estas paradojas y ambivalencias están presentes en los contextos de muchos proyectos de desarrollo. Posiblemente sean una de las razones de la tabuización de religión y espiritualidad. Sin embargo, esquivarles a favor de una superficialmente entendida evitación de conflictos significa ocultar una parte de la realidad de la vida. No se puede tratar de una decisiòn nítida entre potenciales y riesgos. Es más razonable, ocupar las ambivalencias de manera positiva y vivir también con los riesgos. La cabeza de Jano con dilemas en el contexto de religión y espiritualidad, es parte de la condición humana y sin la disposición al riesgo no se puede tener integridad y creatividad.

Hanspeter Finger constata al respecto: “Para la cooperación secular al desarrollo existe un enorme campo de aprendizaje. No obstante, para el actuar práctico, la disciplina intelectual y el saber específico siguen siendo la base, pero enriquecida con el conocimiento intuitivo de los límites de lo que es realizable y abierto a una realidad más integral, lo cual nos habilita a actuar con una combinación de eficiencia y de cualidades “blandas”, como paciencia, sabiduría, amor, apertura. De esta manera, la orientación demasiado vigorosa hacia el objetivo, de la que padece la cooperación al desarrollo hoy en día y que muchas veces impide hacer lo correcto en el hoy y ahora, se relativiza y se fortalece la motivación y la facultad de simplificar el instrumentario de métodos. “Be spiritual – act rational”.[34]

[34] ver anexo, pág. 33, tesis 4 de Hanspeter Finger.

3a Parte

Consecuencias para la pràctica de la cooperación al desarrollo

En este capítulo, continuamos la discusión de las respuestas poco coherents que las distintas corrientes de la cooperación al desarollo han dado en teoría y práctica hasta ahora – o mas bien, las que precisamente no han dado. Seguimos en este capítulo con preguntas y respestuas provisionales sobre nuestra práctica propia.

En los próximos párrafos resumimos los resultados que han elaborado los y las responsables de proyectos y programas, así como el personal ejecutivo de COSUDE y de ONGs suizas en el transcurso de los años 2002 y 2003 en una serie de talleres y reuniones. Utilizamos intencionalmente el modo de expresión “nosotros”, para recalcar el consenso basado en la práctica, obtenido por los participantes.

Un primer paso: aclarar nuestra propia posición y comunicarla

Tenemos que re-pensar nuestras concepciones de valores y nuestras ideas conductoras una y otra vez, para poder hacerlas transparentes ante nuestras contrapartes. Entre ellas también lo que entendemos por desarrollo, ya que los objetivos del desarrollo están ligados a los conceptos de valores. Muchas veces, éstos tocan dimensiones religiosas oafines. A este respecto también pertenece el hecho que deberíamos aclararnos, cuál papel juega la búsqueda de sentido en nuestro compromiso laboral con la cooperación al desarrollo. ¿Tiene una función religiosa o afín?

Para relativizar la propia posición, en el sentido de relacionarla con la posición de otros es necesario que tomemos conciencia de nuestras propias ideologías no confesadas del mejoramiento del mundo, por ejemplo de las proyecciones del “hombre ideal” que debe ser originado por la cooperación al desarrollo. Sobre estas relaciones deberíamos establecer claridad, si queremos mantener el diálogo con personas religiosas de otras culturas.[35]

Además, deberíamos ocuparnos de los procesos de cambio en nuestra propia cultura, ya que esto posibilita una imagen diferenciada del occidente y de sus conceptos de desarrollo. También esto es una condición, para visualizar la posición propia en el diálogo con las contrapartes y estar al mismo tiempo dispuestos a relativizarla.

Diferentes campos de la ciencia, como la antropología, etnopsicología, ciencias de la religión, historia y sociología pueden proporcionarnos un abánico de conocimiento para el trato de la dinámica y de la ambivalencia de religión y espiritualidad. No obstante, el conocimiento no puede sustituir la actitud básica aquí descrita. Sobre todo deberíamos recordar una y otra vez que todo el conocimiento está ligado a nuestro idioma y a su conceptualidad. Es decir que justamente también con el concepto “religión” nos quedamos encerrados en conceptos eurocéntricos.[36]

[35] Ver Ruedi Högger, tesis 5 y 6 en el anexo, pág. 35.
[36] Con respecto al concepto de religión ver más arriba, pág. 7.

El teólogo católico Hans Küng señala al respecto, que todas las religiones al fin de cuentas comparten ciertos teoremas éticos esenciales sobre el valor inmediato del hombre, es decir independientes de la religión o confesión. Su esperanza es la construcción de aquello que él llama el "ethos mundial"; es decir, una ética global, que resalta los los elementos comunes de los núcleos de las religiones, haciéndolos su consigna. Con este ensayo de elaborar los puntos comunes y las delimitaciones entre las religiones, Hans Küng contribuye a nuestro tema. "Ethos mundial" puede ser un incentivo para las organizaciones contrapartes, para comunicarse y ponerse de acuerdo sobre una posición fundamental compartida.

Percibir el contexto socio-cultural

Religión y espiritualidad muchas veces están entrelazados con la vida cotidiana y en sus rituales. Muchas personas no diferencian entre lo profano y lo sagrado, como lo es típico en la modernidad, y su espiritualidad tiene poco que ver con doctrinas y sistemas teológicas. Ellas más bien reflexionan la vida y las posibilidades de la existencia humana *narrando* en forma de historias y figuras míticas, y en acción mediante rituales, los cuales están integrados en tareas cotidianas y en fiestas. Para nosotros, como responsables de proyectos, se nos presenta la pregunta, ¿cómo podemos percibir e integrar las concepciones mentales y espirituales de los actores/beneficiarios? Pero, ¿cómo hacemos eso, sin instrumentalizar la religión y espiritualidad?

