



Universidad de Barcelona
Facultad de Economía y Empresa
Máster Oficial de Internacionalización

El Potencial de la Religión para el Desarrollo de la Paz en Colombia

Identificando campos de acción para la GIZ GmbH
gracias a un análisis económico de la religión
y un estudio empírico de las cooperaciones colombianas

Trabajo Final de Máster
Estudiante: Manuel Moser
Tutor: Juan Tugores Ques
Mayo 2019

Abstract

El presente trabajo analiza la potencialidad de la religión como factor de paz para la GIZ GmbH que está acompañando el proceso de la paz en Colombia, e identifica posibles campos de acción en la cooperación con actores religiosos. Sobre la base de un análisis económico de la interrelación entre religión y mercado, y de los impactos que tiene la religión en el desarrollo humano, se guían unas entrevistadas semiestructuradas con actores promotores de la paz, religiosos y seculares, en Colombia. Analizando los diferentes roles de la religión en el proceso de paz y las diferentes formas de cooperaciones, se llega a varias conclusiones, entre ellas que la religión es de entender como capital humano del Sur y que sobreponerse al dualismo religioso – secular favorece al desarrollo multilateral.

Índice

<u>1. Introducción.....</u>	<u>4</u>
1.1. La Religión y la Cooperación al Desarrollo.....	6
1.2. Estado actual de la Investigación en Colombia	7
<u>2. Marco teórico: Religión, desarrollo y cooperación.....</u>	<u>10</u>
2.1. ¿Qué rol tiene la Religión desde una Perspectiva Economista?	10
2.1.1. <i>Religión y Mercado según Adam Smith</i>	12
2.1.2. <i>Religión y Mercado según Max Weber</i>	13
2.1.3. <i>Vistas recientes: Barro, McCleary, Ekelund e Iannaccone</i>	15
2.2. ¿Que entendemos bajo el concepto de Desarrollo?	18
2.2.1. <i>El desarrollo de Capacidades Humanas según Amartya Sen</i>	19
2.2.2. <i>La Religión como Capital Humano</i>	22
2.3. ¿Como introducir el Poscolonialismo a la Cooperación Internacional?.....	24
2.3.1. <i>De Knowledge Transfer a Knowledge Sharing</i>	27
2.3.2. <i>Habermas y la problemática del Dualismo Religioso – Secular</i>	28
2.4. Metodología de la Investigación de campo	30
<u>3. Resultados empíricos.....</u>	<u>33</u>
3.1. ¿Qué roles tiene la religión en Colombia?.....	33
3.1.1. <i>El rol progresista a nivel individual</i>	34
3.1.2. <i>El rol conservador a nivel individual</i>	36
3.1.3. <i>El rol progresista a nivel institucional</i>	37
3.1.4. <i>El rol conservador a nivel institucional</i>	39
3.2. ¿Qué formas de cooperaciones existen?	41
3.2.1. <i>La GIZ y ProPaz</i>	41
3.2.2. <i>Las cooperaciones secular-religiosas</i>	42
3.2.3. <i>Las cooperaciones religioso-religiosas</i>	44
3.2.4. <i>Las cooperaciones religioso-seculares</i>	45
3.3. Poscolonialismo, desarrollo y potencialidad	48
3.3.1. <i>¿Poscolonialismo?</i>	48
3.3.2. <i>Desarrollo y potencialidad</i>	50

<u>4. Análisis de posibles campos de acción</u>	<u>53</u>
4.1. Cuatro puntos a reconocer	53
4.1.1. <i>La religión institucional no equivale a la religión individual.....</i>	<i>54</i>
4.1.2. <i>La religión no es ahistórica, sino dinámica</i>	<i>54</i>
4.1.3. <i>La religión es un factor político importante</i>	<i>55</i>
4.1.4. <i>La religión es capital humano del Sur.....</i>	<i>56</i>
4.2. Tres procesos a acompañar	57
4.2.1. <i>Un proceso de síntesis intra- e interreligioso.....</i>	<i>57</i>
4.2.2. <i>Un proceso de síntesis entre discursos seculares y religiosos.....</i>	<i>58</i>
4.2.3. <i>Un proceso del knowledge sharing entre múltiples actores.....</i>	<i>60</i>
<u>5. Conclusión.....</u>	<u>61</u>
<u>6. Biografía</u>	<u>63</u>
<u>7. Anexo / Transcripciones</u>	<u>I</u>
7.1. Primera entrevista	I
7.2. Segunda entrevista	XV
7.3. Tercera entrevista	XVIII
7.4. Cuarta entrevista	XXXVII
7.5. Quinta entrevista	XLV
7.6. Sexta entrevista.....	LXII

