



Indice	Página
Instrucciones para la lectura.....	1
1 Introducción.....	1
2 Contexto y Temática	3
2.1 <i>Conceptos/Ideas</i>	3
2.1.1 La concepción de cultura de Fastenopfer	3
2.1.2 El entendimiento de Religión de Fastenopfer	4
2.1.3 Empoderamiento religioso y cultural	5
2.2 <i>Relevancia de religión y cultura para el desarrollo</i>	6
3 Posiciones y estrategias de Fastenopfer	8
3.1 <i>Religión & Cultura y Fe & Justicia</i>	8
3.2 <i>Religión & Cultura y Soberanía Alimentaria</i>	11
3.3 <i>Religión & Cultura y Derechos Humanos</i>	12
3.4 <i>Religión & Cultura y Género</i>	13
3.5 <i>Religión & Cultura como dimensión complementaria de la sostenibilidad</i>	14
3.6 <i>Religión & Cultura y Sensibilidad al conflicto</i>	15
3.7 <i>Religión & Cultura y Corrupción</i>	16
3.8 <i>Religión & Cultura y el VIH/SIDA</i>	17
4 Líneas directrices para la ejecución	18
4.1 <i>Comprensión de los antecedentes y sensibilidad cultural</i>	18
4.2 <i>La "lente cultural"</i>	20
4.3 <i>Comunicación sensible a la cultura</i>	21
4.4 <i>Diálogo interreligioso e intercultural</i>	24
4.5 <i>Religión & Cultura en la garantía de calidad</i>	25
5 Uso de sinergias.....	28
6 Recomendaciones finales	29
7 Glosario y Siglas	31
7.1 <i>Glosario</i>	31
7.2 <i>Siglas</i>	32
7.3 <i>Referencia a la caja de herramientas</i>	33
8 Anexo.....	34
A) <i>Localización histórica</i>	34
B) <i>Alternativas de desarrollo</i>	35

FASTENOPFER

Autora: Romana Büchel, Responsable de la línea estratégica *Religión y Cultura*

Traducción: Marta Cano

Lucerna (Suiza), 1° de julio de 2014

Instrucciones para la lectura

La extensión del presente concepto refleja la complejidad del tema. Una versión más corta sería en detrimento de su legibilidad, profundidad y atención. Sin embargo, como el concepto se basa en módulos, pueden utilizarse selectivamente las partes individuales en función de las necesidades. Los capítulos 2 y 3 prevén una profundización de los campos temáticos y en el capítulo 4 se encuentran planteamientos metodológicos. Para los lectores con prisa, recomendamos la lectura de los capítulos 1 y 6; una introducción al contexto histórico y los conceptos de desarrollo alternativos que se encuentran en el anexo (capítulo 8).

Antes de entrar en materia, una última observación: una apropiación de sensibilidad cultural debe ser considerada más como un proceso y menos como una condición deseada. Por lo tanto, una confrontación permanente en la práctica es tan necesaria como el trabajo conceptual – ya sea en forma de intervisión o supervisión de grupos paritarios o en la formación.

1 Introducción

“Cada persona es otro país.”

Dicho de Tanzania

Desde sus inicios *Fastenopfer* ha abordado las cuestiones de la *religión y la cultura*, en el conocimiento de que la cooperación al desarrollo - con copartes eclesiales o no eclesiales - nunca se lleva a cabo en un espacio vacío. El perfil institucional de *Fastenopfer* hace hincapié en una sensibilidad cultural entendida de tal manera: "Respetamos la diversidad de las personas, las culturas y las religiones".¹ Ya en el año 2003 la campaña ecuménica durante la cuaresma titulada "Comprender cambia" indicó la dimensión interreligiosa e intercultural de nuestro trabajo. No obstante, esta toma de conciencia de las realidades religiosas y culturales en nuestros proyectos y programas ha sido hasta ahora confiada a la sensibilidad individual de las personas responsables de los programas y de las coordinaciones o de los/as responsables de sector, y no sistemáticamente considerada como un requisito previo de todo el trabajo de programas y proyectos. Desde hace varios años el tema ha sido también objeto de una atención especial en COSUDE. En 2010, en su discurso a la Conferencia "La religión importa - ¿por qué y cómo?" - el saliente Director Martin Dahinden postulaba la integración de *religión y cultura*, porque "para mí, la cooperación al desarrollo no es una tarea tecnocrática. Debemos esforzarnos por la contextualidad, la precisión y la concreción, lo cual es mucho más difícil, como también fascinante." El proyecto de «Cooperación para el desarrollo - ¿Cómo te va con la religión?» dirigido por Anne-Marie Holenstein, estudió la ambivalencia de los factores religiosos en la cooperación al desarrollo. Este proceso se reflejó en la publicación de «*Rolle und Bedeutung von Religion und Spiritualität² in der EZA*»³ (Papel e importancia de la religión y la espiritualidad en la cooperación al desarrollo).

Con dos estudios de caso sobre Egipto y Haití *Fastenopfer* ha contribuido a la temática. Con esta colaboración, se produjo igualmente en la propia organización, un proceso de reflexión sobre la

¹ Perfil Institucional *Fastenopfer* 1998. P.1.

² En el presente concepto se abstiene de emplear el término "Espiritualidad" ya que éste se ha convertido en una palabra vaga o comodín, de uso exagerado. A menudo el término es utilizado para describir las creencias "exóticas" - y de este modo también para diferenciarlas de las principales doctrinas de la fe - como también en la floreciente industria de productos esotéricos.

³ Holenstein, Anne-Marie 2008: *Entwicklung und Religion – Reader 1-3 mit Fallbeispielen*. Sowie 2009: *Schlussdokument: Folgerungen für die Praxis – Methoden und Instrumente*. Bern: DEZA.

importancia del tema, que conllevó a la formulación de una línea estratégica adicional sobre *Religión y Cultura*, en el marco de la nueva estrategia de Fastenopfer para el periodo 2011-2016. Desde 2012, una persona a tiempo parcial se ocupa del trabajo relacionado con este tema.

El presente concepto fue desarrollado en diálogo con varios/as responsables de programa y responsables de los temas de política de desarrollo, así como con el apoyo de los/as coordinadores/as de *Fastenopfer*. Un aspecto clave fue el de incluir las perspectivas de estos últimos; los/as verdaderos/as expertos/as locales de la cultura. Fue así que en el margen de un diálogo común se definieron los conceptos "Religión" y "Cultura". Los/as coordinadores/as como también algunas organizaciones copartes contribuyeron con breves historias de casos que ilustran la influencia de factores religiosos o culturales en su trabajo diario. Estas historias ejemplares son analizadas y compartidas en una publicación aparte.

El presente concepto constituye la base para una integración explícita de la dimensión religiosa y cultural en el trabajo de proyectos y programas. El tema se esboza de manera definitoria en la primera parte y se pone en el contexto de la cooperación al desarrollo. En la segunda parte, se establecen las líneas directrices y se dan recomendaciones orientadas a la práctica. Las personas destinatarias de este concepto son primordialmente los/as responsables de sector, los/as responsables de programa, los/as coordinadores/as de programa y las organizaciones copartes de *Fastenopfer*. Dado que *Fastenopfer*, también como institución, debe tomar conciencia de planteamientos específicos en materia de cultura, el concepto influirá asimismo sobre el trabajo de formación e información pública como también en el trabajo de cabildeo e incidencia política de la cooperación al desarrollo.

Fastenopfer reconoce en su obra a la *Religión y la Cultura* como un factor tanto conductor como limitador del desarrollo, utiliza el potencial innovador y entiende la importancia de las condiciones socio-culturales en los países de las copartes. Por lo tanto, los aspectos religiosos y culturales son integrados sistemáticamente en el trabajo. A este fin, las diferencias en las distintas culturas y de ellas en sí son permitidas y debatidas constructivamente para, de este modo, permitir que se produzca el impulso que conduce a los procesos del cambio sociales. Esto exige de los/as responsables de sector, de programa y de los temas de política, así como de los/as coordinadores/as y de *Fastenopfer* como entidad total, una confrontación permanente con las diferentes mentalidades locales de las copartes y de la población meta y, al mismo tiempo, el reflejo de la propia identidad.

Por lo tanto, es necesario que se conceda a cada colaborador/a suficiente tiempo para una cuidadosa confrontación con el contexto cultural y religioso en los programas de país. Finalmente, *Fastenopfer* está consciente de que, por un lado, la exigencia internacional generalizada de impactos evidenciados vinculantes y del aseguramiento de calidad y, por el otro, el requisito relativo a la sensibilidad cultural constituyen un dilema. En la práctica, esto requiere que todas las partes interesadas no sólo examinen con todo rigor las herramientas propias, sino también la flexibilidad, creatividad y transparencia en el uso de métodos alternativos que miden el impacto.

El concepto fue aprobado por la Dirección el 1° de julio de 2014.

2 Contexto y Temática

2.1 Conceptos/Ideas

"Somos lo que pensamos. Todo lo que somos surge de nuestra mente. Con nuestros pensamientos creamos el mundo."

Siddhartha Gautama

2.1.1 La concepción de cultura de Fastenopfer

Cultura⁴ es un término bastante blando, el cual no obstante puede a veces tener difíciles consecuencias. Por lo tanto, es esencial definir el concepto de cultura del cual parte *Fastenopfer*: el término "Cultura" proviene del latín "colere" y significa tanto como "cultivar", "producción agrícola" "cultivo de la tierra" "ordenar el campo", "vivir", "mantener" y hasta "adorar". En el discurso europeo *cultura* también significa desde finales del siglo XVII "gestión o explotación de la tierra", así como "mantenimiento de los bienes intelectuales"⁵.

En 1904, Max Weber define la cultura como un tejido de caracteres: la 'Cultura' es "un trozo finito extraído del sinsentido del acontecer del mundo y cargado de sentido y significación desde el punto de vista del ser humano."⁶ Clifford Geertz adelantó el concepto de cultura de Weber: "El concepto de cultura que propugno... es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones."⁷ La comprensión interpretativa de cultura ilumina la vida del mundo y con ello las estructuras de valor asociadas y la identidad en que nos movemos, que concebimos y que constantemente creamos. Así que la cultura incluye la totalidad de lo que los grupos sociales, instituciones u organizaciones reclaman como estándar y lo que sus miembros asimilan como instrumentos de orientación para la acción.⁸ Es así que la cultura incluye mucho más que las esferas artísticas como la música, la danza, el teatro, las artes visuales y el cine. La diversidad cultural moviliza, vincula, estimula el diálogo, las redes, la creatividad e innovación. En definitiva, la cultura incluye todo lo tangible e intangible que las personas hacen y producen, a diferencia de la naturaleza que no ha sido creada o modificada por los seres humanos.

Un concepto de cultura entendido de este modo es dinámico, creativo e innovador y promueve la cohesión social y el desarrollo de las sociedades. Cultura es, por lo tanto, nada que pueda ser destruido, perdido o ganado, incluso cuando se pierden algunos de sus elementos o son destruidos.

En este sentido, *Fastenopfer* quiere atribuir más importancia a los antecedentes culturales de las organizaciones copartes y de la población meta y también utilizarlos productivamente en el trabajo de

⁴ A continuación, se habla en singular de la cultura y la religión. El objetivo no es negar la diversidad de las expresiones culturales y religiosas. Al mismo tiempo, tampoco es el objetivo del concepto introducir diferentes culturas y religiones. Más bien, se trata de percibir y respetar los factores de *la cultura y la religión*.

⁵ <http://de.wikipedia.org/wiki/Kultur>, 05.02.2013.

⁶ Weber, Max 1968: *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*. In: *Gesammelte Aufsätze und Wissenschaftslehre*. Tübingen. S. 180.

⁷ Geertz, Clifford 1983: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 9. Ver resumen en español:

<http://www.lapaginadelprofe.cl/Antropologia/Geertz/descripciondensa.htm>

⁸ De acuerdo con Sutter, Alex 2009: *Was kann der menschliche Universalismus vom kulturellen Relativismus lernen?* http://www.humanrights.ch/upload/pdf/090608_Universalismus_Relativismus.pdf, 10.11.2013.

los proyectos y programas. Como se indica a continuación, la cultura y la religión son difíciles de separar y por lo tanto *Fastenopfer* resume los dos aspectos en una línea estratégica.

2.1.2 El entendimiento de Religión de Fastenopfer

“De vez en cuando necesitamos un descanso y esperar a que nuestras almas alcancen de nuevo a nuestros cuerpos.”

Sabiduría de vida de los grupos indígenas en América del Norte.

Si, en un sentido más amplio, la cultura se refiere a algo que no es natural, sino que pertenece al área de la actividad y la creatividad humana, las religiones en todas sus formas son aspectos de la vida cultural. Basándose en la definición de cultura, las religiones presentarían, por así decirlo, hilos específicos de un determinado tejido cultural de una sociedad. Desde una perspectiva religiosa, las religiones se extienden más allá del ámbito de la cultura y no pueden ser entendidas simplemente como productos de la creatividad humana. Las religiones se basan en el reconocimiento de que hay algo incomprensible e integral al mismo tiempo. Este objeto poco tangible puede ser descrito como un "Santo". Lo santo combina propiedades tales como "lo fascinante" (fascinación), "lo temible" (tremendum), "el poder absoluto" y "lo totalmente diferente" (trascendente). También incluye la conciencia humana a la indisponibilidad de esta "verdad definitiva" o del "gran misterio". Las creencias religiosas dan respuestas a preguntas existenciales sobre el significado de la vida, lo cual también se le denomina como "máxima preocupación"⁹. Así que la palabra religión no se deriva del latín *religio*, que significa reconexión. Los conceptos religiosos tratan de explicar lo racionalmente inexplicable y pueden ser especialmente importantes para la supervivencia de los estratos más pobres de la población. Las religiones también forman la comunidad, se basan en mitos y símbolos, se fortalecen a través de ritos y ceremonias y exigen ciertos comportamientos de sus seguidores. Como las personas viven en un tiempo y contexto cultural determinado, las religiones no existen nunca en una forma pura; las formas locales de manifestarlas son siempre el producto concreto de interpretaciones y características socio-culturales específicas. La extensa historia y propagación mundial de las cinco religiones del mundo (cristianismo, islam, budismo, hinduismo, judaísmo) han sido a su vez coloradas específicamente por los diferentes contextos socio-culturales y políticos.¹⁰

Prácticamente ninguna religión puede prescindir de las instancias religiosas facilitadas entre el individuo y lo "santo". Estas instancias religiosas se caracterizan por un grado de institucionalización muy diverso. Es de este modo que las comunidades religiosas pueden organizarse en pequeños grupos como familias, comunidades o en comunas como los monasterios. Los grupos religiosos más extensos se institucionalizan en comunidades religiosas, grupos ideológicos, cultos, iglesias independientes y la Iglesia en sentido amplio. Las principales comunidades religiosas tienen el objetivo no sólo del ejercicio comunitario de su religión, sino que se caracterizan generalmente por un orden jerárquico con una

⁹ Según Martin E. Marty 1988: *Pilgrims in Their Own Land*. New York: Penguin Books. S. 429-431.

¹⁰ El erudito francés del Islám Oliver Roy muestra de impresionante manera en "Santa simplicidad" (Múnich, 2010) que hoy estamos en una transición histórica: las formas tradicionales de las religiones (catolicismo, hanafismo musulmán, protestantismo) se transforman cada vez más en corrientes fundamentalistas de religiosidad (evangelicalismo, pentecostalismo, salafismo). Estas nuevas formas tienen en común que quieren luchar por una mayor visibilidad en el espacio público y provocar una ruptura con las prácticas tradicionales y el contexto cultural. Se protagoniza lo religioso «puro» y se rompe deliberadamente el vínculo entre *religión* y *cultura*. La cultura se simplifica como antagonista de la fe pura. Este "desculturación" de la religión según Roy, también permite más fácilmente exportar y difundir mensajes religiosos simplificados por el mundo entero. Una tal interpretación descontextualizada de los textos sagrados los hace más exigüos, intransigentes y autorreferentes. Si por el contrario, la práctica religiosa se lleva a cabo en un contexto cultural y se transmite miméticamente de generación en generación, se caracteriza por una mayor tolerancia mutua. De esta manera la población con otras creencias religiosas se siente vinculada mediante sus raíces culturales comunes.

compleja estructura organizacional. Un sistema de control obligatorio para todos, en la mayor parte por escrito, sujeta las nociones obligatorias de orden y ética aplicables. Además, ceremonias específicas, cultos o rituales contribuyen a un carácter que vincula y confiere identidad, a través de los cuales las religiones institucionalizadas individuales se distinguen de las otras.

La población local suele conceder mayor importancia a la práctica religiosa - como la realización de los rituales cotidianos o la búsqueda de lugares sagrados – que a las doctrinas y dogmas oficiales de las grandes religiones institucionales. De este modo, las ideas religiosas reales dominan la vida cotidiana, por ejemplo en forma de técnicas agrícolas tradicionales o prácticas de salud locales. Definen además las nociones de moralidad y las normas sociales e influyen sobre las reglas de convivencia en el hogar y en nivel de la localidad y del municipio y hasta en el nivel nacional de gobierno.