Puede ser útil la siguiente pregunta: ¿Qué alimenta su alma? ¿Qué nos alimenta a nosotros? "Need Assessments" no deberían considerar únicamente las necesidades materiales, sino también los asuntos y las necesidades del alma.[37]

Los responsables de programas deberíamos tener una y otra vez la posibilidad de sumergirnos en la realidad de vida de los beneficiarios, participar en rituales, buscar comprender su cultura agraria y alimentaria, que tiene dimensiones materiales y espirituales. Desgraciadamente, casi siempre esto fracasa por las agendas apretadas de los viajes. ¿Por qué no nos tomamos el tiempo necesario? ¿Por qué impiden las agendas el acercamiento paciente? ¿Tiene esto que ver con las concepciones de eficiencia casi-religiosas de la cooperación al desarrollo?

Nuevas corrientes en la cooperación al desarrollo, sobre las cuales desgraciadamente casi no tenemos poder de influencia como responsables particular de programas, desvían programas de mucha influencia cada vez más de la realidad de la vida de las personas a quienes conciernen estos programas. Esta constatación es válida para SWAP (Sector Wide Approach), ayudas a presupuestos de gobiernos, "Basket Funding" y hasta cierto grado también para los programas de reducción de pobreza PRSP (Poverty Reduction Strategy Programmes).

[37] Ver al respecto las tesis de Ruedi Högger en el anexo, pág. 35.

Percibir los efectos de los programas de desarrollo en contextos socio-culturales[38]

La cooperación al desarrollo apunta a cambios y por eso interviene en relaciones de poder y de tensión existentes. Convicciones religiosas y las instituciones que las representan, pueden ser factores importantes en los contextos dados, aumentando o reduciendo las tensiones. Contrapartes en los programas de desarrollo muchas veces se ven confrontados con la pregunta, si sus programas contribuyen a la prevención de violencia y a la resolución pacífica de conflictos sociales, o si – aùn sin intenciòn – permiten que la violenciaincremente.

> Las obras eclesiales son llamadas a analizar detalladamente la real dimensión religiosa de los conflictos, a un trato sutil al tomar parte apresuradamente y a rechazar su posible instrumentalización para intereses económicos o políticos, aún cuando se comprometen a la mediación reconciliadora entre confesiones, religiones y culturas...
>
> Por su cercanía a las personas, muchas veces las organizaciones no-gubernamentales y las agencias de las iglesias están predestinadas, de cierta manera, a un nivel justo bajo el estatal, a acompañar y a tratar conflictos de manera constructiva.
>
> *Alexander Lohner, Misereor, Aachen*
> *Entwicklungspolitik 12/2004, p. 31*

KSPM (Konfliktsensitives Programm-Management) es un procedimiento que sirve para incluir perspectivas de conflicto en la planificación del ciclo de gerencia de un programa (Programm-Managementzyklus). Surgió a raíz de la evaluación de la experiencia de PCIA (Peace and Conflict Impact Assessment), con el cual ya trabajan varias agencias de desarrollo. KSPM posibilita la participación de las contrapartes y actores, cuando se aplica de manera participativa y flexible. En el “mapeo”, por ejemplo, los participantes directos elaboran la cartografía de actores y su manera de ver las cosas en el contexto de un programa. Las redes de relaciones se vuelven transparentes y se puede visualizar, cuál es el rol de las tensiones religiosas en un contexto específico. Sin embargo, un contexto local específico no debería ser analizado exclusivamente desde la óptica religión, cuestiones sociales, relaciones de género y tensiones políticas también son parte de él.

KSPN apoya la estimación del riesgo:

- ¿Qué efectos negativos, no intencionados, posiblemente acentuadores del conflicto pueden surgir?
- ¿Qué se debe considerar en el programa, para que éstos no surjan?

[38] En este párrafo resumimos los resultados del taller del 26 de noviembre de 2003, dirigido por Günther Bächler, Jefe de la Sección Prevención de conflictos COSUDE, en el cual participaron responsables de proyectos y programas, así como personal ejecutivo de COSUDE y de ONG’s suizas. El título fue: “Entre el cielo y el infierno: trato con los efectos deseados y no deseados de religión y espiritualidad en la cooperación al desarrollo.” Más informaciones sobre el método KSPM se pueden adquirir en la sección COPRET/COSUDE.

- ¿Cuáles prácticas preventivas y promotoras de paz han dado buenos resultados?

Después del paso de análisis, que al mismo tiempo es un instrumento para fomentar el diálogo y que vincula al proyecto con el contexto, el KSPM tiene como objetivo observar los efectos deseados y no deseados del proyecto. Con hipótesis de probables efectos y uno a dos indicadores fiables al nivel "outcome", esto debería ser posible. Se tratará de tomar cada vez en cuenta también factores religiosos.

El diálogo local con las organizaciones contrapartes

Los empleados de organizaciones contrapartes locales se reclutan muchas veces de la capa social media, urbana – intelectual. Están socializados de manera occidental, acostumbrados a viajar y dominan el lenguaje especial y conceptos de la cooperación al desarrollo. Muchas veces desarrollan identidades complejas, integrando las contradicciones entre la tradición y la modernidad. El lado que se nos presenta a nosotros es sólo una parte de su personalidad. Si acaso, llegamos a conocer los elementos socializados no-occidentales de sus identidades apenas después de mucho tiempo de trabajar juntos.