1. Introducción

¿Frena la religión el desarrollo o lo incentiva? ¿Cuál es y debería ser la relación entre política y religión en el mundo moderno y democrático? Estas son preguntas grandes, sobre cuales tratan numerosos estudios dentro de todas las ciencias sociales. Durante gran parte del siglo pasado, por ejemplo, se defendió una teoría de la secularización, explicando que el rol de la religión disminuiría automáticamente frente al desarrollo de una sociedad. Sin embargo, nuevos datos empíricos demuestran que solo en Europa occidental la religión en su forma institucionalizada pierde significativamente de importancia, mientras que, en el resto del mundo, las instituciones religiosas siguen importantes o incluso ganan poder, efecto que llevó a que los mismos autores de la teoría de la secularización proclaman hoy que entramos a un periodo postsecular con una resurrección de la religión (Casanova 2007).

El presente trabajo se dedica justamente a la interrelación entre religión y desarrollo desde una perspectiva específica que es la de la cooperación alemana para el desarrollo. El trabajo centra sus análisis en un caso particular, que es el proceso de paz colombiano, porque la GIZ tiene un rol en este proceso y acompaña a instituciones públicas colombianas asegurando al mismo tiempo también la participación de organizaciones de la sociedad civil. Por lo tanto, nuestro trabajo se realiza a lo largo de tres preguntas guías:

1. *¿Qué influencia tiene la religión en el desarrollo económico?*
2. *¿Cómo introducir el poscolonialismo a la cooperación para el desarrollo y qué rol puede jugar la religión en ello?*
3. *¿Qué rol juega la religión en el proceso de paz en Colombia y en la cooperación al desarrollo, y que potenciales surgen para la GIZ?*

Las primeras dos preguntas pueden ser elaboradas desde un enfoque teórico y, visto que una representación de la totalidad teórica quedaría fuera de los límites de este trabajo final de máster, decidimos trabajar de un lado con las teorías de Adam Smith y de Max Weber, y del otro lado con los “economics of religion” contemporáneos. Los “economics of religion” fueron elegidos, primero, por su actualidad - este mismo mes se publicará una nueva monografía “the wealth of religions” (McCleary / Barro 2019 upcoming), esperada con alto interés por

académicos dentro de las ciencias tanto económicas como religiosas - y segundo, porque explican la religión con teorías económicas, importantes para discutir conceptos de desarrollo. Visto que los “economics of religion” se refieren, como ya lo vemos fácilmente en el título mencionado, a Adam Smith y a Max Weber como los fundadores de su enfoque, el presente trabajo también se interesa en más detalle por las visiones que ellos tienen sobre la religión y el mercado para poder entender mejor los estudios contemporáneos. La última pregunta se refiere al caso específico del conflicto y de la paz colombiana que, aunque está bien analizado en su totalidad como lo veremos a continuación de esta introducción, escasea de datos empíricos en relación al factor religión y cooperación, lo que hemos buscado completar con seis entrevistas con personas involucradas al mismo proceso de paz desde perspectivas seculares y religiosas.

La pregunta de cómo definir el concepto de la religión, está en el centro de atención de las ciencias religiosas y causa discusiones ilimitadas entre defensores de un paradigma positivista y defensores de un paradigma constructivista por un lado, y entre los que definen la religión por su función social y los que la tratan de definir por su esencia por el otro lado. Como este no es un trabajo de ciencias religiosas, no entraremos en esta discusión y entenderemos a la religión en el uso cotidiano de la palabra, sumando bajo ella la forma institucionalizada - en el caso colombiano se trata casi exclusivamente de iglesias cristianas - y en su forma personal, que también interpretaremos desde una visión cristocéntrica como creencia en una entidad transcendente. Viendo la fragilidad de esta definición, no propagamos que tenga un valor informativo universal, pero la vemos suficiente para este análisis específico. Sin embargo, se incluirá brevemente la discusión sobre el término de desarrollo en este trabajo, luego centraremos su análisis en base a la comprensión de desarrollo como el desarrollo de las capacidades humanas según Amartya Sen.