En la línea estratégica de *religión y cultura*, por lo tanto, el enfoque no se centra en primer lugar en las doctrinas y dogmas oficiales de las grandes religiones institucionalizadas, sino en la práctica diaria religiosa de las personas. Esta práctica religiosa incluye la creencia en la existencia de un mundo invisible que se distingue del mundo visible o material, del cual no obstante no se puede separar. Este mundo invisible es parte inherente del mundo de los seres humanos – ambos mundos están conectados entre sí y entre ellos hay un "intercambio" frecuente. En consecuencia, una comprensión holística de la religión reconoce que las relaciones sociales de las personas se extienden además a este mundo invisible, por lo que ellas deben igualmente ser mantenidas con esmero como los contactos sociales con los/as vecinos/as, parientes y amigos/as. Por esta razón las personas y las comunidades deben invertir intensamente en el contacto con las instancias espirituales, para poder continuar contando con su apoyo para el propio bienestar (y también del bienestar material). Un contacto constante con el poder espiritual confiere a las personas también influencia y energía. Es por ello que el empoderamiento religioso y cultural se convierte cada vez más en un factor de trascendental importancia para la cooperación al desarrollo.¹¹

2.1.3 Empoderamiento religioso y cultural

Para *Fastenopfer*, el empoderamiento cultural y religioso representa, por tanto, un componente importante en el trabajo con los países del sur. Y ello porque un fortalecimiento consciente de los recursos culturales y religiosos puede apoyar las visiones locales de desarrollo. Estos recursos incluyen por ejemplo todo el conocimiento local en el campo de la medicina tradicional, la caza, la agricultura y la artesanía. Incluyen además estrategias para la resolución de conflictos locales específicos o la forma cultural de tratar el duelo, la pérdida y la agresión. Los recursos culturales y religiosos, como las concepciones cosmológicas, las genealogías transmitidas oralmente, los sistemas de valor y sistemas morales compartidos, las relaciones matrimoniales y la memoria colectiva normalizan las relaciones sociales, las transacciones y colaboraciones entre los grupos e individuos. Por un lado, el empoderamiento cultural y religioso tiene en cuenta la participación de los conocimientos rituales reservados en su mayor parte a los/as especialistas¹² de rituales, pero también la práctica religiosa, que influye de una manera más o menos considerable en la vida cotidiana de las personas.

Fastenopfer es consciente de que el empoderamiento religioso puede implicar riesgos. Con *la religión y la cultura* se pueden por ejemplo legitimar comportamientos que conducen al conflicto y la violencia. Un conflicto puede rápidamente tornarse irresoluble, cuando se invoca un aspecto de la vocación, una

¹¹ Cómparece también Ter Haar, Gerrie 2005: *Religion: Source for Human Rights and Development Cooperation*. International Conference in Soesterberg. Cordaid / ICCO / ISS. p. 49.

¹² Bajo el concepto de especialistas de rituales se entiende a las personas que si bien no tienen una educación religiosa institucionalizada, se caracterizan por un alto grado de carisma y sobre todo por un conocimiento tradicional específico que, en general, es transmitido oralmente. Son portadores de conocimientos mitológicos y/o rituales, conocen los procesos rituales, los cantos rituales y las técnicas de la adivinación, pueden recitar líneas genealógicas y mitos originales y/o tener amplios conocimientos de plantas medicinales.

promesa bíblica, una instancia divina o una autoridad cultural. Los dogmas o símbolos religiosos y culturales confieren una legitimidad arbitraria a los propios comportamientos y pueden ser explotados para imponer sus intereses sumamente mundanos¹³. Sin embargo, el hecho de que los argumentos y visiones del mundo religiosos - como culturales - no necesariamente tienen que ser moralmente buenos, sino que también presentan aspectos ambiguos, no disminuye la importancia de su integración en la cooperación al desarrollo. En el presente concepto *Fastenopfer* aspira a enfocar principalmente el potencial positivo del empoderamiento religioso y cultural, siendo consciente no obstante, que no debe restarle importancia al hecho de que los argumentos religiosos pueden ser utilizados indebidamente para estimular conflictos.

Partiendo de estas consideraciones preliminares, a continuación se indica la importancia de la integración de puntos de referencia religiosos y culturales para la cooperación al desarrollo.

2.2 Relevancia de religión y cultura para el desarrollo

“La rana que vive en la fuente, evalúa la magnitud del cielo por el borde de la fuente“

Proveniente de Asia

Hasta la fecha, la mayoría de las ONG no cuenta con una posición sobre *religión y cultura* (y menos formulada por escrito). Ni siquiera los ocho objetivos de desarrollo del Milenio (ODM) – según lo adujo la UNESCO – que muestran en este respecto una carencia importante: no hay ningún objetivo relacionado directamente con la cultura.¹⁴ Una loable excepción representa aquí el fondo de población de las Naciones Unidas (UNFPA) que hizo como su principio que "la cultura, la religión y el papel de las estructuras de poder locales e instituciones, sean consideradas para permitirle a las comunidades convertirse en socios activos del desarrollo."¹⁵ Esto reconoce que para la mayoría de la población meta de los proyectos de desarrollo, *la religión y la cultura* forman parte integral de la comprensión del mundo e influyen de manera elemental sobre las decisiones personales, como también las que son relativas para el desarrollo de la comunidad. El contexto religioso y cultural influye sobre las estrategias cotidianas, por ejemplo cómo se debe tratar a un niño enfermo, cuándo y cómo se deben sembrar ciertas plantas en el campo o si se debe uno comprometer con la labor de un proyecto o negarse a colaborar.

Aunque los factores religiosos y culturales ponen un sello distintivo sobre la vida de los/as actores individuales y son fundamentales para las decisiones, sorprendentemente a menudo se descuidan en el discurso sobre el desarrollo. Las razones de ello se exponen como sigue a continuación.

Cultura – ¿silenciar o preservar?

La parcialidad evidente, si no incluso los tabúes por cuestiones religiosas y culturales tiene múltiples razones: el déficit de percepción religiosa y cultural de la cooperación al desarrollo se puede explicar por un lado en la dicotomía occidental entre lo sagrado y lo profano. En el entendimiento occidental, la

¹³ Véase además el Think-Tank, 2013: *Leitfaden für den interreligiösen Dialog*. Basel: Dreispitz. P. 18 /19.

¹⁴ Holtz, Uwe 2006: *Die Rolle der Entwicklungspolitik im interkulturellen Dialog*. In: Einführung in die Entwicklungspolitik. Hamburg: Lit-Verlag. S. 354-364.

¹⁵ UNFPA 2004: *Working from Within. Culturally Sensitive Approaches in UNFPA Programming*. www.unfpa.org. 12.01.2014.

religión es un asunto privado y está excluida en lo posible del mundo profesional. En el mismo grado de dificultad, se encuentra la inhibición de preguntar a las organizaciones copartes o a la población meta por las influencias religiosas o culturales, después de todo arrojar las cuestiones personales de los demás sobre la esfera pública o infundir la sospecha de querer imponer la propia fe y evangelizar, produce un cierto malestar¹⁶. Los/as colaboradores/as de las organizaciones occidentales de cooperación al desarrollo suelen ser socializados/as en un ambiente secular, en el cual se interioriza el supuesto de que *la religión y la cultura* dificultan innecesariamente el proceso de modernización, obstaculizan el desarrollo y deben por lo tanto ser superadas. La cultura y la religión de la población local a menudo se percibe como una reliquia preservada o reina el acuerdo silencioso que la ciencia y el desarrollo ayudarán a las personas a finalmente dejar atrás sus creencias "supersticiosas" y "nada científicas".

En el debate del contexto cultural de las organizaciones copartes y la población meta, se arriesga además una confrontación con las ambivalencias, las cuales complican el ya de por sí complejo trabajo de los programas y proyectos. El temor relacionado con esto a un posible potencial de conflicto escondido en los aspectos religiosos y culturales, juega un papel esencial. El camino que parece ser más seguro a seguir, es simplemente esquivar el tema. Lo que resulta extraño aquí es que temas como *género*, acceso a la tierra o el *VIH/SIDA* tienen igualmente un gran potencial de conflicto y sin embargo, hace mucho que han sido incorporados en el debate internacional de la cooperación al desarrollo.

Cabe citar además algunas razones muy prácticas por las cuales podría fácilmente pasarse por alto *la religión y la cultura* en el trabajo diario: es sobre todo la omnipresente presión de tiempo durante la planificación, la ejecución y evaluación de los proyectos que explica el "déficit cultural" de muchos proyectos y programas. Por último pero no menos importante, los métodos más comunes de hoy día en materia de gestión de calidad en la cooperación internacional al desarrollo, aspiran a una medida técnicamente cuantificable, cuyo jerga profesional es el lenguaje de la razón desarrollista. Las organizaciones copartes locales deben aplicar la metodología y terminología por necesidad, puesto que finalmente desean seguir siendo financiadas y ser compatibles. El precio que a menudo pagan, es la extinción gradual de su realidad cultural y religiosa.¹⁷

Cuando los/as actores de la cooperación occidental para el desarrollo niegan las realidades culturales y religiosas o con una respetuosa reverencia las soslayan, resulta evidente que esto tendrá sus repercusiones. El silencio de una parte sustancial de la identidad humana conduce entre muchas cosas, a que las personas afectadas sean privadas de la posibilidad de utilizar *la religión y la cultura* como un recurso y en consecuencia a decidir sobre la manera en que podrían conformar activamente su futuro sobre la base de sus antecedentes religiosos y culturales.¹⁸ Una integración coherente, explícita y sensible de los factores culturales y religiosos en la cooperación al desarrollo es, por tanto, una premisa fundamental para su aceptación. Esta actitud se refleja en las siguientes posiciones de *Fastenopfer*.

¹⁶ También Esther Imhof en su libro de 2012: *Entwicklungszusammenarbeit und Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, P. 77, señala que en nuestra cultura, el espacio público se define como un espacio libre de religión, en el que se exige a los creyentes la abstinencia religiosa, completamente contrario al contexto de Nigeria.

¹⁷ Véase además Holenstein, Anne-Marie 2009: *Religion und Entwicklung. Folgerungen für die Praxis*. Schlussdokument. Bern: DEZA.

¹⁸ Véase a Beek, Kurt A. 2000: *Spirituality: A Development Taboo*. In: *Development in Practice* (10).

3 Posiciones y estrategias de Fastenopfer

Fastenopfer es consciente de que las organizaciones copartes y la población meta tienen visiones específicas de desarrollo y quizás también divergentes y buscan alcanzarlas sobre la base de los antecedentes culturales y religiosos propios. Al tratar con la diversidad de estas estrategias locales, *Fastenopfer* considera los principios siguientes como marco de referencia y orientación:

- El reconocimiento de los derechos culturales y el respeto a la diversidad cultural y religiosa es el requisito para una prometedora cooperación al desarrollo.
- Sólo una toma de conciencia individual con respecto a las propias actitudes religiosas y culturales por parte de los/as empleados/as o colaboradores/as, así como una reflexión sobre la identidad religiosa y cultural en toda la organización, permite una actitud abierta hacia cualquiera alteridad de las personas de enfrente en los programas de país.
- El respeto a los derechos humanos y especialmente a los derechos de la mujer tal y como han sido consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el respeto a los principios democráticos son fundamentales, deben no obstante de un caso al otro ser negociados en el diálogo con sensibilidad cultural, de manera que se pueda encontrar un denominador común.
- Esto a su vez requiere una colaboración crítica-constructiva como pragmática y respetuosa con las organizaciones copartes y la población meta. Para ello es necesario hacer un examen a fondo del contexto socio-cultural particular. Con el fin de hacer un análisis serio del contexto, *Fastenopfer* debe conceder a cada uno/a de sus empleados/as los recursos de tiempo que sean necesarios.
- *Fastenopfer* es consciente de que los requisitos internacionales en materia de evaluación del impacto y garantía de calidad a menudo no hacen justicia a las diferentes realidades de los proyectos de las organizaciones copartes. Un enfoque culturalmente sensible a estos métodos en todo el acompañamiento de proyectos o programas (PCM) implica, por tanto, una cierta flexibilidad en la aplicación, una apertura a métodos alternativos que identifican el impacto y una comunicación transparente y honesta entre ambos lados, lo cual incluye la manifestación abierta de las propias limitaciones. Si bien todo esto no puede resolver el dilema entre la lógica neoliberal relativa a la medición del impacto y a la exigencia de la sensibilidad cultural, puede no obstante a menudo ayudar a salvar la brecha que existe de por medio.

La observancia de estos cinco puntos de referencia puede a veces ser puesta a prueba sobre todo en las interfaces con los tres temas prioritarios y las cinco líneas estratégicas de *Fastenopfer*. A continuación, se indican las correspondientes áreas de tensión, como también las sinergias potenciales.

3.1 Religión & Cultura y Fe & Justicia

*“Mantén un oído sobre la tierra, así el otro
estará abierto al cielo.”*

Origen desconocido

Desde su creación, el componente religioso de *Fastenopfer* como agencia de ayuda católica constituye una parte integrante de su identidad. Por lo tanto, el tema prioritario *Fe y Justicia* tiene una alta preponderancia. En la formulación de las metas del sector, deliberadamente se coloca un fuerte énfasis en la profundización de la fe y en el fortalecimiento de la identidad personal y espiritual, aspectos que deben permitir a las mujeres y a los hombres vivir con dignidad. Así que por una buena razón se encuentran muchas sinergias con el contenido de la línea estratégica *Religión y Cultura*. Metodológicamente sin embargo, se pueden establecer algunos límites: Mientras que *Fe y Justicia* es

un tema prioritario centrado en el contenido, *Religión y Cultura* tiene un carácter transversal y se entiende más bien como un acceso metodológico sensible a la cultura. Por lo tanto, la línea estratégica *Religión y Cultura* tiene importancia institucional general y alumbra también sobre la propia *Fastenopfer* con la lupa culturalmente sensible.

Con el énfasis en el empoderamiento religioso y el fortalecimiento de la identidad cultural ambos temas parten por igual de la premisa de que para lograr un cambio social, una transformación individual es incluso necesaria. Es por ello que tanto el tema prioritario *Fe y Justicia* como el acceso culturalmente sensible se basan en el enfoque de empoderamiento. De este modo, el concepto religioso de desarrollo difiere significativamente del modelo secular de crecimiento: mientras la visión secular del mundo pone el énfasis en el logro de objetivos, la visión religiosa del mundo también respeta el camino hacia ellos.

En el debate del tema prioritario *Fe y Justicia* y de la línea estratégica *Religión y Cultura* se enfrentan tres campos: 1) la inculturación 2) el sincretismo 3) el diálogo interreligioso. A continuación se describen estos tres conceptos, difíciles de definir por lo que al uso y a la interpretación se refiere:

1. Las religiones siempre se mueven en ámbitos culturales y naturalmente que allí las diferentes religiones presentes interactúan también con las demás. El camino de la **inculturación** prevé la traducción de la fe (cristiana) en las culturas locales y, relacionado con éste, la integración de elementos culturales indígenas en la "cultura dominante". En el conocimiento de que la fe cristiana ha sido siempre "inculturada", la inculturación permite también la posibilidad de una nueva comprensión de la fe cristiana, como en las teologías y cristologías que emanan de las realidades de América Latina, África o Asia. En su práctica *Fastenopfer* hace hincapié en el componente fortalecedor de la inculturación. Es de esta manera que en Guatemala, por ejemplo, se anima activamente a los/as indígenas cristianos/as a incorporar elementos de la religión maya en su fe católica. Sin embargo, el tema de la inculturación tiene connotaciones problemáticas. Aunque el método de la inculturación ya no sea el que fue en el régimen colonial de antaño, en el que se negaba categóricamente a las culturas indígenas o hasta se buscaba destruirlas en sus totalidad, el concepto tiene siempre que ver con la hegemonía. Esto, en particular, cuando en las iglesias cristianas la inculturación es utilizada como un medio para acercarse a la cultura local o incluso para la evangelización. Una liturgia inculturada se caracteriza por ejemplo, por "elementos indígenas" – como las vestimentas litúrgicas que utilizan patrones tradicionales de tejido, santos con rasgos faciales indígenas o una arquitectura de iglesia inspirada en las tradiciones locales de construcción. Con ello se pretende por un lado demostrar respeto hacia la cultura local. Por el otro, no puede ocultarse el discurso de poder de la cultura mayoritaria cristiana, en el que la cultura indígena es considerada bajo una perspectiva centrada en la iglesia y ciertos elementos - en su mayoría muy selectivos y superficiales – son integrados en la tradición eclesiástica y no al contrario. El jesuita Martin Maier señala como prerrequisito para una inculturación en pie de igualdad, "que ninguna cultura se considere desde el principio como superior a la otra y que el cristianismo en su forma occidental no se represente como normativa para otros espacios culturales. En conclusión, ninguna cultura en particular debe ser considerada como perfecta, ni hacer absoluta ninguna forma de la fe cristiana, ni siquiera la romana"¹⁹.
2. A diferencia del concepto de inculturación, el concepto de **sincretismo** - del antiguo griego "mezclar o fundir" - se trata de una síntesis de varias ideas religiosas o filosofías. Este se entiende más bien como un proceso que un procedimiento establecido o incluso una categoría. Este proceso, que constantemente se constituye de nuevo a través de diversos significados culturales e identidades, se distingue por una alta permeabilidad de las fronteras y exige que los diversos aspectos religiosos renuncien al precepto absolutista. El concepto de sincretismo sin embargo - al

¹⁹ Fuente: http://www.stimmen-derzeit.de/zeitschrift/archiv/beitrag_details?k_beitrag=1624516&query_start=1&k_producto=1836430 (24.4.14).

igual que el concepto de la inculturación - siempre tiene que ver con la negociación de las identidades. Mientras tanto, se puede asumir que ninguna religión existe en una forma "pura". Por el contrario, todas las enseñanzas religiosas están sujetas a procesos sincréticos. Los críticos de los movimientos sincréticos les acusan que con ello se disuelven las identidades religiosas y compromisos.