Casi siempre suponemos que el personal de ONGs locales conoce muy bien la historia y la situación de vida actual de la población más pobre, de los sin tierra, y de las familias de pequeños campesinos. Sin embargo, sus conocimientos de historia, sus conceptos de cultura y su percepción social están marcados, en muchos casos por un sistema de educación que se sostiene de análisis provenientes de afuera.

Responsables de proyectos que tienen pocas posibilidades de acercarse a los mundos de vida de los actores/beneficiarios en su territorio, deberían por ello partir de la hipótesis de trabajo que las organizaciones contrapartes pueden ser tanto puentes como obstáculo, cuando se trata de comprender el significado de religión y espiritualidad para los beneficiarios.

Puede ser ventajoso una fuerte identidad cultural de la organización contraparte y sus empleados. Bajo la condición que también nosotros mostremos perfil, se puede llevar un diálogo sobre concepciones de valores, de desarrollo y religión.

> Las mujeres y los hombres de Madagascar siempre están partidos en dos. Con un pié se encuentran en el mundo del trabajo, en el proyecto, donde las herramientas y un horario ordenado definen el ritmo. Su otra parte está dirigida a la naturaleza, a los campos de arroz y a los peces; ahí son las familias y sobre todo los antepasados quienes determinan; no hay presión de tiempo. Con relación a este otro mundo nunca llegamos a tener realmente claridad. Pero el desarrollo no podrá ser sostenible, si no respetamos las dos partes de la realidad.

Un ingeniero de la ETH[39] sobre sus experiencias laborales de varios anôs en Madagascar.
En: Rudolf Högger, Wasserschlange und Sonnenvogel, Frauenfeld 1993, página 93

Deberíamos buscar posibilidades apropiadas contextuales para conversar con nuestras contrapartes sobre religión y espiritualidad, sin obligarlos a utilizar nuestros modos de pensar. Participar en capacitaciones locales de nuestras contrapartes puede conducirnos a una comprensión más profunda de cuál es el significado de religión y espiritualidad para ellos, que el hablar intelectualmente sobre estos temas. Parte del diálogo cultural es la experiencia, de que existen límites en la comprensión mutua; los deberíamos tematizar y reconocer para no sobrepasar nuestras fuerzas.

La base común entre las organizaciones contrapartes

¿Sobre qué deben entenderse las organizaciones contrapartes, para aclarar la base de su cooperación? ¿Qué es indispensable como base, como por ejemplo en relación a valores fundamentales como democracia, libertad de religión, derechos humanos, cuestiones de género, etc.? A los proyectos de desarrollo con contrapartes religiosos no los deberíamos de tratar como casos especiales, sino trabajar con los criterios y métodos probados en la cooperación al desarrollo. En primer plano están las necesidades de los beneficiarios.[40] Las organizaciones contrapartes se preguntarán mutuamente, cuáles son sus fortalezas culturales, sociales y políticas, con las cuales contribuyen al desarollo y al empoderamiento. Tratarán de comprender juntos el contexto y están dispuestos a hacer transparentes sus motivaciones y sus valores. Estos no tienen que ser idénticos. Las experiencias muestran también que, por ejemplo las comparaciones entre los valores occidentales y los islámicos generalmente conducen a un callejón sin salida.

En cambio es importante el acuerdo en reglas fundamentales democráticas, que le dan derecho a las personas a participar en la toma de decisiones que influyen directamente en su vida. Esto excluye concesiones a extremistas y dificulta mucho el diálogo con fundamentalistas. Responsables de programas se encuentran ante el dilema, que la exclusión sistemática y deliberada de grupos de tendencias fundamentalistas conduce a que éstos endurezcan su actitud.

En colaboración con los y las colegas nativos deberíamos adquirir conocimiento básico y entrenar nuestra capacidad de diferenciación, para poder distinguir entre lo que enseñan los textos en que se fundamentan las religiones y sus interpretaciones que podrían estar dominadas por intereses de poder y que impiden el desarrollo. Por ejemplo se abusa de la religión, para darle una falsa legitimidad a tradiciones que van en contra de la mujer.

[39] ETH, Eidgenössische Technische Hochschule; Swiss Federal Institute of Technogogy, Zurich
[40] Compare al respecto el caso de la praxis “Rapport de l’atelier – conférence sur Genre, Coutumes et Religions: repères pour la comprehénsion, l’intégration et l’approbation de genre dans nos sociétés”, 17/18 Avril 2002. Intercoopération, Programme Jékasy, Sikasso, Mali.

Impulsos para el nivel directivo de nuestras instituciones

Muchas de las preguntas que se presentan, conciernen en último término a las concepciones de valores formuladas y ocultas de nuestras propias instituciones y con ello también a nuestra cultura de organización. La dirección de nuestras organizaciones debe ofrecer espacios, para posibilitar otra mirada y la apertura a otras realidades religiosas y espirituales. ¿Está suficientemente asegurada esta dimensión en las líneas directrices y en las estrategias? Aún si es el caso, la realización requiere constantemente de la disposición de ocuparse de preguntas y procesos inusuales. Es decir que no sólo los responsables de los proyectos, sino que también su institución debe reflexionar, aclarar y comunicar su posición.

Preguntas conductoras para el diálogo programático

Las siguientes preguntas conductoras se dirigen a todas las organizaciones y responsables de programas participantes de diálogos programáticos. Intencionalmente utilizamos aquí el plural, ya que estas preguntas conciernen del mismo modo a COSUDE, ONGs suizas y ONGs locales, así como a organizaciones de base locales. Importante es también el diálogo con los actores/beneficiarios, si religión y espiritualidad deben recibir la consideración que se merecen.