3. El **diálogo interreligioso** es actualmente un término usado con frecuencia que necesita más aclaraciones: En 1971 se creó el departamento de diálogo del "Consejo Mundial de Iglesias" - una importante plataforma para el diálogo interreligioso con participantes y especialistas de diez religiones del mundo²⁰. Aunque el "Consejo Mundial de Iglesias" esté convencida – tanto ahora como entonces - de la importancia del diálogo interreligioso, luego de varias asambleas llegó a la conclusión de que solamente el dialogo no es suficiente. Por el contrario, el diálogo debe traducirse en una acción concertada que se apoya sobre una base de valores compartidos colectivamente como el respeto, la dignidad, la igualdad y la paz. Para ello, debe reflejarse el propio trasfondo de fe y asignarse un espacio equitativo a los antecedentes religiosos de los interlocutores. Sobre la base de valores compartidos, el diálogo puede entonces ser fructífero si está conectado a los problemas diarios de la población local. Sin embargo, si en el diálogo interreligioso no resulta claro quién está detrás de la ventana del diálogo y si hay intenciones ocultas (por ejemplo en forma de intenciones evangelizadoras), puede ser muy destructivo y fomentar el conflicto. Un gran peligro constituye también que el intercambio interreligioso quede limitado a los/as representantes de las grandes comunidades religiosas y se excluya a los grupos religiosos menos institucionalizados o marginados. A fin de evitar hasta cierto grado estos potenciales obstáculos al diálogo interreligioso, se han formulado directrices específicas que figuran en el capítulo 4.4.

Fastenopfer se esfuerza por apreciar y tomar muy en serio la práctica religiosa de las copartes en los países del sur en la forma de un diálogo ecuménico de igual a igual. Es por ello que en el concepto de *Fastenopfer* de 2008 "Formar comunidades - vivir la fe" se estipula: "La cooperación con copartes de otras confesiones y comunidades religiosas sucede en un diálogo y respeto recíproco. En el contexto interreligioso, se debe revisar la pregunta, ¿cuáles consecuencias tendrán las decisiones pastorales para la convivencia de las diferentes confesiones y religiones (...) El objetivo siempre debe ser la convivencia pacífica y el mejoramiento de la calidad de vida de las personas perjudicadas, independientemente de qué religión tengan. De esta manera, nuestro trabajo programático se distancia de fundamentalismos de cada tipo de abuso de la religión."²¹

Precisamente a sabiendas de que la religión puede ser explotada para los propios intereses, *Fastenopfer* intenta poner en el primer plano el poder positivo, constructivo y movilizador de la religión para el cambio social en todos los proyectos de *Fastenopfer* y brindar un apoyo fructífero.

²⁰ Cordaid / ICCO / ISS 2005: *Religion: Source for Human Rights and Development Cooperation*. International Conference in Soesterberg.

²¹ Concepto *Fastenopfer* de 2008: "Formar comunidades – vivir la fe".

3.2 Religión & Cultura y Soberanía Alimentaria

“Quien no ha viajado mucho, piensa que su madre es la mejor cocinera”.

Dicho de Uganda

La seguridad alimentaria es uno de los tres pilares del trabajo relacionado con los programas de *Fastenopfer*. El objetivo al que se aspira es que un número creciente de personas pueda alimentarse de manera sostenible y *auto-determinada*. Con este enfoque se aborda la importancia cultural de la preparación e ingestión de los alimentos. Con su cita, el chef francés Brillat-Savarin lo da en el clavo: *“Dis-moi ce que tu manges, je te dirai ce que tu es” (dime lo que comes y te diré quién eres)*: nuestros hábitos alimentarios dicen mucho sobre nuestra forma de ser. Porque las normas sociales y culturales establecen en formas muy específicas lo que es comestible y lo que no lo es, cómo se deben preparar los alimentos, cómo deben comportarse las personas cuando toman los alimentos, a quién le corresponde qué alimento. De este modo, los factores psicosociales, cognitivos y culturales, como también las consideraciones económicas y de la salud, la oferta existente, los hábitos personales o regionales, el gusto individual, así como el estado emocional, juegan un papel. Según el etnólogo Claude Lévi-Strauss, incluso la totalidad de las estructuras sociales son transmitidas de manera inconsciente con los alimentos. El entorno social transmite así ciertos ideales de belleza o conceptos corporales, establece el aprecio o la aversión hacia determinados alimentos y bebidas, propaga ideas de pureza o tabúes culturalmente establecidos y más importantemente, plantea también los límites sociales. La cocina o la mesa común como también el mismo gusto une a un grupo de personas y promueve su sociabilidad. Por otro lado, la cocina desconocida o la negación a compartir la mesa separa a las personas entre sí y puede ser utilizada incluso como un criterio de segmentación social.

Del mismo modo que los hábitos alimenticios y la preparación de los alimentos, el cultivo y la conservación de los alimentos son influenciados en el más alto grado por la cultura. Por lo tanto, el acceso a la tierra y la propiedad de la tierra, las técnicas y los ciclos agrícolas, así como los conocimientos locales conexos, los métodos de almacenamiento y procesamientos específicos, la selección de las semillas, el manejo del ganado o la división del trabajo entre los sexos están consagrados en el repertorio cultural. Muchas culturas indígenas se ganan la vida principalmente mediante la recolección de frutos silvestres, raíces e insectos, como también a través de la caza. La asociación del uso y la producción de alimentos con un contexto religioso resulta evidente para muchas sociedades en pequeña escala como cazadores y recolectores. Esta asociación puede ser en forma de antepasados o dioses que se asientan en los campos y bosques para protegerlos y son responsables de su fertilidad. La observancia de tabúes específicos, así como la oferta regular de sacrificios tienen además el propósito de no permitir que se rompa el contacto con el mundo invisible y garantizar *la soberanía alimentaria* también de las generaciones futuras.

Es poco probable que den frutos los proyectos y programas de cooperación al desarrollo rurales que no toman en cuenta suficientemente estos factores determinantes. Incluso si durante las visitas a los proyectos no se entienden las normas de las comidas compartidas o se rompen intencionalmente con ellas, o si se invierte muy poco tiempo en una comida común, esto puede conducir a la discordia cultural y ser interpretado como un abuso de confianza, lo cual no es propicio para el éxito de un proyecto.

3.3 Religión & Cultura y Derechos Humanos

*"Ninguna familia puede colgar la pancarta:
'Aquí todo está bien'."*

Dicho de China

Satisfacer la exigencia, por un lado, de trabajar de una manera culturalmente sensible y, por el otro, de comprometerse con el cumplimiento de los derechos humanos representa, en ocasiones para las agencias de ayuda como *Fastenopfer*, un gran desafío. De hecho, los derechos culturales, la libertad religiosa y de culto y los derechos humanos están estrechamente vinculados. En la "Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural", los derechos culturales son una parte integral de los derechos humanos universales, ya que la diversidad cultural sólo puede ser protegida y promovida cuando los derechos humanos y las libertades fundamentales, como la libertad de expresión, de información y la libertad de comunicación, así como la capacidad de las personas de elegir sus expresiones culturales, son garantizados.

Vale la pena mirar atrás: sobre las ruinas de uno de los más grandes regímenes tiránicos de la humanidad jamás, en 1946 se estableció bajo los auspicios de la UNESCO un Comité compuesto por miembros de diferentes orígenes culturales, políticos y religiosos, el cual adoptó el ambicioso objetivo de asegurar la paz mundial e investigar los derechos humanos. Por lo tanto, el Comité tenía que resolver la casi imposible tarea de definir qué derechos y valores debían ser fijados como universalmente válidos y cuáles no. Tras dos años de debate, finalmente se formularon en 1948 los derechos humanos universales. Como un compromiso, producto de largas discusiones, se estableció también el principio de la libertad cultural y la libertad de religión en el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

No por último en relación con éste, se encendió el debate sobre la universalidad de los derechos humanos - un debate que continúa hasta el día de hoy. De este modo, algunas comunidades religiosas como el Islam por ejemplo, no pueden estar de acuerdo con el derecho a la conversión, porque es contraria al principio islámico, en el cual un cambio de religión se considera una blasfemia. También el documento adicional de 1981 "Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones" presenta obstáculos y dificultades para algunas comunidades religiosas. En ella se destaca el derecho al ateísmo, al agnosticismo y al racionalismo. Áreas adicionales de tensión surgen de la discriminación por motivos del sexo u orientación sexual, del castigo inhumano, la mutilación genital femenina o los matrimonios forzados. Además, muchos Estados - también los occidentales - muestran la tendencia a explotar los derechos humanos para sus propios intereses o para evitar su aplicación. Por lo tanto, si bien los derechos humanos más fundamentales como la prohibición de la tortura y la prohibición de la esclavitud hoy en día pertenecen al derecho internacional consuetudinario y son vinculantes para todos los Estados miembros de la ONU, en realidad, sin embargo, no son pocos los Estados que a pesar de haber ratificado la Convención de la ONU contra la tortura, siguen maltratando sistemáticamente a sus prisioneros y operando la trata de personas o la esclavitud.

¿La pretensión de la universalidad contra el relativismo cultural?

Debido al riesgo de la explotación, durante el debate sobre la universalidad de los derechos humanos se debe plantear la pregunta de si es legítimo que "nosotros" con nuestros antecedentes históricos

impongamos con los derechos humanos un corsé moral sobre "los otros". Alex Sutter²² argumenta que el afán universalista debe contenerse, para que pueda continuar siendo debatido abiertamente. Cuando los derechos humanos son exigidos con un universalismo entendido de manera absolutista, el cual pretende dictar a todos los seres humanos de manera rigurosa ciertas estipulaciones normativas como normas morales, a menudo resulta arrogante y contraproducente. Aquellos que no comparten esta referencia serán denominados como irracionales, ignorantes o primitivos. A menudo se pasa por alto que existe un entendimiento universal e intercultural de lo correcto e incorrecto y ninguna cultura o religión no sanciona una conducta amoral, como el mentir, robar o matar en ninguna forma.

Christoph Antweiler²³ aboga más bien por la combinación de la búsqueda de las universales con el conocimiento de la diversidad humana, lo cual resume con la siguiente fórmula: "Cada persona es como todas las personas, como algunas personas, pero como ninguna persona." Por lo tanto un universalismo autocrítico coloca el énfasis en la autorreflexión y lo hace tomando conciencia de la contextualidad de las respectivas autoevaluaciones y convicciones.

La mentalidad de "estar ya sea a favor o en contra" ya no está a la altura del tiempo. En cambio, la validez de los derechos humanos debe hacerse constantemente comprensible en un proceso comunicativo, más allá de una evangelización cargada moralmente. Incluso en aquellos casos en los que a primera vista el límite de la tolerancia parece agotado - como en el caso de la circuncisión de mujeres y niñas - la ética moral obliga una intervención razonable. Es importante poner en formas civilizadas de diálogo, un diálogo en igualdad de condiciones que se caracteriza por el deseo del entendimiento mutuo y la capacidad de cambiar la perspectiva. Hay que tener siempre en cuenta que la interrupción del diálogo o la salida de un proyecto difícil, de nada le sirve a la población meta afectada, en última instancia. Así que el gran desafío para el trabajo de *Fastenopfer* es aguantar la tensión entre los derechos humanos universales y el derecho a la autodeterminación cultural y no dejar nunca de construir puentes entre ellos.

3.4 Religión & Cultura y Género

"Una mujer sin marido es como un bote sin timón; un hombre sin mujer es como un caballo sin riendas".

Dicho de las Filipinas

Del mismo modo que en los derechos humanos, el trabajo con un enfoque culturalmente sensible a la igualdad (justicia) de género debe inevitablemente hacerse como un baile cultural sobre una cuerda floja. Primero que todo debe destacarse que un trato desigual (injusto) de los sexos no tiene en sí vínculos con *la religión y la cultura*, sino que más bien a menudo se utiliza un conjunto de argumentos religiosos y culturales para legitimarlo. En la Biblia y en el Corán, como en la Sunna o la Torá, se encuentran numerosos pasajes que, en un contexto histórico patriarcal, aprueban la discriminación de la mujer o glorifican a los hombres. Al mismo tiempo, en todos los textos religiosos se encuentran también pasajes que subrayan la igualdad de derechos de las mujeres y los hombres. En el principio de todas las grandes religiones, las mujeres han desempeñado funciones importantes como progenitoras o matriarcas, profetas o jueces. El problema surge cuando con una interpretación descontextualizada de textos religiosos desaparece el papel igualmente importante de mujeres y hombres y se justifica religiosamente la opresión de un sexo.

²² Sutter, Alex 2009: „Was kann der menschenrechtliche Universalismus vom kulturellen Relativismus lernen?“ http://www.humanrights.ch/upload/pdf/090608_Universalismus_Relativismus.pdf.

²³ Antweiler, Christoph 2007: „Was ist Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen“. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Los argumentos religiosos y culturales y la igualdad (justicia) de género se encuentran también temporalmente en un campo de tensión del mismo tamaño que los aspectos culturales y los derechos humanos. De este modo, por un lado, la mujer es invocada como tutora de la cultura y como guardiana de la moral, que tiene la tarea de transmitir los valores y las normas morales a la próxima generación. Al mismo tiempo, por otro lado, hay que reclamar una letanía de abusos específicos de género que son alimentados por una mezcla de cultura y religión. El campo es amplio: se extiende desde los matrimonios forzados y asesinatos de honor a la mutilación genital femenina, los asesinatos en relación con la dote, los dictados de encubrir su propio cuerpo hasta la opinión de que como mujer, es dado por supuesto que debe sufrir la violencia o renunciar a los derechos políticos y sociales.

En contraste, en la mayoría de las principales religiones del mundo el papel del hombre se perfila como protector y proveedor de la familia. Como resultado, tanto los hombres como las mujeres se ven atrapados en roles estereotipados de género, que pueden tomar diferente intensidad dependiendo del contexto cultural y religioso. Es de este modo que los jóvenes varones y los hombres que no pueden o quieren identificarse primordialmente con atributos tales como el poder, la fuerza, el coraje, la agresión, la dominación o la racionalidad, son marginados o discriminados de diferentes grados.²⁴

En el debate de los diferentes roles asignados a cada género, la cooperación al desarrollo debe hacer también aquí un acto de equilibrio - entre el respeto del derecho a la libertad de religión y a la diferencia cultural y el respeto de los derechos humanos. El derecho a la diferencia cultural incluye diferentes roles determinados en función del género, lo cual a su vez implica que las mujeres y los hombres que pertenecen a una "cultura", no comparten automáticamente una agenda política homogénea o tienen una idéntica concepción religiosa y cultural. Cuando el derecho a la diferencia cultural, sin embargo, afecta los límites de los derechos humanos, es importante entablar un diálogo culturalmente sensible y negociar conjuntamente medidas concretas para garantizar una mayor justicia de *género*. Si uno de los interlocutores no muestra la voluntad de mayor movilidad, incluso después de un amplio diálogo, como último recurso se debe considerar poner fin a la cooperación.

3.5 Religión & Cultura como dimensión complementaria de la sostenibilidad

"No heredamos la tierra de nuestros padres, sino que la tomamos prestada de nuestros hijos".

Dicho de los Dakota

Cuando hablamos de *sostenibilidad*, nos referimos habitualmente a un uso sostenible de los recursos en los aspectos de la economía, la ecología y las consideraciones sociales. Pero la limitación a estos tres pilares no resiste a un examen más detallado. Por el contrario, la cultura debe ser considerada como una dimensión vital para un desarrollo sostenible global.

En las declaraciones de las Naciones Unidas, también se sostiene que la cultura es una parte integral del desarrollo sostenible. La Conferencia General de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura reafirmó en 2005 que la diversidad cultural es una característica definitoria de la humanidad. Este deriva de la realización que la diversidad cultural representa un patrimonio común de la humanidad entera y que debe ser respetada y preservada para el beneficio de todas las personas. La libertad cultural por tanto, es uno de los derechos humanos fundamentales que verdaderamente permiten el desarrollo – según como se define en el Informe de 2004 sobre desarrollo humano del

²⁴ La organización coparte sudafricana de FO, PACSA, aborda de maneja ejemplar los papeles específicos de género y con frecuencia realiza talleres con adolescentes varones y hombres adultos para reflexionar juntos sobre la masculinidad y sus implicaciones en la convivencia diaria entre los sexos. Véase también:: PACSA, 2013: „*Men and Masculinities in South Africa*”.

PNUD²⁵. Una cooperación para el desarrollo sostenible debe apreciar e incorporar la cultura como una fuerza creativa. Cuando entre las personas se tratan en pie de igualdad las diferentes formas de vida, perspectivas y visión del mundo y hay una reflexión y un intercambio sobre los diferentes tipos de progreso y desarrollo, también se puede asumir conjuntamente una responsabilidad y ética global. Ello hace indispensable complementar el triángulo de la política de desarrollo - que consta de la dimensión social, económica y ecológica – con una perspectiva cultural. Por lo tanto, en la Agenda Post-2015, es importante integrar en la formulación de *Objetivos de Desarrollo Sostenible* más explícitamente los aspectos culturales como una meta transversal – siempre con la intención de fortalecer el derecho a la diversidad cultural y a la identidad cultural en el programa de trabajo del desarrollo.

3.6 Religión & Cultura y Sensibilidad al conflicto

*“Las personas arreglan a diario su cabello,
¿por qué no también su corazón?”*

Dicho de la India

En 2006 *Fastenopfer* inició con OPSI²⁶ un proceso para la integración del enfoque psicosocial en el trabajo de proyectos y programas. Como resultado de este proceso de varios años se definió en la nueva estrategia de *Fastenopfer* (2011-2016) una nueva línea estratégica en materia de *Sensibilidad al Conflicto* y también, en colaboración con COSUDE y OPSI, desarrolló una propia herramienta de evaluación para el análisis psicosocial de conflictos.²⁷

El enfoque psicosocial asume que existen tres aspectos que impactan significativamente un proyecto, los cuales están estrechamente vinculados: 1. La mejora de los medios de la vida 2. Las sensibilidades individuales 3. Los procesos sociales. Sobre tres componentes se pone una estampa cultural muy individual en la vida cotidiana de las personas. La forma específica de tratar por ej. con la vergüenza, la ira, la muerte, la tristeza y la pérdida, de enfrentar la violencia o las situaciones de conflicto, como con la curación y reconciliación o los conceptos relativos a las estructuras de poder y la justicia siempre se basan en los conceptos culturales. Por lo tanto, en la aplicación de herramientas psicosociales es esencial considerar constantemente el marco religioso y cultural. Por lo tanto, en los programas y proyectos deberán apoyarse las formas locales de reconciliación y resolución de conflictos probadas religiosa y culturalmente, fortalecerse las tradiciones del duelo colectivo y procesamiento del trauma e implicar activamente la población local en la planificación, ejecución y evaluación de proyectos para que los factores "culturales" sean integrados desde el principio y que el proyecto sea también completamente aceptado por las personas. En la utilización de herramientas del análisis y la evaluación psicosocial, se pretende que siempre se consideren las dimensiones culturales de conflicto, como también los tabúes culturales y la cultura local específica de conflicto, discusión y narración y se les confiera suficiente atención. Cabe señalar que incluso dentro de un proyecto de ninguna manera se puede suponer una identidad cultural homogénea, incluso cuando todos los miembros del proyecto pertenecen al mismo grupo étnico. Es necesario reconocer y abordar tales diferencias, ya que pueden servir de base para una mejor comprensión mutua y para discusiones fructíferas.

²⁵ PNUD: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.

²⁶ OPSI: *Office for Psychosocial Issues*. Berlin, <http://opsiconsult.com/>

²⁷ G:\SUD\02_Arbeitsinstrumente\02_Konzepte\02_DNH_PSA_OPSI\01_Tool_PSA_dt.

3.7 Religión & Cultura y Corrupción

“Un pelo separa la verdad de la mentira.”

Dicho de Irán

La corrupción tiene muchas caras. La percepción e interpretación del comportamiento corrupto es diferente dependiendo del contexto cultural o religioso. Al mismo tiempo, la corrupción es también un fenómeno mundial que es difícil de explicar basándose tan sólo en argumentos culturales. No es sorprendente que la "política de tolerancia cero" que muchas organizaciones de desarrollo persiguen, a menudo choca contra sus límites, puesto que en el campo de la corrupción, también nos encontramos bailando sobre una cuerda floja entre la sensibilidad cultural y los principios morales: Negarse por un lado a aceptar regalos o invitaciones puede ser interpretado como una afrenta cultural y conducir a una relación problemática con las copartes del proyecto y los grupos meta. Y por el otro, cuando se aborda el tema de la corrupción en un proyecto, no se duda en encontrarse una justificación cultural. Por lo tanto, el nepotismo, el clientelismo, la malversación o el soborno con frecuencia se legitiman como algo que es solamente una expresión de la tradición local. Conforme a Christoph Stückelberger²⁸ un paso importante para restarle la legitimidad moral a la corrupción es hacer una distinción clara entre los regalos y el soborno. Stückelberger ofrece una útil distinción:

- **Regalos** (*gifts*) se dan abierta y transparentemente, son voluntarios y sin esperar nada a cambio y su valor material es apropiado o modesto.
- **El soborno** (*bribes*) se oculta / tiene lugar en secreto, a menudo bajo presión para recibir un servicio o una prestación y con un acuerdo claro de contraprestación. En formas modernas de corrupción el soborno a menudo supera en creces el valor de los regalos.

Los límites pueden establecerse allí, donde un regalo ya no es principalmente una expresión de estima del receptor del regalo, sino que está vinculado a expectativas claras de recompensación y ventaja. *Fastenopfer* por tanto sigue la práctica de aceptar solamente aquellos regalos e invitaciones que se entregan de manera abierta y transparente, los cuales no exceden una dimensión proporcional y no están conectados con ninguna expectativa. La discusión sobre la proporcionalidad de un regalo, debe no obstante hacerse en el trasfondo del contexto del respectivo proyecto. Porque el "carácter mágico de un regalo"²⁹ incluye tonos sutiles y de carácter marcadamente cultural. Por lo tanto, debe también evitarse crear la sospecha de que cada gesto de generosidad y hospitalidad es un intento de corrupción. El sentido común y la empatía intercultural de todo individuo también debe permitir detectar los actos de extorsión que tratan de influir en el curso posterior del proyecto, o reconocer a tiempo la ventaja unilateral que se quiera ganar a través del soborno, mientras se mantiene una actitud relajada tanto cuando se reciba como se presente un obsequio.

En la práctica, también se derivan dificultades de una diferente interpretación de nepotismo y favoritismo, y en este sentido de vez en cuando se produce un choque particularmente fuerte de los diferentes entendimientos que se tienen de estos dos conceptos. Es de este modo que mediante el concepto local de parentesco, en los países de proyecto los/as coordinadores/as de programa, los/as responsables de programa o los grupos meta se sienten más comprometidos con las responsabilidades

²⁸ Christoph Stückelberger es Director de Globethics.net y presidente fundador de Transparency International Suiza. El citado ha sido extraído del Artículo 2012: „*Schmiergeld oder Geschenk*“ (*Soborno o regalo*). Berna: Transparency International Suiza.

²⁹ El sociólogo francés Marcel Mauss en su ensayo sobre el regalo "Essai sur le don" (1922-1923) analizó el sistema de intercambio de regalos e interpretó su función en términos del orden social. A este análisis Mauss le denominó con el término "economía del regalo". En el concepto maorí de "hau" Mauss encuentra la explicación de la correspondencia obligatoria del regalo. En el regalo vive, por así decirlo, un "espíritu", un "alma", el cual crea un vínculo del alma mediante la transferencia entre el donante y el receptor, y el receptor queda moralmente obligado a corresponder con un obsequio.

familiares y el favorecimiento a familiares. Esto a su vez es contrario al aflictivo y negativo concepto de nepotismo que tienen los donantes. También aquí es importante hablar abiertamente sobre el conflicto y explorar conjuntamente los límites de lo tolerable. Por lo tanto, es esencial interactuar con las respectivas copartes del proyecto y grupos meta acerca de ello y ponerse de acuerdo sobre lo que se entiende por corrupción y negociar conjuntamente las normas de conducta. Un primer paso en la dirección correcta es la discusión de la cláusula contra la corrupción en los contratos de *Fastenopfer* con la coordinación del programa y las copartes del proyecto.³⁰

3.8 Religión & Cultura y el VIH/SIDA

“Las lenguas difieren, pero la tos es la misma en todas partes.”

Dicho de Nigeria

Aunque *Fastenopfer* no trabaje directamente en el sector de la salud, en el contexto de un proyecto se enfrenta en un cierto grado, de manera directa/más o menos directamente con el problema del VIH/SIDA. Por esta razón, a continuación siguen algunas consideraciones relacionadas con un comportamiento sensible a la cultura en relación con este tema: Es un error reducir el VIH/SIDA a un fenómeno biomédico. Ello, porque por un lado, la pandemia es síntoma de la pobreza y la injusticia social. Por el otro, porque la forma de tratar a estas dos, refleja también la visión del mundo o cosmología de las personas afectadas directa e indirectamente por el VIH/SIDA. Así que no es sorprendente que *la religión y la cultura* jueguen un papel clave en la forma en que las sociedades abordan las causas y consecuencias del VIH/SIDA. Conforme a Willemse³¹ es posible identificar tres distintas reacciones infundadas en la religión o la cultura:

- La promoción de las reacciones de exclusión, tabú y estigma
- El aumento de las medidas de atención y apoyo, basadas en la empatía y la compasión
- El impulso a la discusión de las relaciones de género, los conceptos culturales y religiosos en materia de sexualidad, fertilidad, salud, enfermedad, el cuerpo y la moral.

En todas las sociedades, la aparición de una pandemia como la del VIH/SIDA provoca reacciones similares a una crisis y exige patrones de explicación compartidos colectivamente. Las crisis inexplicables por lo tanto son también especialmente buenas para el uso como pantallas de proyección de la imagen del enemigo. Después del brote de la enfermedad en las sociedades occidentales en la década de los años ochenta, aparecieron de inmediato teorías de una conspiración mundial. En muchos países del Sub-Sahara, como también en el sudeste de Asia y en el Caribe, los espíritus de los ancestros o los conceptos de brujería juegan un papel decisivo en el tratamiento del VIH/SIDA. Y en algunos lugares del mundo, el término en inglés *AIDS* se utiliza como lema de “**American Invention to Discourage Sex**”³² (Invención Americana para Desalentar el Sexo), lo cual no ayuda a crear un clima adecuado orientado a la adopción de estrategias de prevención eficaces.

Muchos proyectos de prevención del VIH/SIDA deben admitir hoy en día que si bien efectivamente han podido alcanzar un alto grado en relación con el cambio de conciencia, sólo influyen marginalmente sobre el comportamiento real de la población. Esto tiene que ver con el hecho de que las estrategias

³⁰ Compárese a “*Fastenopfer* -Bestandsaufnahme Risikoanalyse zu Korruption“ 2013 y las dos publicaciones de Transparency International Suiza y de *Brot für Alle*: „Korruption in der Entwicklungszusammenarbeit“ / „Korruptionsprävention in der Entwicklungszusammenarbeit“.

³¹ Willemse, Karin 2005: *Religion and HIV/AIDS*. In: Religion a Source of Human Rights and Development Cooperation. CORDAID. P. 18.

³² Medicus mundi organizó sobre este tema el 06.05.2009 una conferencia llamada „Kultur und Kondome“ (“Cultura y preservativos”).

occidentales desatienden las etiologías locales de la enfermedad.³³ Poco a poco, sin embargo, algunas ONG han llegado a la conclusión de que deben percibirse las estructuras sociales, las realidades sociales, los patrones locales de explicación y la lógica cultural, identificarse los elementos positivos y en lo máximo posible complementarse la estrategia de prevención y tratamiento biomédica. En todas las intervenciones se debe incluir a especialistas locales de rituales en el mismo pie de igualdad, de manera que se pueda movilizar su conocimiento ritual y sus habilidades psicosociales. En muchos contextos, las enfermedades tienen más bien causas colectivas y no individuales y por lo tanto deben ser tratadas con un enfoque holístico. A diferencia de las sociedades occidentales, en estos contextos se buscan las causas de las enfermedades y de los trastornos en la mayoría de los casos fuera de la persona afectada y exigen el restablecimiento de un orden socio-religioso: "en nuestra tradición, el yo mismo/a es más un ser social." Esta es la razón por la cual nuestros curanderos no tratan de inmediato al individuo, sino que en primer lugar hablan sobre nuestra familia, los/as amigos/as y otras personas o temas. (...) Te tratan como un ser social.³⁴

Además de la observancia de los factores culturales en el ambiente cristiano se necesita también una nueva "teología de la sexualidad", que aborde explícitamente la fisicidad y acepte la sexualidad humana como parte integral del ser humano.³⁵ Esto debe hacerse sin apartar la vista de las prácticas culturales dañinas, violatorias de los derechos humanos, como por ejemplo la creencia de curarse de la infección por el VIH si se viola a una virgen, las nuevas infecciones por la mutilación genital de niñas o niños con instrumentos no esterilizados o la exclusión social de las personas afectadas por el VIH/SIDA.³⁶

A partir de las interfaces presentadas en el último capítulo y de las tensiones en relación con los temas prioritarios o líneas estratégicas de *Fastenopfer*, las líneas de acción concretas para una integración más consciente de las dimensiones religiosas y culturales en el trabajo de programas o proyectos, como también en trabajo de cabildeo, incidencia política, marketing y formación, figuran en la siguiente sección.

4 Líneas directrices para la ejecución

4.1 Comprensión de los antecedentes y sensibilidad cultural

"Si quieres cambiar el mundo, anda tres veces por tu propia casa."

Dicho de Japón

En el trabajo diario a veces tenemos la duda de si lo que estamos haciendo es realmente sensible a la cultura; por ejemplo, ¿es sensible a la cultura, cuando las reuniones con las copartes se celebran en un ambiente (tal como en hoteles o centros de convenciones) que tiene muy pocos puntos de referencia con la realidad del trabajo y de la vida de la mayoría de los/as participantes? ¿Es culturalmente sensible, si medimos la efectividad de los proyectos principalmente a través de indicadores cuantificables, que a menudo solamente de forma aproximada reflejan la realidad de los contextos

³³ El término de "etiología" significa en la medicina la doctrina que se ocupa de la causa del desarrollo de enfermedades. En la antropología médica, se entienden especialmente los patrones explicativos locales de las enfermedades.

³⁴ De: Kalha, Ulla 2007: Religion als international anerkanntes Menschenrecht. In: Religion und Entwicklung. Wien: Mandelbaum Verlag.

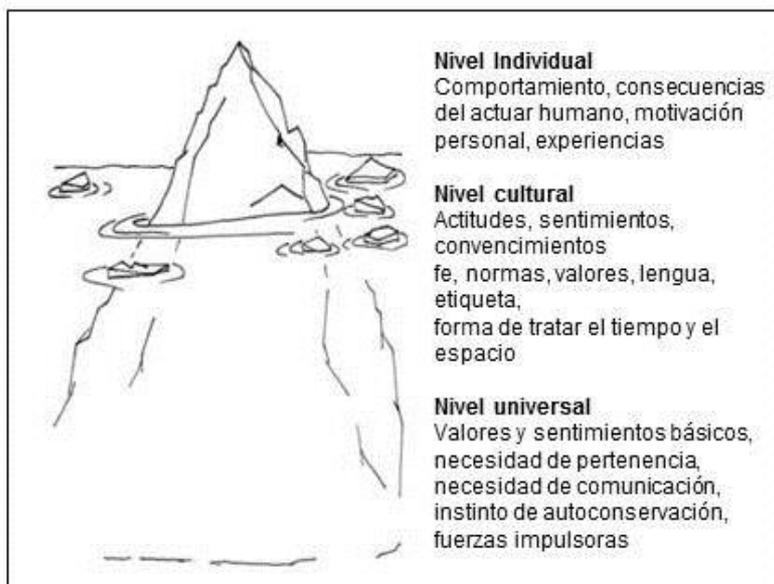
³⁵ Un buen ejemplo de esto es el trabajo de la organización coparte sudafricana Ujamaa, que estimula mediante la lectura contextual de la Biblia y las discusiones teológicas de un carácter práctico a reflexionar sobre las condiciones de la vida cotidiana local – lo cual incluye la alta tasa de prevalencia del VIH / SIDA.