Preguntas a las organizaciones relativas a su concepción, respectivamente a su trato con religión y espiritualidad

- ¿Qué papel juega religión y espiritualidad en la declaración de nuestra misión, en las líneas directrices y en los objetivos estratégicos?
- ¿Cómo ve mi organización la relación entre los valores fundamentales de democracia, derechos humanos y religión? ¿Cómo nos ponemos en acuerdo con nuestras contrapartes al respecto?
- ¿Cómo creamos las condiciones marco, que le posibilitan a nuestro personal y a nuestros gremios directores desarrollar sensibilidad y competencia para el significado de religión y espiritualidad?
- ¿Están capacitados nuestros responsables de proyectos y programas en el manejo de potenciales y riesgos de religión y espiritualidad? ¿Existen ofertas de capacitación?
- Los potenciales y riesgos de religión y espiritualidad, ¿son temas en nuestro control de calidad?
- ¿Conocemos y utilizamos métodos (p.ej. KSPM[41]) para “leer” los complejos contextos socio-culturales de los programas que apoyamos y para entender su dinámica? (Por ejemplo con el mapeo de contexto y de conflicto)
- ¿Conocemos y utilizamos métodos (p.ej. KSPM[42]) para poder observar los efectos intencionados y no intencionados de nuestros programas en contextos complejos religiosos y socio-culturales? (Nivel output, outcome e impact)[43]

[41] Konfliktsensitives Programm-Management, ver más arriba, pág. 26.
[42] ibid
[43] Compare al respecto el apéndice “Apéndice sobre output, outcome e impacto” en el anexo, pág. 39.

- ¿Existe un diálogo relevante con nuestras contrapartes con respecto al programa sobre estas preguntas? (¡la dedicación a los potenciales y riesgos de la religión y espiritualidad no debe conducir a nuevos instrumentos de control de nuestras contrapartes!)
- ¿Ejerce su conocimiento y su noción sobre religión y espiritualidad alguna influencia en el desarrollo del programa?
- ¿Qué sabemos sobre el significado de religión y espiritualidad para los actores/beneficiarios del desarrollo?
- ¿Cómo aseguramos que sus experiencias y necesidades espirituales, al igual que sus derechos de participar en la toma de decisión a este respecto sean recogidos en los proyectos y programas que apoyamos?
- ¿Son integrales las líneas conductoras y los criterios de apreciación de nuestros proyectos, en el sentido que incluyen el punto de vista de los actores/beneficiarios y sus necesidades espirituales?

Preguntas sobre la autoconcepción religiosa y el perfil de organizaciones

- ¿Cómo maneja la organización en su pràctica las pretensiones absolutistas de ideologías religiosas que se le presentan desde adentro y afuera?
- ¿Está la organización dispuesta a intercambiar con personas de otras comunidades religiosas, sin ejercer presión directa o indirecta?
- ¿Están transparentes la jerarquía, y las estructuras de poder y de decisión?
- ¿Cómo trata la organización en la práctica sus textos básicos religiosos con respecto a los roles de género? ¿Cómo están representadas las mujeres en las diferentes niveles jerárquicos? ¿Cómo es el acceso de las mujeres a los medios de las respectivas instituciones religiosas (infraestructura, competencia en finanzas/presupuesto, medios organizativos, programas de capacitación y de salud, participación en la construcción de la sociedad civil)?[44]

Preguntas sobre las relaciones de cooperación y sus efectos en los respectivos contextos de "Faith Based Organisations (FOBs)"[45]

- ¿Contribuye el programa a un entendimiento social que va más allá de la propia comunidad de fe?
- ¿Refuerza el programa la excluyente solidaridad de grupo dentro de la propia comunidad (bonding social capital) o es integrativa para la sociedad (bridging social capital)? Es decir, ¿no sólo se benefician efectivamente las personas propias?
- ¿Cómo está integrada la FOB en la sociedad civil? ¿Con qué organizaciones coopera? ¿Se queda en el círculo de la propia familia de fe?
- ¿Sobre cuál concepción de los roles de las Faith Based Organisations y del estado se basan las actividades de la organización?

[44] El tema transversal género y su significado para el control de calidad de programas de misión y de pastoral fue tratado detenidamente en el taller del 5 de junio de 2003. Ver anexo "Relaciones de género en organizaciones de las iglesias cristianas", pág. 34.

[45] El término Faith Based Organisations está siendo utilizado cada vez más en la cooperación internacional. Lo utilizamos aquí, para subrayar que el catálogo de preguntas no se refiere únicamente a comunidades de fe cristiana.

- ¿Está vinculado el programa con los planes de desarrollo nacionales y contribuye constructivamente a ellos?

Trato de riesgos con respecto a la polarización e instrumentalización

> Como también muestra el ejemplo de Africa del Sur, organizaciones como el Consejo Mundial de Iglesias y World Alliance of Reformed Churches desempeñaron un papel central en la transformación de las iglesias sudafricanas de defensores del sistema de apartheid pasando a ser sus más fuertes críticos. Ellos les posibilitaron a las comunidades cristianas del país dividido una mirada empática y critica sobre sus propias tradiciones y sobre su responsabilidad política. Al mismo tiempo fomentaron en Africa del Sur y para ese país estrategias de resistencia no-violenta.
>
> El objetivo declarado de las redes transnacionales de las sociedades religiosas sería ... fortalecer su autonomía y obstacu- lizar su acaparación en la pugna entre partidos.
>
> *Andreas Hasenclever en epd-Entwicklungspolitik 14/15/2003, página 64*

- ¿Podría el programa excluir personas individuales, grupos y Faith Based Organisations y reforzar así la manía de identidad de corte étnico o religioso?
- ¿Cuenta la organización con capacidades de PEMU, para manejar los riesgos?
- ¿En el caso de programas para minorías religiosas y étnicas: existen en el PEMU medidas, para que éstos no conduzcan a la polarización?