³⁶ Willemse, Karin 2005: Religion and HIV/Aids. In: Religion a Source of Human Rights and Development Cooperation. CORDAID. P. 19.

locales? Y ¿con qué grado de sensibilidad cultural diseñamos nuestra comunicación? Asimismo, ¿toman en cuenta las copartes, por su parte, en el encuentro con nosotros/as, nuestras propias particularidades y sensibilidades culturales? A continuación, algunas orientaciones que ayudan a asimilar un enfoque cultural.

La sensibilidad cultural no es un instrumento que se pueda sacar de un cajón. La competencia cultural o incluso intercultural es un proceso difícil y lento, el cual por un lado solamente es posible con base en la conciencia de la propia cultura y para la clarificación de la propia identidad religiosa, pero por el otro presupone un conocimiento profundo de la "otra" cultura y una certeza sobre las mezclas culturales más difusamente delimitadas. Una estancia prolongada en un ambiente culturalmente extraño representa una sólida base para ello. También es necesario tener una inmensa paciencia para soportar las tensiones interculturales y no tratar inmediatamente de aplanarlas. Porque sólo una gran inversión de tiempo, un interés real en el entendimiento y la voluntad de cambiar la perspectiva pueden lograr un consenso, el cual se genera a partir de la conciencia de la relatividad de las posiciones y de una apreciación fundamental mutua.

El primer paso consiste en la apropiación del mayor conocimiento posible sobre la contextualidad del proyecto o programa. El "Outsider"³⁷ (extranjero o persona ajena al contexto) debe por tanto tratar de llegar a conocer el sistema local de conocimiento y creencias y entenderlo de la mejor manera posible. Esto sólo puede lograrse mediante la observación, la participación y el debate. Esto a su vez presupone la facilitación de los recursos de tiempo necesarios para ello. En una segunda etapa, deben crearse las posibilidades y los espacios en los que la población local pueda pensar sobre sus propios objetivos, así como en los objetivos de la comunidad. También se debe debatir en qué medida y en qué manera las propias prácticas y los sistemas de conocimientos, como también las alternativas e innovaciones, pueden ser propicias u obstructivas para el logro de estas metas. Y finalmente la población local debe decidir cuáles son los objetivos que quiere lograr y qué ayuda necesita de "afuera" para ello, además de qué papel juegan sus propias "tradiciones" en este proceso.³⁸



Fuente: www.rsb-relocation.de

Traducción: Marta Cano

³⁷ Dependiendo de la situación y del contexto, un "extranjero" o persona ajena puede ser el/la responsable del programa, el/la coordinador/a del proyecto o un miembro del grupo meta

³⁸ Véase a Beek, Kurt A. 2000: Spirituality: A Development Taboo. In: Development in Practice. Vol.10, P. 41.

La diversidad de las percepciones y formas de comunicación culturales, pueden ser ilustradas de mejor manera mediante el modelo del iceberg. Lo especial de los icebergs es que sólo una séptima parte de ellos son visibles. Los seis séptimos restantes se ocultan bajo la superficie del agua. Cuando se juntan dos o más icebergs, es importante observar cómo interactúan los niveles visibles e invisibles.

En la interacción entre las personas, a primera vista se percibe primero que todo el nivel individual – es decir la "punta del iceberg" - de la persona de enfrente. Debajo de esta superficie, sin embargo, se encuentran patrones latentes implícitos de comportamiento y valores que son influenciados por el contexto cultural específico del interlocutor. Dado que estos patrones yacen en el ámbito de lo tácito y son invisibles a primera vista, la mayor parte de los malentendidos culturales se presentan aquí. Sin embargo colocamos el tercer nivel, el nivel universal, en el campo visual, se hacen visibles los valores universales y sentimientos que unen a las personas por encima de las fronteras culturales y religiosas. Un entendimiento en este tercer nivel representa probablemente el mayor potencial de desarrollo. A continuación, mediante el uso de la lente cultural se intenta despejar algo de la niebla que yace alrededor de su centro, la parte del iceberg por lo general oculta - el nivel cultural.

4.2 La “lente cultural”

"Cuando se mira a un leopardo a través de un tubo, sólo se puede ver un parche."

Dicho de China

Todos/as nosotros/as vemos nuestros encuentros y experiencias siempre a través del "lente" de nuestro condicionamiento cultural - a través de nuestros "lentes de contacto culturales" - como lo expresa Gilbert, el psicólogo de Harvard³⁹. Mientras que la persona miope que usa gafas, la cual generalmente sólo se percata de que lleva gafas cuando no las tiene a la mano, no podemos olvidar nuestros lentes culturales sobre la mesita de noche. Su efecto es mucho más fuerte. Se asemejan más bien a los lentes de contacto que se adhieren para siempre a nuestros ojos. Estas lentes agudizan o limitan nuestra percepción, de forma que sólo vemos algo en particular. También los/as actores de la cooperación al desarrollo perciben siempre a su interlocutor local a través de sus lentes culturales - y viceversa. Cuando se han hecho un juicio de si se pueden depositar la confianza en el otro, siguen inevitablemente en primer lugar los esquemas de evaluación de la propia cultura.

De la conciencia del hecho que todos/as llevamos lentes culturales, hace uso el enfoque llamado "Cultural lens" propuesto por el UNFPA⁴⁰. De este modo, no sólo debemos ser conscientes de la propia impronta cultural, sino que en parte también tratar de verla a través de los lentes de la otra persona. Así tendremos más claridad sobre las realidades socio-culturales de las sociedades en que se llevan a cabo nuestros proyectos y programas. Este cambio de perspectiva consciente también permite la determinación de las estructuras de poder locales influyentes y de los grupos que pueden ser copartes o rivales potenciales de los programas de cooperación al desarrollo. También permite vislumbrar cualquier tensión cultural interna y exigencias de las diferentes subculturas. El UNFPA distingue cuatro niveles que deben ser analizados con la lente cultural:

A) Realidades políticas, jurídicas, socioeconómicas y culturales

Adquisición y mejora del conocimiento de las realidades jurídicas, políticas, sociales, económicas y culturales. Esto permite entender mejor la dinámica del cambio de una sociedad en la cual se trabaja.

³⁹ Gilbert, Daniel 2008: *Stumbling on Happiness*. New York: Knopf Verlag.

⁴⁰ UNFPA 2009: *Integrating Human Rights, Culture and Gender in Programming*. Véase la Herramienta 1.

B) Aceptación y apropiación del proyecto por una comunidad

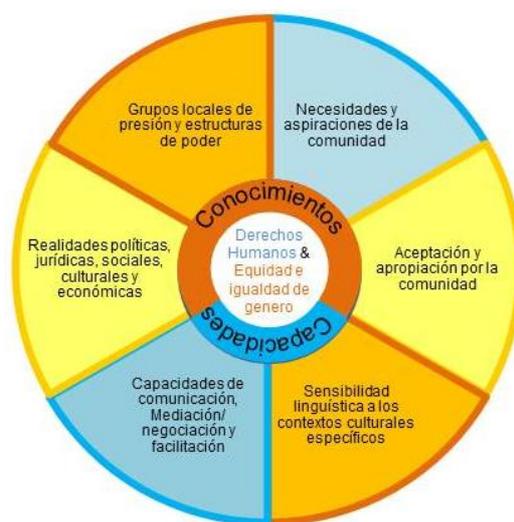
Sólo cuando se conocen los factores que contribuyen a la aceptación y apropiación de un proyecto por la comunidad, se puede lograr con éxito que un proyecto sea sostenible. Para ello, deben identificarse las fuentes de apoyo como también de oposición al proyecto.

C) Grupos con influencia, las estructuras de poder y grupos de la sociedad civil

El conocimiento de las existentes estructuras de poder, así como grupos de la sociedad civil involucrados y sus respectivos programas de trabajo, facilitan su integración y participación en el programa.

D) Necesidades y expectativas de la comunidad

El conocimiento de las diferentes necesidades, tensiones, deseos y expectativas de la comunidad conlleva a un éxito sostenible y permite una verdadera apropiación por parte de la comunidad.



Fuente: „Participants Training Manual“, UNFPA, 2009: p. 2.
Traducción: Marta Cano

Como se ilustra en la figura, se requiere, además de un profundo conocimiento de las realidades locales, de las estructuras de poder imperantes y del conocimiento de las necesidades y visiones tanto de los individuos como de las comunidades, las capacidades específicas, así como una comunicación culturalmente sensible.

4.3 Comunicación sensible a la cultura

“Más personas tropiezan por culpa de su lengua que de sus pies.”

Dicho de Túnez

La sensibilidad lingüística con el contexto culturalmente específico se distingue por una toma de conciencia sobre el cómo, qué y cuándo se puede comunicar algo. En esto desempeña un papel el tono de voz y la postura corporal con que se comunica, como también si coinciden la comunicación verbal y la no verbal. Un/a comunicador/a culturalmente sensible se plantea cómo hacer las preguntas sin actuar de forma controladora. O sobre cómo se puede generar curiosidad, sin hacer falsas promesas o evocar deseos difíciles de realizar. Él o ella es capaz de crear un ambiente de confianza y sigue siendo una persona auténtica al mismo tiempo. Los prerrequisitos de esto son disponer de mucho tiempo, reflejar sobre el propio estilo de comunicación y desarrollar una intuición acerca de cómo se realiza la

comunicación verbal y no verbal en la "otra" cultura. Además se debe tener en cuenta la forma de abordar los conflictos, cómo criticar sin que la otra persona sienta vergüenza y en qué forma es apropiado utilizar el humor.

Los siguientes aspectos caracterizan la comunicación culturalmente sensible:

1) **Crear un ambiente agradable para el debate**

La comunicación debe tener lugar en un ambiente agradable para todos/as los/as participantes. Se debe prestar atención, además de un entorno familiar, a una representación equilibrada de las diferentes partes y la disposición de los asientos. No es conveniente, por ejemplo, que un/a representante del grupo meta se enfrente solo/a a varios representantes de la organización de donantes, o si los/as responsables de programa ocupan la única silla en la habitación. Esto promueve la cimentación visual de las relaciones de poder. Las discusiones deben por tanto ser siempre sostenidas físicamente en igualdad de condiciones. Es fundamental que todas las partes en el diálogo se expresen libremente y sin temor, y que uno/a mismo/a sea capaz de dialogar.

2) **Humor**

Una conversación relajada también requiere de un espacio para hacer observaciones humorísticas y chistes. En muchas culturas se abordan temas difíciles (tales como las relaciones de género o los conflictos agudos) con anécdotas humorísticas o comentarios chistosos. Por lo tanto, es fundamental atribuir a estas observaciones una importancia particular. En el uso del humor es elemental, sin embargo, que sea también entendido y compartido en otro contexto cultural. Para el desarrollo de un sentido sensible del "humor localmente aceptado", se requiere una gran cantidad de conocimientos sobre la cultura local. Un comentario "lleno de humor" inapropiado para el contexto local, muy rápidamente puede ser interpretado como un insulto o difamación.

3) **Saber escuchar y tomarse tiempo**

Una buen/a oyente puede percibir los temores y sentimientos de la persona de enfrente, es consciente de sus propios "puntos ciegos", sesgos y distorsiones (p.ej. prejuicios de *género*) y se embarca en respuestas "inesperadas". Está además preparado/a pues sabe que los temas delicados serán abordados más tarde en la conversación. Por lo tanto, debe siempre tenerse en cuenta que la duración de la conversación no sea dictada por la propia impaciencia o por un programa de trabajo muy apretado, ya que el trato que se da al tiempo y a la puntualidad está muy estrechamente definido por la cultura y a menudo conduce a tensiones y malentendidos en la cooperación, por lo que una cierta flexibilidad y tolerancia deben planificarse también en este sentido.

4) **Permanecer curioso/a**

Hacer preguntas abiertas (¿qué? ¿cómo? ¿cuando? ¿dónde? ¿por qué?), sin conocer antes la respuesta "correcta". También deben plantearse preguntas, que a primera vista no tienen que ver directamente con el éxito del proyecto y tal vez sorprendan a la otra persona, pero sin ofender.

5) **Motivar y comprender**

Un postura corporal abierta y sonidos afirmativos alientan a la otra persona a seguir hablando. Además se requiere empatía y una compasión genuina - en particular cuando se discuten temas sensibles específicos de la cultura o religiosos. Esto significa que se intenta simpatizar con la otra persona, pero no automáticamente asumir o justificar su posición. Por el contrario, se trata mucho más de mostrar que realmente se está interesado/a en el contexto o la situación de la vida de la persona de enfrente – no obstante, sin hacer comentarios valorizantes.

6) **Discutir las preguntas específicas al género de manera sensible al género**

En todas las culturas los hombres y las mujeres se comunican de diferente manera. Para tener en cuenta esta especificidad, se recomienda formar grupos de discusión separados por género, como

también para no poner a los hombres o a las mujeres en una situación que les pueda resultar incómoda - según el tema. Asimismo, en una discusión sobre temas sensibles debe tenerse en cuenta que la persona que interroga y la que responde sean del mismo género.

7) **Comunicar parafraseando y resumiendo**

Repetir las respuestas de la persona de enfrente con sus mismas palabras, para de este modo poder verificar si el mensaje ha sido entendido correctamente, así como para comunicarle a otra persona que su perspectiva y sentimientos han sido tomados en cuenta. El método de parafrasear también puede servir para mitigar las respuestas agresivas y crear un ambiente más abierto a la discusión. Al final de una discusión, se debe intentar resumir los elementos clave, a fin de asegurar que el mensaje principal es igualmente compartido con todos/as los/as participantes de la reunión.

8) **Prestar atención a las conversaciones laterales**

A menudo, sólo después de que una conversación "oficial" ha concluido es que se abordan preocupaciones o tensiones importantes. Por lo tanto, es primordial no hacer caso omiso de las declaraciones hechas en las charlas informales y conversaciones laterales, las cuales generalmente se llevan a cabo en el idioma local. Si se desconoce el idioma local, o no se conoce muy bien, vale la pena convenir con la persona que traduce (generalmente lo hacen los/as coordinadores/as del programa) para que preste atención también al contenido de las conversaciones laterales. La incorporación de una tercera persona local como traductor/a también tiene la ventaja que puede transmitir el mensaje no sólo en el correspondiente idioma, sino que también hace una traducción cultural.

Para resumir, la comunicación culturalmente sensible se caracteriza por que en ella tanto se oye como se escucha (*listen and hear*). En la comunicación culturalmente sensible no sólo los mensajes verbalmente comunicados son escuchados, sino que también se presta atención a los sentimientos y a los temores de la persona. Al mismo tiempo un/a buen/a comunicador/a puede traducir "culturalmente sensible" los principios de su organización, a fin de que también sean entendidos en el contexto particular en el que se lleva a cabo el programa.

Formación, Comunicación y Marketing

También se alienta a los sectores de formación, marketing y comunicación a una comunicación sensible con la cultura. Es decisivo con cuáles imágenes nosotros/as presentamos los/as "extranjeros/as" copartes al público, con qué palabras describimos las distintas formas de vida y si verdaderamente les permitimos expresarse a las voces de los países del sur. Los siguientes principios deben ser observados en la selección de imágenes y palabras:

- No presentar a los/as representantes de los grupos meta con imágenes y mensajes escritos como víctimas débiles sino como actores comprometidos.
- No perpetuar estereotipos culturales con imágenes y mensajes escritos (por ejemplo, ocultar los atributos "modernos"), sino contribuir activamente a romper con los estereotipos y hacer visible lo "inesperado".
- Evitar las atribuciones despreciadoras o incluso racistas (por ejemplo, expresiones tales como "primitivo", "raza", "pueblo" o "indio").
- Evitar los atributos estáticos, idealizados o exóticos, (tales como "intocable", "aislado", "aún vive en la edad de piedra" o "armonioso").

Estos enfoques relativos a una comunicación culturalmente sensible también constituyen la piedra angular para un diálogo intercultural e interreligioso con éxito.

4.4 Diálogo interreligioso e intercultural

“Quien hace preguntas debe también aceptar que va a obtener respuestas.”

Dicho de Camerún

La cooperación al desarrollo en sí es la interacción intercultural que es eficaz en todas las fases del ciclo del programa. Por lo tanto, el diálogo intercultural e interreligioso pertenece al pan de cada día de nuestro trabajo. Sirve tanto como medio de comunicación, como contribución a un trato pacífico de los conflictos entre copartes o partes de diferentes orígenes culturales o religiosos. El diálogo interreligioso e intercultural puede también estratégicamente ser utilizado como una herramienta para la introducción o promoción de ideas y valores - como la democracia, la buena gobernanza (good governance), los derechos humanos.

Para un exitoso diálogo interreligioso e intercultural deben observarse las siguientes pautas⁴¹:

- 1) Lo que constituye un diálogo fructífero no es la representación de su propia posición por parte de los diferentes grupos religiosos y culturales, sino el acercamiento empático.
- 2) El respeto radical de la alteridad y la equivalencia de la otra persona es la premisa.
- 3) Las diferencias de poder existentes y asimetrías estructurales deben ser objeto de atención y ser contrarrestadas.
- 4) Los propios criterios y valores no son universalmente válidos y otras creencias culturales y religiosas no pueden ser evaluadas conforme a ellos.
- 5) Comparar con su semejante: No comparar lo "mejor" de la propia tradición con lo "peor" de la otra religión o cultura.
- 6) Conocimientos superficiales tipo cliché sobre el "otro" impiden el diálogo. Mejor es mostrar curiosidad, interés y atención.
- 7) Intentar ver el "otro" y el "propio" mundo a través de los ojos de los demás, permite entender conceptos desde adentro.
- 8) Las perturbaciones tienen prioridad: los bloqueos, las irritaciones y los problemas de comprensión deben hablarse discretamente y ser integrados en el proceso en curso.
- 9) Hablar sobre los propios sentimientos y temores y no esconderse detrás de los clichés "uno/a/nosotros/as".
- 10) Los elementos de conexión merecen atención, así como "características" específicas a través de las cuales se distinguen los grupos religiosos o culturales.
- 11) Los eventos interreligiosos e interculturales requieren mucho tacto y deben estar diseñados con una sensibilidad especial a la cultura.
- 12) Un verdadero diálogo por lo general requiere de mucho tiempo. Paciencia y suficientes recursos de tiempo son, por tanto, esenciales.

⁴¹ De acuerdo con: Interreligiöser Think-Tank, 2013: Leitfaden für den interreligiösen Dialog. Basel: Dreispitz. Véase también la Herramienta 5. La Guía Interreligiosa hasta ahora ha sido desarrollada en el siguiente concepto para darle validez también a un diálogo intercultural con sensibilidad cultural. Curiosamente, sólo se necesitó introducir algunos cambios menores. Una lectura que también se recomendada es: KCRD – Knowledge Centre Religion and Development 2011: Religion and Development: Practitioners' Guide. Comparar la Herramienta 6.

4.5 Religión & Cultura en la garantía de calidad

"Las historias son alimentos para el oído."

Fuente desconocida

Una actitud abierta, respetuosa y curiosa de los/as respectivos/as responsables de sector, los/as responsables de programa, las coordinaciones y la población meta forman la base para la integración de factores culturales y religiosos. Un tal punto de vista sensible a la cultura puede también ser definido como "fe-alfabetización"⁴² o "cultura-alfabetización" (n.d.a.). Por lo tanto, lo esencial de la garantía de calidad en el ámbito de *religión y cultura* no es el uso de herramientas complejas, cuestionarios sofisticados o indicadores cuantificables para medir el impacto. Una actitud profesional más bien toma en cuenta los recursos de tiempo necesarios, el interés y la apertura para participar en un proceso – lo cual puede inicialmente parecer bastante difuso. Mientras que hasta ahora los antecedentes culturales locales de las organizaciones copartes y la población meta han sido tratados en forma de "episodios anecdóticos" discutidos sobre todo en conversaciones aisladas, deben ponerse cada vez más en el primer plano.

- **Contar historias:** El primer paso consiste en abrir la vista a lo aparentemente invisible. Difícilmente se pueden consultar de manera directa las influencias culturales y religiosas y más bien se vuelven visibles mediante la observación, la reflexión sobre el propio papel y sobre la base de historias de casos. Para esto se utiliza el instrumento de la "narración de historias". El efecto de *la religión y la cultura* sobre el proyecto puede ser demostrado con mucha más claridad sobre la base de una situación concreta que por el cuestionario o el marco lógico con cuantificables, elaborados por nosotros. Especialmente en las sociedades con una tradición oral, se prefiere presentar las dificultades o conflictos como cuentos, fábulas, metáforas y chistes que ser tratados directamente. Depende entonces del/a oyente o lector/a, captar los acontecimientos y el significado de estas historias y comprender el mensaje contenido en ellas. También la manera cómo una historia es contada, lo que se presenta como chiste o problema es indicativo para los/as oyentes atentos/as de las realidades culturales de las organizaciones copartes y de la población meta. Prestando atención a quién cuenta cuál versión de la historia, se puede captar información sobre las relaciones de poder locales. La colección de las diversas historias contadas por los/as líderes de opinión, hombres y mujeres y personas marginadas entregan un cuadro holístico del contexto del proyecto. El instrumento de la narración debe ser por lo tanto, parte de los informes narrativos, de la evaluación a medio término como también un elemento de las evaluaciones. En los viajes de proyecto, vale la pena escuchar en las visitas a las copartes las historias locales, las cuales informan sobre los cambios y desafíos en el proyecto. Sin embargo, no es aconsejable preguntar exclusivamente acerca de las historias de éxito. Esto da la impresión de que las dificultades y conflictos son percibidos como un fracaso de las organizaciones copartes, con lo cual se les pone en una situación de desventaja. Por el contrario, se permite a las organizaciones copartes escoger la historia que mejor describa la situación actual de su proyecto, al tiempo que se les anima a contar las dificultades. Es fundamental en la narración de historias que los/as responsables del programa y los/as coordinadores/as del programa presten suficiente atención al contenido de las historias y hagan preguntas en caso de duda y adapten, de ser necesario, el proyecto y la planificación del programa.

⁴² A.-M. Holenstein, en la ocasión de la Conferencia Anual de COSUDE-FO del 19.06.2013, Berna.

-
- Al mismo tiempo, en la planificación, monitoreo y evaluación debe fluir un **cuidadoso análisis del contexto**. Aquí debe jugar en papel central la pregunta "¿dónde intervienen *la religión y la cultura* en este proyecto o programa y cómo?". Es importante partir del contexto relevante concreto del proyecto y no apuntar a estadísticas o descripciones generales. Las siguientes cuatro preguntas sirven como orientación para el monitoreo de las líneas estratégicas:
 - 1) ¿Qué contribución realizó el programa de país a una reflexión autocrítica, un enfoque consciente y una comprensión más profunda del tema *la religión y la cultura*?
 - 2) En el contexto del programa de país, ¿qué factores culturales o religiosos promueven el desarrollo sostenible, y cuáles interfieren con él?
 - 3) ¿Ha trabajado constructivamente el programa de país con el potencial de *la religión y la cultura*, a fin de influir positivamente en los procesos sociales y políticos?
 - 4) ¿Cómo se ha podido lograr que *la religión y la cultura* no sean utilizadas como instrumentos para servir fines personales, socioeconómicos o políticos?

Para un análisis de fondo del contexto cultural y religioso, vale la pena consultar las directrices elaboradas por la comunidad de cooperación sobre "Religión y Desarrollo" de *Pan para todos*⁴³ (véase la Herramienta 2).

- Un tercer método es la llamada "**pregunta del milagro**": aunque con frecuencia estemos bajo una gran presión de tiempo, cuando leemos las propuestas del proyecto y los informes, debemos tomarnos un momento al final de la lectura, para plantearnos la pregunta: ¿qué nos ha irritado, sorprendido o faltado en este informe. Se trata de una búsqueda consciente de lo tácito y de lo invisible y de hechos que son aceptados por nosotros/as o nuestras copartes y que por lo tanto se consideran como ya no dignos de mencionar, de una censura, impuesta por sí mismo/a o impuesta desde el exterior, y de tropiezos. Una lectura tal entre las líneas y con espacios para las preguntas inusuales que quizás no estén directamente vinculadas al éxito del proyecto, podrían sorprender inicialmente a las organizaciones copartes. Con el tiempo, sin embargo, mediante una comunicación respetuosa percibirán un interés real de los/as responsables del programa en su contexto local específico y en sus informes futuros concederán por sí mismas más espacio a las cuestiones culturales y religiosas.⁴⁴
- También en el futuro los **informes de viaje** deberán incluir una breve reflexión sobre las "sorpresas – tropiezos - imprevistas". Al final de tal informe se explica en una sección corta la propia situación en un campo cultural algo desconocido. Esto permite ver de un lado su propio papel y comportamiento en una situación concreta, como también refleja la correspondiente reacción de la organización coparte. Las posibles preguntas que se podrían plantear son: ¿Me sentí confrontado/a en el viaje con mi propia identidad cultural / religiosa? Y en caso afirmativo, ¿de qué manera? ¿Tropecé con algo "extraño" para mí? ¿Hubo alguna irritación cultural y religiosa? ¿Hubo alguna experiencia reveladora? ¿Presenció o experimenté alguna práctica cultural que no pude clasificar? ¿Hubo puntos comunes culturales y religiosas inesperadas, que podrían ser utilizadas positivamente?

⁴³ La guía fue principalmente elaborada por Annette Dietschy de *Pan para todos* en comisión por la KoGe (comunidad de cooperación) "Religión y desarrollo".

⁴⁴ Esther Imhof habla incluso en este contexto de que una "ética de preguntas", equivale a una "ética de responsabilidad", como una búsqueda seria de respuestas y por lo tanto, la asunción de la responsabilidad se inicia por medio de preguntas. (Imhof, Esther 2012: *Entwicklungszusammenarbeit und Religion*“. Stuttgart: Kohlhammer. P. 91).

-
- Un rico tesoro para la integración de *la cultura y la religión* constituyen los pilares metodológicos de **Diagnostico Rural Participativo** (DRP). La metodología del DRP⁴⁵ no ha perdido nada de actualidad a pesar de haber sido desarrollada en la década de 1980. Los instrumentos de uso fácil parten de un proceso de aprendizaje pasado en primer lugar por el llamado "Outsider" o extranjero. En el centro se coloca al conocimiento local y al empoderamiento de los grupos meta. Su prerrequisito son las siguientes cinco premisas:

- 1) El conocimiento es poder: se ha roto el que hasta la fecha con frecuencia ha sido el indiscutible monopolio del conocimiento y del poder de los forasteros "profesionales". Los/as verdaderos/as expertos/as están en las poblaciones locales.
- 2) El proceso PRA transforma a los "profesionales externos" a estudiantes, los cuales respetan las habilidades intelectuales y analíticas locales.
- 3) El uso creativo de materiales y métodos locales garantizan una localización geográfica y cultural en el contexto local. Al mismo tiempo, la metodología personalizada también asegura la integración de las personas analfabetas en el proceso.
- 4) PRA es una metodología vigorosa la cual puede aligerar situaciones tensas y conflictivas. Sin embargo, en un espacio relativamente corto de tiempo se hacen visibles las estructuras de poder, las visiones divergentes de desarrollo y las áreas de conflicto.
- 5) La alta sensibilidad contenida por la metodología permite incluir en el proceso a grupos vulnerables como mujeres, niños/as, ancianos, personas con discapacidad, intocables, etc., las cuales tienen igualmente un papel importante.

Por las razones mencionadas recomendamos a los/as coordinadores/as del programa, así como a los/as responsables del programa, ensayar los métodos individuales del PRA durante las visitas del proyecto. Cada una de las herramientas del PRA está disponible en la caja de herramientas bajo Herramienta 3.

- El uso de la ya recomendada "**lente cultural**" representa otra herramienta que permite deliberadamente reemplazar a veces la propia perspectiva, mediante la "lente" de la persona de enfrente. De este modo obtenemos información acerca de las realidades socio-culturales de las sociedades en que se llevan a cabo nuestros proyectos y programas. Este cambio de perspectiva consciente también permite la determinación de las estructuras de poder y los grupos locales influyentes, las visiones locales y estrategias específicas.
- Además, la metodología de "**Acción sin daño**" ofrece muchos puntos de partida que permiten integrar sistemáticamente el contexto cultural de los proyectos y programas: porque en la evaluación de riesgos de los proyectos debe tenerse en cuenta que la cultura tiene un alto grado de influencia sobre los llamados "divisores" así como sobre los "conectores" (estructuras, actitudes y acciones, valores e intereses, experiencias y símbolos). Por lo tanto, es necesario asegurar que tanto los proyectos de desarrollo que persiguen objetivos implícitos como también los que persiguen objetivos explícitos en el ámbito religioso o cultural, no tengan efectos negativos no deseados.⁴⁶

⁴⁵ El enfoque DRP fue publicado en 1990 por la FAO: *The Community Toolbox. The Idea, Methods and Tools for Participatory Assessment, Monitoring and Evaluation in Community Forestry*. (Herramienta 3).

⁴⁶ Véase a Imhof, Esther 2012: *Entwicklungszusammenarbeit und Religion*. Stuttgart: Kohlhammer. P. 145.

-
- Y para finalizar, en este punto debe mencionarse el método „**Mapeo del contexto**“⁴⁷. Este método permite analizar el entorno religioso y cultural del proyecto o programa junto con las organizaciones copartes, como también visualizarlo. Gráficamente mediante este método no sólo se hacen visibles los diversos actores sino que también se caracterizan la intensidad y la calidad de las relaciones.
 - **Cultura como método:** También mediante el apoyo a proyectos específicos que colocan en primer plano el arte y la cultura locales se puede formular un programa de país que sea más sensible a la cultura. La proyección de un entorno familiar a través del arte y la cultura permite llegar a muchas personas. Además, las formas culturales de expresión dan impulsos importantes a procesos de transformación social y facilitan el acceso a temas complejos, a menudo convertidos en tabú. Se puede emplear el teatro móvil, el deporte en equipo, la música, la fotografía, los medios cinematográficos o talleres de redacción y escritura. Y por último pero no menos importante, los/as artistas y profesionales de la cultura pueden ser fortalecidos en su papel como "agentes del cambio".⁴⁸

5 Uso de sinergias

“La persona que trabaja sola, suma, las personas que trabajan juntas, multiplican”

Dicho del Oriente

El tema de *la religión y cultura* ocupa cada vez más a diversos actores de la cooperación al desarrollo. Dado que la experiencia del aprendizaje compartido en un campo tan complejo es sumamente importante, *Fastenopfer* trabaja con redes profesionales e intenta sacar el máximo provecho de estas sinergias.

- En las relaciones con la **comunidad de cooperación** (KoGe) de Pan para todos sobre "Religión y Desarrollo", *Fastenopfer* contribuye como agencia asociada a un debate profesional interno y participa en las consultas mutuas sobre la forma en que *la religión y la cultura* pueden ser integradas en el trabajo de manera más consecuente. Conjuntamente también se desarrolló una guía y se preparó y evaluó una encuesta sobre un "Análisis de identidad de la fe", incluida la organización de sesiones de formación sobre el tema.
- Con el proyecto "Rol y significado de la religión y la espiritualidad en la cooperación al desarrollo" la **COSUDE** desempeña desde hace algunos años un papel como pionera en el sector de *la religión y la cultura*. *Fastenopfer* ha contribuido al proyecto de la COSUDE de 2008 con dos estudios de caso y participó permanentemente en las discusiones.
- La Casa Romero (RomeroHaus) en Lucerna, la Misión de Belén Immensee (MBI), la Sociedad Misionera de Belén (SMB) y la Facultad Teológica de la Universidad de Lucerna han establecido conjuntamente un "**Departamento de Ciencias de Desarrollo y Teología de las Religiones**". El objetivo de su creación es el avance y la profundización del debate iniciado sobre la relación entre religión y desarrollo. Diferentes instituciones públicas (COSUDE; Universidades) y la sociedad civil (agencias de ayuda - incluida *Fastenopfer* – organizaciones PEZA, actores eclesiales) están interesadas en participar en la reflexión y el debate.
- La cooperación con **instituciones universitarias y escuelas superiores** sobre el tema tiene un potencial, que debe aún ser consolidada. Hasta ahora el contacto ha tenido lugar en forma de

⁴⁷ Estos y otros bloques metodológicos se pueden encontrar en: Holenstein, Anne-Marie 2009: Schlussdokument: *Folgerungen für die Praxis – Methoden und Instrumente*. Bern: DEZA. Como también baja Herramienta 4.

⁴⁸ Véase también a: GTZ, 2010: *Kultur und Entwicklung*. Eschborn: GTZ. P. 11.

eventos comunes. Sin embargo, ambas partes están sumamente interesadas en intensificar la conexión entre la ciencia y la práctica.

6 Recomendaciones finales⁴⁹

“El mundo no es más grande que la ventana que le abrimos.”