Anexos

Religión y espiritualidad en la pràctica de la cooperación al desarrollo: ¿tabú u hoja de parra? Cinco tesis de Hanspeter Finger página 33

Intento de un acuerdo sobre la dimensión religiosa-espirtual de la cooperación al desarrollo: “La puerta al cielo”. Seis tesis que recogen en resumen la ponencia de Ruedi Högger página 35

Relaciones de género en organizaciones de las iglesias cristianas
Cuestionario elaborado por Michele Morier-Genoud y Liliane Studer página 36

Paréntesis sobre el significado de los niveles Output – Outcome – Impact página 39

Religión y espiritualidad en la práctica de la cooperación al desarrollo: ¿tabú u hoja de parra?[46]

Cinco Tesis que recogen en resumen la ponencia de Hanspeter Finger

1a Tesis:
Sin espiritualidad no hay desarrollo sostenible

Sin autorestricciones no hay sostenibilidad ecológica, social y humana-individual. La espiritualidad ayuda a relativizar la parte material de la vida. Ella conduce también la experiencia libertadora, que es la base del bienestar sostenible. La espiritualidad relativiza también nuestra orientación hacia los objetivos y la eficiencia, que en vista al "objetivo movido de la sostenibilidad" muchas veces es engañosa. Más bien se trata de la "optimización con objetivos movidos" lo cual conduce a cooperaciones a largo plazo, en vez de al aumento destructor de eficiencia para el momento.

2a Tesis:
La pretensión de Gracia universalista de las religiones monoteístas es una amenaza para el mundo globalizado. La cooperación al desarrollo está desafiada a ocuparse de este asunto de manera crítica-constructiva.

La pretensión de gracia de algunas religiones causa no sólo en la política, sino también en la práctica de la cooperación al desarrollo una y otra vez malentendidos, conflictos y guerra. Amenaza a la paz mundial, al desarrollo sostenible, la diversidad cultural y la dignidad humana en el trato con experiencias religiosas - espirituales. Si bien muchas instituciones religiosas relativizan verbalmente su concepción de misión, se trata de cuestionar críticamente cómo se pone en práctica sobre el terreno. Esto concierne sobre todo a la zona gris del trabajo socio-pastoral, para cuyo acompañamiento se debe elaborar un instrumentario adecuado de cooperación al desarrollo.

3a Tesis:
La combinación entre globalización económica y religiosa es una mezcla explosiva, ante la cual se debería cuidar la cooperación al desarrollo.

El fundamentalismo en el Sur surge, muchas veces, como reacción a procesos de modernización y democratización de la modernidad occidental. Contra la economía globalizada, contra la cultura adoctrinadora del occidente. Fuente de la propia iden-

[46] Presentado en el encuentro COSUDE – ONGs del 9 de octubre de 2002. Las tesis fueron ilustradas durante la ponencia con casos concretos de la práctica de SWISSAID

tidad es entonces la religión propia, la cual unida a la política conservadora no sólo aspira al poderío religioso sino también a la dominación cultural, política, económica y de lenguaje. Las concepciones tradicionales del orden representan entonces una bastión. La relación más profunda entre el interés de organizaciones multilaterales como el banco mundial o el FMI por las religiones y las "Faith Based Initiatives" del presidente de los EE.UU. George W. Bush requiere de un análisis crítico, antes de que pongamos este tema de moda en la cooperación al desarrollo. Es muy grande el peligro del abuso de la religión y de que ésta se vuelva una hoja de parra para imponer aún más incondicionalmente la globalización económica según el modelo occidental.

4a Tesis:
Be spiritual – act rational

Las religiones dicen que el desarrollo presupone la armonización de procesos que parecen ser antitéticos. Mahatma Gandhi y Martin Luther King, por ejemplo, hablaron de una ley espiritual que vincula la transformación social (cambios de estructuras externas) con el crecimiento personal (cambio de estructuras internas). En este sentido hay un gran campo de aprendizaje para la cooperación al desarrollo secular. Para el trabajo práctico, la disciplina intelectual y el conocimiento especial sigue siendo la base, pero enriquecida con un conocimiento intuitivo de los límites de lo factible, abierto a una realidad más integral, que nos permite actuar con una combinación de eficiencia y de cualidades "blandas" como paciencia, sabiduría, amor, apertura. La orientación exageradamente dirigida a los objetivos, de la cual hoy padece la cooperación al desarrollo, y que muchas veces impide hacer en el aquí y el ahora lo correcto se relativiza de esta manera y se fortalece la motivación y la capacidad de reducir adecuadamente nuestro instrumental de métodos.

5a Tesis:
Si se quiere dejar fluir fondos estatales de la cooperación al desarrollo a instituciones religiosas, entonces que sea de manera equitativa a la pertenencia religiosa de la sociedad civil.