Dicho de Alemania

- El conocimiento, las experiencias y percepciones de las organizaciones copartes y de la población meta relacionados con los factores religiosos y culturales deben ser tenidos en cuenta en la concepción del programa y hacer un buen uso de ellos. Para *Fastenopfer* el conocimiento local representa una riqueza de la cual se debe sacar provecho. Ello permite dar por sentado la integración de la dimensión cultural en todos los niveles y en todas las fases de los proyectos y programas como también a nivel institucional.
- El potencial y los riesgos derivados de las influencias culturales y religiosas, deben ser observados y debatidos críticamente con las copartes, así como las consecuencias eventuales para la programación deben ser sacadas.
- El debate sobre los derechos humanos y los derechos de la mujer no debe ser limitado por cuestiones normativas-legalistas, sino que más bien a través de él deben buscarse denominadores comunes y negociar soluciones pragmáticas con las organizaciones copartes y la población meta, mientras que se respetan – en la medida de lo posible – las estrategias locales. Para ello es sumamente importante lograr un consenso sobre los valores compartidos.
- Más allá de los resultados mensurables, en el monitoreo y control debe también tenerse en cuenta a aquellos resultados que no son directamente medibles, intencionales o no intencionales y usarlos como puntos de referencia que ayudan a agudizar la mirada para detectar realidades socio-culturales inesperadas. Es primordial adoptar una posición autocrítica con respecto al hecho de que nuestras "herramientas" para medir el impacto por regla general son también eurocéntricas.
- Los resultados no directamente medibles y el potencial y los riesgos culturales o religiosos deben también ser preparados para el trabajo de relaciones públicas. Ello permite que el tema logre alcanzar una mayor visibilidad y sensibilidad también en la esfera pública.

Tiempo – Respeto – Autorreflexión – Flexibilidad: cuatro ingredientes para una mayor sensibilidad cultural

- 1) **Tiempo:** se requiere un diálogo abierto y tomarse suficiente tiempo para que todas las partes interesadas puedan explicar sus propias necesidades y objetivos y definir un enfoque común. El respeto mutuo, la curiosidad y tolerancia apoyan una cooperación íntegra. El tiempo necesitado debe ser concedido a los/as responsables de programa, las personas responsables de la coordinación, así como las organizaciones copartes y los grupos meta de *Fastenopfer*, incluso cuando a primera vista se tenga la impresión de que está interfiriendo con la gestión "eficaz" del programa.
- 2) **Respeto:** no tenemos una solución convincente para muchos problemas de nuestra sociedad, que nos es familiar. En consecuencia, debemos tener cuidado cuando llevamos a cabo análisis y formulamos conceptos orientados a medidas en contextos que no son suficientemente familiares

⁴⁹ De acuerdo con los criterios de calidad de COSUDE y con Holtz, Uwe 2006: *Inter-kultureller Dialog*. In: Einführung in die Entwicklungspolitik. Hamburg: Lit-Verlag. P. 362.

para nosotros/as. Por lo tanto, las diferencias culturales y las estrategias divergentes deben ser percibidas y cuidadosamente abordadas y respetadas en la medida de lo posible.

- 3) **Autorreflexión:** la toma de conciencia de la propia identidad religiosa y cultural es una premisa para la apertura. Esto se aplica tanto a los actores individuales, como a toda la organización *Fastenopfer*. Al mismo tiempo exige de ambos lados, es decir, los “donantes” occidentales y los “beneficiarios” locales, una confrontación crítica con los propios antecedentes. De este modo, el tema de *la religión y la cultura*, no será simplemente otra herramienta para el cajón, sino una que talla el nuevo modelo de la cooperación intercultural.
- 4) **Flexibilidad:** el espacio entre los requisitos institucionales (posiblemente en la forma de gestión del ciclo de programa) y las realidades locales y los marcos culturales, debe ser explorado tan flexible como sea posible y utilizado de forma creativa por todas las partes. También se debe comunicar reiteradamente y de forma transparente que *Fastenopfer* se mueve en un campo de tensión entre los requisitos obligatorios y parcialmente rígidos que nos son impuestos por las instituciones financieras y la pretensión de sensibilidad cultural y flexibilidad.

7 Glosario y Siglas

7.1 Glosario

Alfabetización	<i>La “alfabetización” identifica no solo las habilidades de lectura y escritura, sino también la comprensión y el sentido del texto, la experiencia con la cultura de lectura y narración de la respectiva sociedad, así como las habilidades en el trato con el lenguaje escrito y hablado.</i>
Buen vivir	<i>El principio de "buen vivir" coloca en el centro de su filosofía una convivencia humana respetuosa de criterios ecológicos, culturales y sociales.</i>
Conocimiento local	<i>El conocimiento local incluye tanto el conocimiento práctico e interpretativo de un grupo cultural específico como los conocimientos generales compartidos colectivamente además del conocimiento que poseen las personas llamadas expertos/as que está reservado para un grupo específico. El conocimiento local se basa en la memoria colectiva que se transmite de generación en generación. El conocimiento local, por tanto, generalmente no existe en una forma escrita, sino que es transmitido oralmente y a través de antecedentes prácticos.</i>
Cultura	<i>La cultura es un entramado de significados, tejidos por las mismas personas en los que se enredan a sí mismas y por lo tanto incluyen todo lo que ellas hacen y producen.</i>
Economía de suficiencia (“target economy”)	<i>Economía, cuyo objetivo es la condición de "tener suficiente".</i>
émico	<i>Perspectiva desde el interior de una sociedad; mirar "con los ojos de alguien de adentro."</i>
Empoderamiento	<i>El empoderamiento (potenciación, capacitación) puede referirse al proceso del auto-empoderamiento, así como al apoyo profesional orientado a una superación de la sensación de impotencia e incapacidad por las personas y a percepción y aprovechamiento de sus recursos y campo de acción.</i>
Enfoque de medios de vida	<i>Medios de vida es una visión holística de las condiciones de vida de las personas. El enfoque de medios de vida en la cooperación al desarrollo implica un análisis exhaustivo y la recopilación integral de las condiciones de vida de los grupos desfavorecidos.</i>
Espiritualidad	<i>Espíritu (del latín spiritus, soplo) significa espiritualidad en el sentido más amplio. La espiritualidad en el sentido específicamente religioso representa la idea de una conexión espiritual con lo trascendente, del más allá o el infinito.</i>
ético	<i>Perspectiva desde el exterior de una sociedad; una descripción ética es por lo tanto una realizada por "observadores de afuera".</i>
Etiología	<i>En la medicina: teoría que se ocupa de la causa de la aparición de las enfermedades. En la antropología médica, se refiere a los patrones locales de las enfermedades.</i>

Etnia	<i>Una etnia es un grupo de personas a las que se otorga una identidad colectiva. Los criterios de atribución pueden ser la procedencia genética o linaje, la historia, la memoria colectiva, la cultura, el idioma, la religión, la conexión a un territorio específico o un sentimiento de solidaridad. El término se utiliza en la antropología moderna como un reemplazo para términos pesados tales como "pueblo" o "tribu" - pero siempre en el conocimiento de que tales atribuciones están diseñadas y sujetas a cambios constantes.</i>
Etnicidad	<i>Etnicidad (del griego ethnos 'pueblo [extranjero]') es un término utilizado en la antropología para el análisis de las identidades culturales.</i>
Género	<i>A diferencia de la palabra 'sexo', género se refiere no las diferencias biológicas entre el sexo masculino y femenino, sino más bien a los diversos papeles y conceptos de identidad aprendidos que son atribuidos a las mujeres y a los hombres, y son construidos culturalmente y por la sociedad.</i>
Grupos indígenas	<i>Los grupos indígenas son grupos de la población que son los descendientes de una población, que vivía en la región antes de la conquista, la colonización o el establecimiento de un Estado por otros pueblos. Hoy en día, los grupos indígenas a menudo viven en situaciones de marginación y en hábitats amenazados. Se consideran como grupos étnicos diferentes y tratan en lo posible de mantener sus identidades e instituciones sociales, económicas y culturales específicas.</i>
Pachamama	<i>La creencia en la región de los Andes, la cual supone que la madre tierra es la madre de todo ser. Además de la dimensión religiosa, hoy día Pachamama es considerada como un factor de identidad, resistencia social y esperanza de una vida más plena.</i>
Sesgo/parcialidad	<i>Inclinación o prejuicio que conduce a una distorsión de las percepciones, actitudes, actividades y resultados.</i>
Sostenibilidad	<i>El desarrollo sostenible es aquél que satisface las necesidades de la presente generación de tal manera que no compromete la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades El desarrollo sostenible se apoya en tres pilares: la sostenibilidad social, ecológica y económica. La dimensión cultural debe integrarse además de manera transversal.</i>
Sumak kawsay	<i>Concepto indígena de la región andina, que aspira la satisfacción material, social, cultural y religiosa de todos los miembros de una sociedad.</i>

7.2 Siglas

Cordaid	Organización católica de desarrollo de Holanda
DESC	Derechos Económicos, Sociales y Culturales
DEZA / COSUDE	Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación
EZA (en alemán)	Cooperación al Desarrollo
FNB	Índice de la Felicidad Nacional Bruta

FPNU (UNFPA)	Fondo de Población de las Naciones Unidas
FSM	Foro Social Mundial
K4	Jigme Singye Wangchuck, cuarto rey de la dinastía de Bután
KoGe	Comunidad de Cooperación de Pan para todos - <i>Brot für alle</i>
ODM	Objetivos de Desarrollo del Milenio
ODS	Objetivos del Desarrollo Sostenible
ONG	Organización no Gubernamental
ONU	La Organización de Las Naciones Unidas
OPSI	Office for Psychosocial Issues (Oficina para temas psicosociales)
PCM	Gestión del ciclo del proyecto
PEZA	La cooperación personal al desarrollo
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PRA	Participant Rural Appraisal
UNESCO	La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

7.3 Referencia a la caja de herramientas

- Herramienta 1:** UNFPA 2009: Integrating Human Rights, Culture, Gender in Programming. (en inglés)
 G:\EPG\AllgemeinStrategie\02 Konzepte_Evaluationen\Toolboxes\Religi3n & Kultur\Tool 1 o
<http://unfpa.org/public/home/publications/pid/4106>, UNFPA
- Herramienta 2:** KoGe, *Brot für alle* 2013: Kurzer Leitfaden für die praxisrelevante Integration von Religi3n und Kultur (R&K) in die Entwicklungszusammenarbeit. (en alemán)
 G:\EPG\AllgemeinStrategie\02 Konzepte_Evaluationen\Toolboxes\Religi3n & Kultur\Tool 2, Leitfaden Bfa
- Herramienta 3:** FAO 1990: PRA - The community's toolbox: The idea, methods and tools for participatory assessment, monitoring and evaluation in community forestry. (en inglés)
 G:\EPG\AllgemeinStrategie\02 Konzepte_Evaluationen\Toolboxes\Religi3n & Kultur\Tool 3 o
<http://www.fao.org/docrep/x5307e/x5307e00.HTM>, PRA
- Herramienta 4:** DEZA, Holenstein, A.-M. 2009: Schlussdokument, Folgerungen für die Praxis – Methoden und Instrumente. (en alemán y, en partes, en franc3s)
 G:\EPG\AllgemeinStrategie\02 Konzepte_Evaluationen\Toolboxes\Religi3n & Kultur\Tool 4 o
www.deza.admin.ch/ressources/resource_de_178583.pdf, DEZA
- Herramienta 5:** Interreligi3ser Think-Tank 2013: Leitfragen für den interreligi3sen Dialog. (en alemán)
 G:\EPG\AllgemeinStrategie\02 Konzepte_Evaluationen\Toolboxes\Religi3n & Kultur\Tool 5 (no hay acceso en línea), Interreligi3ser Dialog
- Herramienta 6:** KCRD – Knowledge Centre Religion and Development 2011: Religi3n and Development: Practitioners' Guide. (en inglés)
 G:\EPG\AllgemeinStrategie\02 Konzepte_Evaluationen\Toolboxes\Religi3n & Kultur\Tool 6, Practitioners Guide o
<http://www.religion-and-development.nl/documents/publications/practitioners-%20guide%20def.pdf>, KCRD

8 Anexo

A) Localización histórica

“Los errores de los demás los tenemos ante nuestros ojos, los nuestros en nuestra espalda.”

Dicho de Marruecos

La ceguera cultural como común denominador de enfoques de desarrollo⁵⁰

Si de las **teorías coloniales** con las cuales se legitimó la opresión del pueblo "colonizado" se puede extraer algo positivo, es el hecho de que - si bien de manera discriminatoria - abordaron las formas de vida de la población local.

Con la decadencia del colonialismo en las décadas de 1950 y 1960 las **teorías de la modernización** pasaron a dominar el debate del desarrollo. Estas teorías atribuyeron el retraso – observados por ellas mismas - de las antiguas colonias predominantemente a factores endógenos, es decir culturales. Este programa de modernización secular al estilo occidental fue lanzado por el Presidente Truman de los EE. UU. en 1949, en su segundo discurso inaugural: "debemos embarcarnos en un nuevo programa audaz para destinar los beneficios de los avances científicos y el progreso industrial a la mejora y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas". Los procesos de modernización técnica deben reemplazar las culturas agrarias tradicionales "atrasadas" con sus creencias religiosas y paso a paso conducir los pueblos "subdesarrollados" a la era del consumo de masas. Fue de esta manera que se implantaron en los genes de la futura cooperación al desarrollo las nociones tecnocráticas creyentes del progreso y de la superioridad etnocéntrica.

Los teóricos de la modernización no se tomaron la molestia de analizar las causas de la pobreza y mucho menos de interpretarla como una consecuencia de la explotación colonial. Imperó mucho más la convicción de que por su patrimonio cultural y la ponderación local de lo sagrado, las culturas tradicionales podrían estar siendo inhibidas para el desarrollo. Sólo unos pocos teóricos querían examinar de cerca e investigar si realmente las barreras de lo sagrado se imponen en el camino del desarrollo. Una excepción tan loable es creada por Bassam Tibi⁵¹. Él señala el hecho de que el mismo fundamentalismo islámico puede absolutamente soportar una maximización del crecimiento económico. Es así que de ninguna manera el Corán y el computador se excluyen mutuamente, como las sociedades urbanas en Riad lo ilustran de forma impresionante.

Las teorías marxistas, las teorías imperialistas y las teorías de la dependencia de los años 1970 tienen algo en común: también ellas descuidan casi por completo el estudio de los aspectos culturales, sin embargo se basan principalmente en las estructuras económicas y los excluyen de su contexto cultural. Los enfoques de dependencia se oponen incluso deliberadamente a las tendencias de la culturización para demostrar que "el subdesarrollo" es causado exclusivamente por la explotación y no por factores culturales.

El **enfoque de Bielefeld** también formulado en los años 1970 trató de contrarrestar esta deficiencia y pretendía "mirar con más exactitud al interior de las sociedades". Se investigó en estudios empíricos por

⁵⁰ Un bosquejo histórico detallado se encuentra en Bliss, Frank 2001: *Kultur und Entwicklung. Ein zu wenig beachteter Aspekt in der Entwicklungszusammenarbeit*. Bonn: IZEP (Informationszentrum Entwicklungspolitik).

⁵¹ Tibi, Bassam 1985: *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

que ciertas racionalidades "europeas" no tienen sentido en otras sociedades y viceversa. También la teoría conocida como el enfoque de la necesidad básica, la cual se centró menos en las macro estructuras de la política mundial, sino en la mejora directa de las condiciones de vida de los pobres a nivel local, parecía a primera vista ser la solución positiva para un acercamiento a "la cultura de masas". Sin embargo lamentablemente también se concibió en la mesa de negociación la llamada "estrategia de abajo". Ésta fue diseñada por racionalidades occidentales y por lo general sin el conocimiento del contexto local.

Los **planteamientos neoliberales de desarrollo** también descuidan por completo la búsqueda de explicaciones relativas a las causas del subdesarrollo y no analizan las deficiencias de tres décadas de cooperación al desarrollo. Las variantes más recientes de las teorías de la modernización, las cuales se apoyan principalmente en el desarrollo del "capital humano", se centran más bien en una reeducación de las personas que provienen de un medio cultural evaluado globalmente como uno que impide el desarrollo, en individuos "modernos" de los cuales se asumen que funcionarán de acuerdo con las ideas occidentales. Con demasiada frecuencia las fórmulas de desregulación y apertura del mercado son aceptadas pasivamente como credo sin plantearse la pregunta de si las personas "que han de ser desarrolladas" comparten en absoluto la idea de un crecimiento ilimitado. Y ciertamente tampoco se refleja sobre si el sistema económico neoliberal surtirá efectos negativos y cuáles en las condiciones de vida de las personas.

La segunda parte del anexo tiene por objeto contrarrestar los factores culturales que se han dejado de lado casi sistemáticamente. Para ello, la pregunta que se plantea es, ¿qué conceptos alternativos de desarrollo podrían crear antimodelos del crecimiento económico, proyectado como ideal? De ninguna manera debe ocultarse que incluso en la tradición cristiana - en la forma de la doctrina social cristiana - o en las tradiciones místicas podrían encontrarse modelos alternativos de desarrollo. Sin embargo, en este punto se introducen algunos conceptos alternativos que son quizás menos familiares para nosotros. De particular interés es aquí el papel que *la cultura y la religión* podrían tomar en la busca de nuevos paradigmas.

B) Alternativas de desarrollo

"Es mejor tropezar al andar sobre nuevos caminos que quedar estancado en los antiguos."

Dicho de China

Cuando se aborda el fenómeno del desarrollo, se examinan, en la mayoría de los casos, los fenómenos sociales en los países en desarrollo; se buscan las razones del desarrollo o subdesarrollo y se formulan estrategias de desarrollo. No obstante, debe ocultarse que la brecha entre la búsqueda ética hacia un mundo "mejor" y la observación objetiva de los modestos resultados sigue siendo existente. Aunque algunos de los objetivos establecidos en el marco de los ODM han sido alcanzados, la brecha social que se abre en los mercados emergentes es cada vez más clara. Esto, a pesar de todos los esfuerzos de un desarrollo alternativo mediante el uso de conceptos como los medios de vida, la vulnerabilidad, la sostenibilidad, la autoayuda. El hecho de que prácticamente todos los enfoques se encuentran detenidos alrededor de los mismos supuestos de desarrollo y de considerar estos como algo naturalmente existente, recibe actualmente numerosas críticas en su contra.

Entre ellos se incluyen los llamados enfoques posdesarrollo, los cuales en lugar de reclamar un desarrollo alternativo exigen alternativas al desarrollo más allá del paradigma de desarrollo. Una

pregunta clave es: ¿qué puntos de vista se abren cuando se desvanece la asumida premisa – el subdesarrollo y el desarrollo existen?⁵²

Por lo tanto, hoy en día se asume comúnmente que alrededor de mil millones de personas en todo el mundo viven en la pobreza absoluta. Si vemos a esta cifra desde la perspectiva "émica"⁵³ pueden surgir algunas sorpresas. Porque muchas de las personas – consideradas por nosotros como grupos pobres de la población – caen fuera de esta categoría, ya que ellos en absoluto se clasifican a sí mismos como necesitados y "subdesarrollados".⁵⁴ Por otra parte, tal vez sería imprescindible reclasificar aquí a unas cien millones de personas que hasta ahora no han sido incluidas en la categoría de los pobres, como los empleados estatales sin perspectivas o los individuos urbanos solitarios. Una redefinición tal de la pobreza no debe ser utilizada por las naciones ricas como pretexto para no tener cumplir con sus compromisos financieros y morales en el marco de la solidaridad internacional.

Evidentemente se necesita un nuevo concepto de desarrollo, el cual sustituya el paradigma de un objetivo de crecimiento lineal puramente cuantitativo. No es de ninguna manera una ley de la naturaleza para todas la personas que la calidad del desarrollo es determinada únicamente por el capital, el trabajo y el conocimiento. No es por casualidad que una pequeña productora de Bangladesh haya respondido a la pregunta de lo que para ella significa el bienestar: "el estómago lleno, tiempo para orar y una cama de bambú para dormir". Esta voz puede encontrarse en el estudio del Banco Mundial "Las voces de los pobres",⁵⁵ el cual encuestó a unas 60.000 personas de los grupos más pobres de la población en 60 países con respecto a su comprensión de la pobreza y el bienestar. El amplio estudio muestra claramente que la mayoría de las personas en los países del sur suelen distinguir con menor frecuencia entre el desarrollo material y el desarrollo religioso. Muy por el contrario, el desarrollo se refiere mucho más al camino hacia el objetivo que se aspira alcanzar desde punto de vista de las respectivas partes. El desarrollo, por tanto, es diferente de cultura a cultura, de etnia a etnia, de clase social a la clase social y finalmente de individuo a individuo. A continuación se presentan algunos modelos de desarrollo alternativo que deben romper nuestras ideas marcadas por las teorías de modernización.

La economía de „tener suficiente“ o “economía de suficiencia“

“Lo que siembras en el campo de tu vida es mucho más importante que el tamaño de tu parcela”.

Dicho de África

En muchas sociedades de pequeños productores en África (y ciertamente también Asia o América Latina) no se sabe estimar el valor del trabajo en sí. Se trabaja cada día para alimentarse a sí mismo/a y su familia, para cumplir con sus obligaciones sociales y rituales, para enviar los niños y las niñas a la escuela o para cubrir los costos de atención médica. Sin embargo, generalmente no funciona para apartar dinero de ahorro para inversiones futuras. Los/as antropólogos/as británicos/as han denominado esta actitud con el término de la "target economy" (economía de objetivo)⁵⁶. La "economía de tener suficiente" está caracterizada - como su nombre lo indica - por su intencionalidad específica, puesto que la medida del trabajo se adapta precisamente a la cantidad de beneficio que se considera como suficiente para el diario vivir. Los/as productores/as calculan el tamaño de sus campos, sopesan las

⁵² Goschenhofer, Nina 2009: *Jenseits von Entwicklung? – Überlegungen zu den Postdevelopment-Ansätzen und einer Wissenschaft zwischen Parteilnahme und Distanz*. Kollektiv Orangotango (Hg.)

⁵³ "Emico" es un término para la perspectiva de lo interior, en contraste a "ético" o la perspectiva de lo exterior.

⁵⁴ Bliss, Frank 2001: *Kultur und Entwicklung. Ein zu wenig beachteter Aspekt in der Entwicklungszusammenarbeit*. Bonn: IZEP (Informationszentrum Entwicklungspolitik).

⁵⁵ Narayan, Deepa et al. 1999: *Voices of the Poor – Can Anyone Hear Us?* Studie der Weltbank. Oxford.

⁵⁶ Véase también a Bliss, Frank 2001: *Kultur und Entwicklung. Ein zu wenig beachteter Aspekt in der Entwicklungszusammenarbeit*. Bonn: IZEP (Informationszentrum Entwicklungspolitik).

incertidumbres climáticas y piensan en las necesidades sociales. Por lo tanto, es también bastante conforme con el sistema, adaptar el tamaño de los campos según el número de los miembros del hogar (tanto de consumidores, como de la mano de obra disponible). La economía de suficiencia sigue siendo flexible y se adapta continuamente a las condiciones y necesidades cambiantes. Sin embargo, el que intente escapar el sistema - por ejemplo, acumulando por encima de la riqueza media – debe contar con sanciones, por ejemplo en forma de ataques de daño mágico. Por supuesto que esto tiene un efecto inhibitorio sobre el desarrollo de las innovaciones, pero también promueve la estabilidad social dentro de una sociedad. En el sentido occidental se impide deliberadamente este tipo de desarrollo con "enfoque antieconómico". En vista de una masiva sobreexplotación de los recursos naturales en el mundo, nos debemos sin embargo plantear la pregunta, de si tales "barreras culturales del desarrollo" podrían no obstante ser en el largo plazo una estrategia más exitosa para permitir un uso sostenible de los recursos naturales también para las generaciones futuras.

Sumak kawsay – buen vivir

"Las constituciones de Ecuador y Bolivia son documentos que quieren crear nuevos mundos con las palabras."

Beau Breslin⁵⁷

Sumak kawsay (en quechua), **buen vivir** (en castellano) representa un principio central de la cosmovisión de los pueblos indígenas en la región andina. Sumak kawsay concede la satisfacción material, social, cultural y religiosa para todos los miembros de la comunidad, sin embargo no a expensas de los otros miembros y no a expensas de los recursos naturales. Buen vivir es también un rechazo a la unificación cultural, ya que construye sobre la diversidad de las culturas en el reconocimiento de la pluralidad de las sociedades indígenas.

Los gobiernos de Ecuador y Bolivia, las dos naciones materialmente más pobres de la región andina, han tenido el valor de consagrar en sus constituciones por primera vez el concepto del "buen vivir".⁵⁸ En este cambio de paradigma - y retorno a las raíces indígenas – también se articula el intento de superar el pasado colonial de América Latina. Y no es por casualidad, puesto que tanto en Ecuador como en Bolivia, los pueblos indígenas constituyen la mayoría de la población. Por lo tanto, con el artículo 3 de la Constitución de Ecuador se consagra⁵⁹ en 2008 a *sumak kawsay*, en el se estipula con puntos concretos una garantía de "buen vivir" en forma de derecho a la alimentación, a la salud, a la educación y al agua. Aunque estas formulaciones son fuertes reminiscencias de los derechos humanos de la tercera generación (DESC)⁶⁰, con la integración del concepto de la "Pachamama"⁶¹ y por lo tanto de los derechos de la naturaleza éstas van mucho más lejos. Esta visión biocéntrica del mundo postula una unidad de la vida que no se caracteriza por el contraste entre la naturaleza y las personas. También en Bolivia se incorporó el concepto en la Constitución (art. 8, art. 309) bajo la denominación *suma qamaña*. En diciembre de 2010 se adoptó explícitamente la "ley para la protección de la madre tierra". La retórica de la madre tierra se hizo conocer entre un público más amplio, tanto mas cuanto que el gobierno de Bolivia, amparándose precisamente en estos derechos cuando no estuvo de acuerdo con el

⁵⁷ Breslin, Beau 2009: *From Words to Worlds: Exploring Constitutional Functionality*. Baltimore: John Hopkins University Press.

⁵⁸ Un detallado estudio del concepto del "Buen vivir" puede encontrarse en: Fatheuer, Thomas 2011: *Buen Vivir. Eine kurze Einführung in Lateinamerikas neue Konzepte zum guten Leben und zu den Rechten der Natur*. Schriftenreihe Ökologie. Band 17. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.

⁵⁹ Alberto Acosta, el Presidente de la Asamblea Constituyente es considerado como el padre espiritual.

⁶⁰ Los derechos DESC son los derechos sociales, económicos y culturales.

⁶¹ "Pacha" es un concepto clave de las culturas andinas. Dirigido a la totalidad del ser e incluye no sólo el espacio y el tiempo, sino que también "una forma de vida", que supera el esquema del tiempo y del espacio. "Mamá" es la palabra quechua para madre. "Pachamama" es, por tanto, la madre del mundo y del ser (según Fatheuer, Thomas 2011: P. 22).

compromiso que resultó de las negociaciones sobre el cambio climático en Cancún, y organizó luego de ello, por su parte, la Cumbre alternativa del cambio climático en 2010 en Cochabamba, en la que se adoptó la "carta de los derechos de la madre tierra".

El concepto atrajo la atención internacional cuando, en el marco del Foro Social Mundial de 2009 en Belém (Brasil), se proclamó la declaración al *buen vivir* con el lema "No queremos vivir mejor, queremos vivir bien". En el Foro Social Mundial de 2010 en Porto Alegre, se discutió *buen vivir* por primera vez a nivel internacional y luego se adoptó como alternativa en oposición al capitalismo y al socialismo real. Más allá de las fronteras de América Latina, en la búsqueda de modelos de desarrollo alternativos, la idea del "buen vivir" está especialmente inspiradora porque no se aspira a "tener más", sino a una situación de equilibrio. Sumak Kawsay representa una rotura múltiple con los conceptos convencionales. En la actualidad, los críticos de la mundialización se han sumergido en el debate de si los elementos del buen vivir pueden también ser pertinentes para los países desarrollados o si existe el riesgo de "romantizar la forma de vida indígena". Habida cuenta del paradigma económico aún vigente - más alto, más grande, más rápido, más – vale la pena pensar todavía en una "sociedad del poscrecimiento". Esto también, porque en los debates sobre políticas de desarrollo actuales brilla cada vez con más claridad el deseo de una buena vida y la felicidad.

La felicidad nacional bruta en Bután

"Puedes pensar en la riqueza y la satisfacción como hermanos que cogidos de la mano suben una montaña. Finalmente llega el momento en el que el hermano riqueza sigue subiendo y el hermano satisfacción se da vuelta y desciende. En Bután, los hermanos están en el pie de la montaña. El objetivo de la política es que lleguen juntos a la cumbre, aunque tarden un poco más".

De Bután

Con su enfoque en la Felicidad Nacional Bruta (FNB), el pequeño reino de Bután ha emprendido nuevos caminos. La expresión de la FNB fue acuñada en 1986 por Jigme Singye Wangchuck, el cuarto rey de la dinastía, popularmente también llamado K4. Con esta expresión replicó a un periodista de la India quien preguntaba acerca de la cantidad de la renta nacional bruta: "50 USD per cápita". El rey conocía bien la cifra – la más baja en todo el mundo. Sin embargo, K4 continuó: "la renta nacional bruta no me importa. A mí me interesa la felicidad nacional bruta"⁶². Fue de esta manera que se creó el concepto de la FNB. Durante años, la respuesta del rey fue ridiculizada por el mundo entero. Sin embargo hoy día, después de las crisis financieras, alimentarias y climáticas, se hace referencia al concepto real. Lo que en aquella época sonaba como una excusa perezosa ha quedado dispuesto desde el año 2008 en el artículo 9 de la Constitución Nacional: "el Estado se esforzará en promover las condiciones que permiten la búsqueda de la felicidad nacional bruta". La introducción de la FNB en la Constitución es el intento de definir el nivel de vida integral, humanista y psicosocial y, por ende, contraponer al ingreso nacional bruto convencional, una medida exclusivamente determinada por valores monetarios, un marco de referencia alternativo. Traducido a la política real, esto significa por un lado, promover y aumentar la satisfacción personal y la serenidad, la seguridad en la familia, la religión, la identidad cultural y un medio ambiente sano. En paralelo debe crecer también la prosperidad material de la población. Bután reconoció desde el principio que la renta nacional bruta es una estructura

⁶² <http://www.zeit.de/2011/49/Kapitalismuskritik-Bhutan>. Siehe auch Nestroy, Harald 2011: *Das Mass menschlicher Entwicklung: Bhutan und das Bruttosozialglück*. In: www.fairunterwegs.org.

extraña – puesto que aumenta igualmente cuando las personas caen en desgracia/ocurre una desgracia. De este modo se puede determinar que la renta nacional bruta generalmente aumenta después de los desastres naturales porque la reconstrucción estimula la economía, sin embargo en ningún caso se tienen en cuenta los dramas humanos.

Difícilmente un país investiga tan meticulosamente el bienestar mental de sus habitantes como Bután. Para facilitar la formulación de políticas basadas en evidencias, se realiza una encuesta sobre la felicidad con 55 investigadores que consultan regularmente a 8.000 personas seleccionadas al azar acerca de su satisfacción. En el cuestionario, hay preguntas tales como: "¿cuánto disfruta usted de su vida?" o "¿con qué frecuencia presta usted atención a las posibles consecuencias que su comportamiento pueda tener para su karma?" De acuerdo con los primeros resultados de los investigadores, actualmente el 40.9% de la población de Bután supera el umbral de la felicidad. La idea de la FNB presupone que un desarrollo equilibrado y sostenible de la sociedad solamente puede ocurrir en la interacción de procesos materiales, culturales y religiosos que se complementan y refuerzan mutuamente. Es posible imaginarse la FNB como una casa con cuatro pilares – el fomento de *la religión* y *la cultura*, la protección del medio ambiente, el crecimiento económico sostenible y el buen gobierno. Es sólo cuando todas las columnas tienen la misma altura que no se derrumba el techo. En los ojos butaneses, el capitalismo es una casa con una sola columna – el crecimiento económico lineal. Este tipo de casa se derrumba - tarde o temprano. A fin de asegurar que en Bután todas las columnas permanezcan siempre del mismo tamaño, en 2008 se creó en el país el Ministerio para la felicidad. *La Comisión para la felicidad nacional bruta* estudia mediante una "herramienta de detección" cada nueva ley, proyecto o programa con respecto a su impacto sobre la felicidad. En 2009, por ejemplo, se examinó con "rayos X" un aserradero en relación con su potencial de felicidad. La investigación reveló que la planta aportó buenos ingresos al país pero al mismo tiempo, devoró demasiada tierra. Entonces, el gobierno cerró la planta. De manera similarmente sostenible, el gobierno quiere asegurarse de que el turismo sea la principal fuente de ingresos para el país, pero sin que destruya el medio ambiente. Los/as ecoturistas ricos/as pagan por tanto, una forma de tasa de estancia de 250 USD por día de felicidad en el diminuto país.

No cabe duda de que la felicidad prescrita por el Estado debe también tener sus desventajas: el idilio forzado dicta que las personas han de portar el vestido nacional en el trabajo y prohíbe los cigarrillos o las bolsas de plástico. Además, el uso de drogas y el desempleo juvenil en la capital Timbu son una muestra de que en Bután no todos los niños son afortunados. Una mancha de descrédito en la historia reciente la constituye el trato discriminatorio hacia la minoría butanes de origen étnico nepalí del sur del país, la cual fue desplazada y desposeída de su derecho de ciudadanía en 1989. Sin embargo, la élite política no trató de restarle importancia a este problema y declaró que: "Debemos continuar desarrollando el concepto de felicidad nacional bruta". De hecho, sobre la base de esta frugalidad, vale la pena prestar en el futuro más atención a la FNB como un concepto alternativo de desarrollo. Porque, cuando se trata de cosas universales como la felicidad, de alguna manera somos todos muy similares."



FASTENOPFER

FASTENOPFER

Alpenquai 4

6002 Lucerna

SUIZA

mail@fastenopfer.ch

+41 41 227 59 59

www.fastenopfer.ch

www.facebook.com/fastenopfer