Si los gobiernos de países occidentales quieren colocar más fondos de la cooperación al desarrollo a través de instituciones religiosas, se presenta el peligro de que se favorezcan religiones que nos son más cercanas. Esto, a su vez, amenaza la autodeterminación religiosa y cultural de una gran parte de la sociedad civil. Por eso, para no poner en peligro principios fundamentales de la cooperación al desarrollo, como la igualdad de derechos, la autodeterminación y la orientación de las necesidades, al repartir los fondos de cooperación al desarrollo a instituciones religiosas, se deberían de considerar debidamente tanto la pertenencia religiosa y de culto de la sociedad civil, como su contexto institucional y asegurar una repartición equitativa. Si se financian seminarios teológicos, entonces deberían apoyarse también escuelas islámicas de Corán y la capacitación de monjas budistas.

Berna, 9 de octubre del 2002 Hanspeter Finger, SWISSAID

Intento de un acuerdo sobre la dimensión religiosa-espiritual de la cooperación al desarrollo: “La puerta al cielo”

Seis tesis que recogen en resumen la ponencia de Ruedi Högger[47]

1. En un primer paso nos hemos hecho presente la esencia de lo religioso o espiritual en base a la imagen de “La puerta al cielo” (ianua coeli). La imagen muestra que la dimensión religiosa /espiritual no tiene especificidad cultural o temporal, sino que es universal-humana.

2. La “puerta al cielo” es el punto en el que se toca el “mundo de aquí” con el “mundo de allá”. Esto significa prácticamente, quiérase o no, que nuestro mundo cotidiano racional, concebible y dominable, así como nuestro pensar derivado de este mundo, se relaciona con algo más grande, incomprensible, indominable que ejerce influencia en nosotros. La “tierra” (el aquí concebible) se diferencia del “cielo” (el allá incomprensible). Pero ambos forman una totalidad, la cual no podemos esquivar.

3. En la fase de profundización nos hemos encontrado primero con una religiosidad viva y fluida. Esta se caracteriza, de modo tal, que la dimensión del cielo, de la totalidad más grande, no sólo se experimenta en dioses o leyes exteriores, sino también (y sobre todo) en la propia alma. Una interioridad tan viva no anula al instinto ni al sentimiento, sino que los vigoriza. Ella fomenta las fuerzas de crecimiento en la persona.

4. En cambio, en la religión solidificada (positivista) aparece el allá (la dimensión más grande, incomprensible) como algo totalmente fuera del hombre. Los representantes humanos de un tal cielo ajeno reclaman poder y exigen de las personas su sumisión. Esto conduce, por un lado, al abuso y por el otro al sometimiento. Se impide el desarrollo sostenible.

5. En movimientos casi religiosos se niega ideológicamente la dimensión de la religiosidad, sin embargo en la pràctica, la ideología de mejoramiento del mundo se sirve de muchas imágenes y sentimientos, que – según nuestra comprensión – en realidad son de naturaleza religiosa. Como esto queda inconfeso, también aquí existe el gran peligro del abuso, del sometimiento y de un desarrollo insostenible.

6. También en la búsqueda de sentido de personas modernas – no en último término también de muchos especialistas en desarrollo – puede percibirse la dimensión religiosa, a pesar de que ésta muchas veces no le es consciente a la persona misma. Esto dificulta el diálogo con personas religiosas de otras culturas.

[47] Ponencia en el taller del 29 de octubre de 2003. El conferencista ilustró sus tesis con valioso material visual

Relaciones de género en organizaciones de las iglesias cristianas

En el marco del proyecto “religión y espiritualidad” se discutió, en el taller del 5 de junio del 2003, el significado del tema transversal género para la gestión de calidad en programas de misión y de pastoral. Michele Morier-Genoud y Liliane Studer, de la oficina de coordinación género y empoderamiento BFA (Brot für Alle), HEKS (Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz), Mission 21 (Evangelisches Missionswerk Basel) y DM (Département Missionaire), presentaron un instrumento de valoración de género y empoderamiento que es utilizado en programas de desarrollo, por ejemplo en el sector salud. De ahí surgió la idea de adaptar el instrumento de valoración para su uso en contextos eclesiasticos.

En su desarrollo, también se incluyó la presentación “Entre domination et libération” de Michel Morier-Genoud, Antenne romande Genre et Développement en el marco del diálogo del programa 2004 de las agencias protestantes suizas con la divisiòn ONG/COSUDE. La historia de los roles de hombres y mujeres en iglesias cristianas, y en especial en la iglesia reformada es compleja y de ninguna manera uniforme. Ella está influenciada por los respectivos contextos socio-culturales y políticos, y por las estructuras de poder a las cuales unas veces se sometieron y otras se resistieron las iglesias. Además, la inculturación en culturas no europeas produjo una gran variedad de relaciones de género.

El siguiente cuestionario debe ayudar en el diálogo entre las iglesias partenarias, al igual que entre los organizaciones contrapartes, a aclarar preguntas importantes referidas a las relaciones de género en las propias instituciones. Con esto, se trata de un proceso de aprendizaje común entre las diferentes partes y no de un instrumento para el condicionamiento. Es decir, en la cooperación al desarrollo se deben de respetar los valores y normas usuales de la cooperación de partenariado.

Cuestionario – valoración – género e iglesia[48]

País: Fecha:
Persona(s) y organización en Suiza que participaron en la discusión:
Nombre de la iglesia:
Persona(s) de la iglesia que participaron en la discusión:

Fecha de fundación de la iglesia en su primera forma (nombre y misión fundadora):
Fecha de independización de la iglesia :
Fecha de independización del país:
Número de socios: Nombre de parroquias (congregaciones u otro término):
Región cubierta por la iglesia:
Organización(es) internacional(es) a la(s) cual(es) está afiliada la iglesia:
Instancia de toma de decisión para cuentas y presupuestos:

	Apreciación para las mujeres y los hombres +2; +1 ; 0 ;-1 ; -2		Comentarios y detalles
	M	H	
1. ¿La iglesia incita el acceso de las mujeres y de los hombres a la infraestructura de base (finanzas, locales)?			
2. ¿La iglesia refuerza el acceso de las mujeres y de los hombres a los medios y a la tecnología? – medios modernos de comunicación, medios de transporte, ...			
3. ¿La iglesia fomenta las posibilidades de formación y de educación para las mujeres y los hombres? – formación teológica de base, formación pastoral, catequesis, diaconía.			
4. ¿La iglesia ofrece el acceso a mujeres y a hombres a la toma de decisiones en la institución? ¿A qué niveles?			
5. ¿La iglesia ofrece acceso a hombres y mujeres a puestos que corresponden a su grado de formación? (precisar los campos)			
6. ¿La iglesia identifica las barreras existentes entre las mujeres y los hombres en cuanto a su participación en la vida de la iglesia? Si es el caso, ¿cuáles?			
7. ¿Existen dentro de la iglesia lugares de debate sobre estas barreras – grupos y centros de formación, de animación, de organización?			
8. ¿Anima la iglesia a las mujeres y a los hombres a organizarse? ¿De qué manera?			
9. ¿Anima la iglesia a las mujeres y a los hombres a tener acceso y control de los fondos y de los medios? P. ej. comisión de finanzas, sínodos, inmuebles ...			

[48] Propuesta realizada por L. Studer y M. Morier-Genoud, marzo del 2004

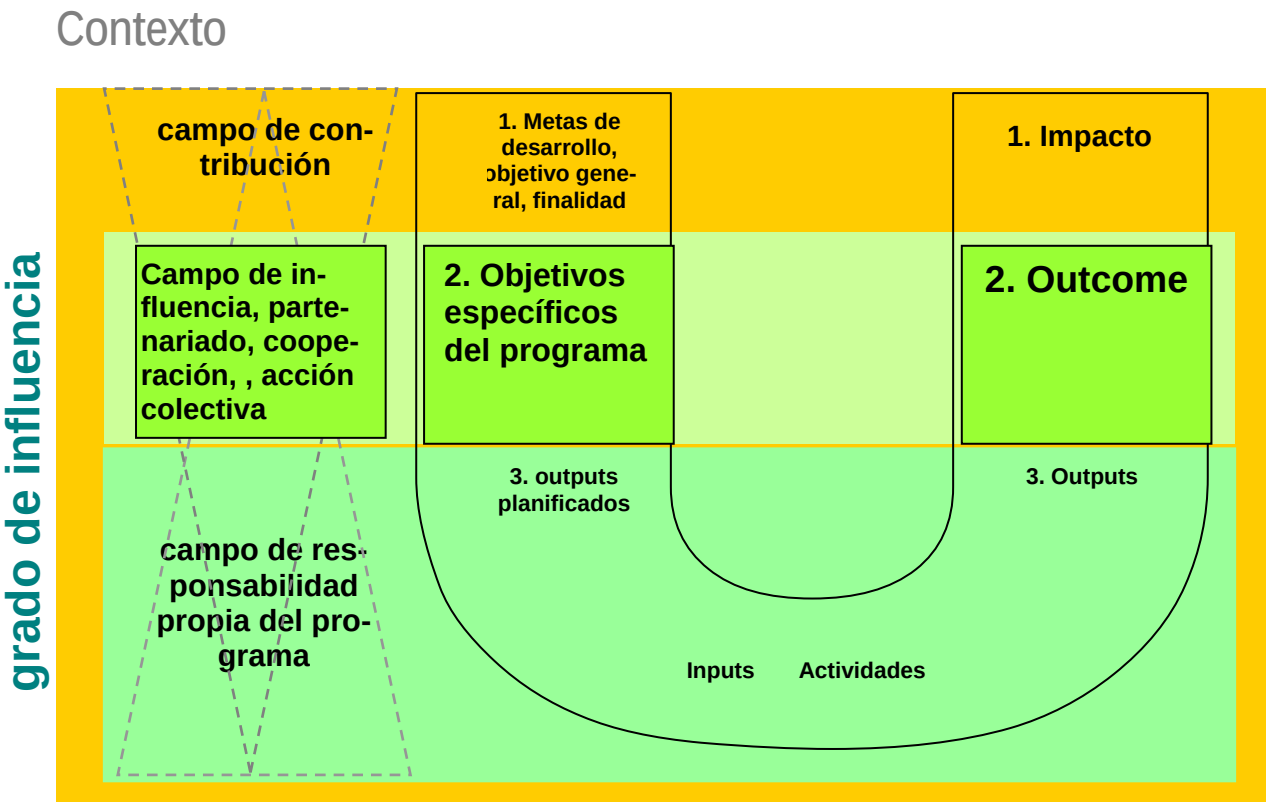
10. ¿Anima la iglesia a las mujeres y a los hombres a respetar los derechos humanos? ¿De qué manera?			
11. ¿Anima la iglesia a las mujeres y a los hombres a llevar a cabo actividades en cuestiones de justicia social – por ejemplo trabajo con los niños de la calle, con personas afectadas por el VIH/SIDA, prostitución, corrupción?			
12. ¿Anima la iglesia a las mujeres y a los hombres a llevar a cabo actividades relacionadas al respeto de la creación – por ejemplo mejoramiento del ámbito en que viven, desarrollo de tecnologías respetuosas del medio ambiente, participación en campañas nacionales?			
13. ¿Anima la iglesia a las mujeres y a los hombres a desarrollar o participar en sectores de solidaridad con la sociedad civil? Si es el caso ¿en cuáles?			

Comentarios para la utilización del cuestionario

1. Este cuestionario está concebido como un instrumento para establecer una fotografía de la iglesia en el campo de género y empoderamiento. El anexo elaborado sobre la definición de estos conceptos se debe adjuntar al documento final.
2. Sería interesante tener cuestionarios llenados al mismo tiempo por diferentes instancias de una propia iglesia.
3. Para poder visualizar mejor el desarrollo de una iglesia, sería interesante establecer un cuestionario sobre un momento histórico pasado (el momento de la independencia de la iglesia, de su país u otro).
4. Los anexos adjuntos al momento de rellenar el cuestionario pueden ser diferentes:
   - cuentas y presupuestos
   - actas de una reunión del sínodo o de la asamblea general
   - estatutos, convenciones, confesiones de fe
   - artículos de periódicos

Paréntesis sobre el significado de los niveles Output – Outcome – Impact

El hecho de que proyectos de desarrollo en contextos marcados por la religión se muevan frecuentemente en situaciones de dilema, exige mucho del Project Cycle Management.[49] Importante es en ese caso el trato de los tres niveles de objetivos y resultados en el marco del PCM.



- Outputs: Responsabilidad del programa – materiales o servicios planificados
- Outcomes: Influencia – Objetivos del programa
- Impacto: Contribución a los objetivos generales de desarrollo

Para estos tres niveles nos ponemos las siguientes preguntas:

- Nivel "Output": ¿Qué hemos logrado inmediatamente con nuestras actividades?
- Nivel "Outcome": ¿Contribuimos de manera eficaz a los objetivos del programa?
- Nivel "Impacto": ¿A qué contribuimos, tomando en cuenta los objetivos generales del desarrollo (reducción de pobreza, mejoramiento de la salud de la población)? ¿Vamos en la dirección correcta? ¿Tiene sentido nuestra contribución?

Para ilustrar presentamos un ejemplo de un proyecto en la lucha contra el paludismo, que está integrada en un programa de salud.

[49] En muchas organizaciones de desarrollo suizas se utiliza para el término PCM (gestión del ciclo de un programa) también PEMU o PUME; en castellano PEMA (Planificación, Evaluación, Monitoreo y Aplicación)

- Output: Se repartieron mallas contra los mosquitos a la población destinataria con las explicaciones correctas y motivándola a utilizarlas debidamente.
- Outcome: Los agentes de salud convencen a la población sobre las ventajas de las mallas contra los mosquitos y animan a que se compren más mallas contra mosquitos. La mayoría de la población compra las mallas y las utiliza adecuadamente. Se vuelve natural, dormir bajo una malla contra los mosquitos.
- Impact: Reducción de paludismo, mejoramiento de la salud de la población.

En cada nivel deben hacerse hipótesis de efectos que queremos provocar en el nivel superior. Es decir, en el nivel output tenemos que tener en claro qué efecto queremos lograr en el nivel outcome, en el sentido de cambios de sostenibles actitud. La simple repartición de mallas contra los mosquitos a nivel output, por ejemplo, difícilmente conducirá a que las personas las utilicen regularmente y compren otras mallas.

Si en una descripción de proyecto dice: Construimos letrinas con los residentes, para mejorar la salud de la población, falta el nivel outcome, es decir el objetivo de que la población utilice las letrinas a largo plazo y cambie sus hábitos de higiene.

De la misma manera no es suficiente suponer que el trabajo bíblico contextual (nivel output) conduzca directamente hacia una sociedad más justa (nivel impacto). Las hipótesis de efecto deben formular, cuáles objetivos se deberían lograr a nivel outcome. En los casos en que no se puedan revisar las hipótesis directamente, se necesitan indicadores con los cuales se pueda deducir el grado de logro de los objetivos.

Mientras que a nivel output podemos controlar, si las actividades planificadas realmente se llevaron a cabo (¿lo hacemos correctamente?), a nivel outcome apenas podemos encontrar la respuesta a la pregunta "¿hacemos lo correcto?"

A nivel outcome, las relaciones de partenariado se vuelven importantes, porque no podemos dirigir y controlar el programa solos. También es la bisagra con el nivel impacto. Es decir que hay que formular hipótesis y controlar, si el programa efectivamente contribuye al logro de los objetivos principales. Las influencias a nivel impacto ya no pueden medirse, y en cambio, dependemos de la base de hipótesis de efecto y de estimaciones sobre la pregunta acerca de si nos movemos en la dirección correcta y si aquello que hacemos, también tiene sentido.

Muchas preguntas clave que recogimos en el marco del taller en el módulo 4[50] sólo se pueden responder formulando en la fase de planificación los objetivos específicos para el nivel outcome con precisión y con un acompañamiento cuidadoso por medio de monitoreo y evaluación. Con esto caemos nuevamente en la trampa de lo "exacto" y de la concepción occidental marcada por ello, dificultándonos el acceso a lo "imponente" y con ello también al factor religión y espiritualidad. Lo que matemática- y estadísticamente es EXACTAMENTE concebible y descriptible se ve ante aquella otra realidad, la cual se impone al alma imaginamente e intuitivamente IMPONENTE. tamos ante una situación de dilema.

[50] Módulo 4: Relación de las partes ONG-COSUDE en el campo misionero y pastoral