Los siguientes dos subcapítulos de la introducción tratan de dar una impresión del estado de investigación sobre los conceptos claves de este trabajo que son: la religión, el desarrollo y la cooperación generalmente, y el rol de la religión en el proceso de paz colombiano específicamente. Luego, discutiremos en el marco teórico primero, las mencionadas perspectivas económicas sobre la religión, segundo el concepto del poscolonialismo y su importancia para la cooperación

al desarrollo y tercero la metodología utilizada al generar los datos empíricos. El tercer capítulo presentará los resultados de las entrevistas centrándose en tres ejes principales, mientras que el cuarto discutirá los posibles campos de acción para la GIZ GmbH. El trabajo final de máster terminará con una conclusión que resumirá los puntos aprendidos y tratará de dar una respuesta a las preguntas guías del trabajo.

1.1. La Religión y la Cooperación al Desarrollo

La socióloga estadounidense, Jill de Temple, profesora de estudios religiosos en la Southern Methodist University en Dallas, Texas, analiza la interrelación de desarrollo y religión en Latinoamérica: A partir de un "case study" de Ecuador, ella demuestra que en los países andinos los dos conceptos, el de la religión y el del desarrollo, iban mano en mano desde los tiempos precolombinos. Los primeros en introducir ideas de progreso a gran escala fueron los incaicos que se instalaran en el actual Ecuador a partir del año 1463. A parte de grandes avances tecnológicos en agricultura y en transporte, los incaicos también introdujeron el modelo de una sociedad teocrática, en la cual uno se convertía en ciudadano a través de la veneración al rey inca en Cuzco como deidad (Temple 2015: pp. 157 – 158).

A pesar de esta conectividad desde épocas precolombinas, la religión fue ignorada hasta hace muy poco, tanto por gran parte de las organizaciones oficiales de la cooperación al desarrollo, como también por los estudios académicos de la economía del desarrollo. La exclusión de comunidades religiosas por parte de la cooperación internacional al desarrollo se origina en la hipótesis de la teoría de la secularización, que implica que la religión y el desarrollo tecnológico y económico son factores opuestos y que una sociedad, al modernizarse, se vuelve necesariamente menos religiosa. Aunque ignorados por las perspectivas oficiales, las organizaciones religiosas están involucradas desde hace décadas directamente a un nivel "grass-root" en las políticas de reducción de la pobreza. Se estima, por ejemplo, que actualmente el 70% de la atención sanitaria en el África subsahariano está en manos de organizaciones religiosas, en su mayoría instituciones católicas, anglicanas e islámicas. Sin

embargo, en los últimos años se ha iniciado un proceso de inclusión de líderes religiosos en la definición de estrategias de desarrollo, en base a una iniciativa de James Wolfensohn, expresidente del Banco Mundial, y Lord Carey of Clifton, ex arzobispo de Canterbury, quienes organizaron una serie de eventos y publicaciones sobre el tema a principios del siglo XXI. Esto ha influenciado las políticas de desarrollo de tal forma que, actualmente, los países nórdicos, los Estados Unidos, los países bajos y los países de habla alemana incluyeron la religión como un factor en sus políticas de cooperación oficial al desarrollo (GIZ GmbH 2016: p. 10).

1.2. Estado actual de la Investigación en Colombia

El conflicto en Colombia, los avances más recientes en el proceso de paz y sus dificultades son sumamente bien analizados en la literatura de los estudios de conflicto, de paz y de las organizaciones internacionales (véase por ejemplo Instituto Kroc de Estudios Internacionales de Paz 2018; Fisas 2010). Sin embargo, lo que hasta el momento está menos estudiado es el rol de las religiones en este proceso. Un comienzo ha sido realizado por el sociólogo de las religiones, Mafla Terán, quien investigó en 2012 sobre la función de la religión en la vida de las víctimas del desplazamiento forzado en Colombia (Mafla Terán 2012). Otro trabajo muy amplio sobre la temática es la disertación de la socióloga Friederike Repnik. Este último es de mucho interés para nuestra temática ya que también se interesa por las cuestiones de la cooperación, analizando el rol de las iglesias en el acompañamiento psicosocial de las personas desplazadas. Repnik identifica tres roles que, por lo menos a corto plazo, son percibidos como positivos por las mismas personas desplazadas. Los tres roles son: la estabilización por una continuidad paternalista, la estabilización por un acompañamiento social y un empoderamiento y la estabilización por la estructuralización espiritual individual (Repnik 2018: p. 346 – 348). En vez de entrar aquí a resumir cada trabajo por su cuenta propia, se decidió presentar un texto bíblico, que es citado con frecuencia por personas desplazadas (Repnik 2018: 288 - 289), y que manifiesta el rol que los dos trabajos sociólogos mencionados y un análisis del plebiscito (Beltrán / Creely 2019) perciben ser la

ambivalencia central de la religión en Colombia, y a partir del cual el lector mismo sentirá tanto el potencial como la problemática de la religión en el proceso de paz colombiano:

“Tú que habitas al amparo del Altísimo y resides a la sombra del Omnipotente, dile al Señor: “Mi amparo, mi refugio, mi Dios, en quien yo pongo mi confianza”. Él te libraré del lazo del cazador y del azote de la desgracia; te cubrirá con sus plumas y hallarás bajo sus alas un refugio. No temerás los miedos de la noche ni la flecha disparada de día, ni la peste que avanza en las tinieblas, ni la plaga que azota a pleno sol. Aunque caigan mil hombres a tu lado y diez mil, a tu derecha, tú estarás fuera de peligro: su lealtad será tu escudo y armadura” (Biblia, Salmos 91: 1-7).

Este salmo nos demuestra las mismas problemáticas que se perciben analizando el rol de la religión a nivel macro del proceso de paz en Colombia. La primera surge de que el salmo evoca la confianza absoluta en el actuar de un Dios, lo que, interpretándolo literalmente, significa una pasividad de las personas que se identifican como objetos de la voluntad de Dios y no como sujetos activos. No obstante, un proceso de paz, si lo vemos desde una perspectiva sociológica e intramundana, es algo que se construye socialmente y que requiere absolutamente de una participación activa de los miembros de la sociedad. Segundo, es posible usar el salmo como divisor social argumentando que el Dios del salmo separa entre los suyos, a quienes protege, y los otros, hacia los cuales él es indiferente ya que caen por miles. Sin embargo, el hecho de no dividir sino aumentar la cohesión de una sociedad, es la base fundamental para alcanzar éxitos en procesos de paz.

Estas dos problemáticas que vemos aquí a nivel micro de un salmo también son las problemáticas características a nivel macro para entender los riesgos de la religión como institución en el conflicto. El primer riesgo es el que la iglesia, clasificando la paz como un concepto trascendente, no se activa ella misma como organización en un proceso de reconciliación, diciendo que no quiere abrir heridas del pasado. Exactamente eso es lo que pasó en Colombia cuando la iglesia católica como institución decidió ser “neutra” a la hora del plebiscito sobre el acuerdo de paz entre el Gobierno y las FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo). Sin embargo, sabemos que

los procesos de memoria individual y colectiva y la búsqueda de la verdad son las bases centrales para que se pueda iniciar una paz sostenible. El segundo riesgo es que la iglesia, viendo que no es institución en un vacío social, favorece una parte del conflicto. Eso también pasó en Colombia, donde gran parte de la iglesia católica se identifica desde la colonización con la clase alta del país y, siendo ella misma la mayor latifundista hasta la reforma constitucional en 1991, se manifiesta en favor de la conservación del estatus quo de desigualdad social. Resulta que, aunque la iglesia oficialmente se declaró neutra en el plebiscito, muchos de sus obispos y sacerdotes se mostraron en contra de un acuerdo de paz y usaron su poder para influenciar el resultado de la votación. El análisis politológico del plebiscito afirma un papel principal de las iglesias en el resultado y, mientras que muchos culpan a las iglesias evangélicas que abiertamente expresaron su contraposición, otros perciben la culpa máxima en la iglesia católica por el simple hecho de alcanzar a más parte de la población con su mensaje (Beltrán / Creely 2018).

2. Teoría

La parte teórica que da marco para el estudio empírico del caso colombiano estará dividida en tres subcapítulos. Primero presentaremos la perspectiva económica sobre la religión desde sus orígenes en Adam Smith y Max Weber hasta sus análisis más recientes. Segundo, nos comprometeremos a una discusión del concepto del desarrollo y tercero, discutiremos las teorías poscoloniales y su aporte para la cooperación al desarrollo y específicamente para el papel que se brinda a la religión en este enfoque.

2.1. ¿Qué rol tiene la religión desde una perspectiva económica?

En este primer capítulo del presente trabajo exploraremos la interrelación entre la economía y la religión. La perspectiva económica es de interés para la paz en Colombia porque busca los factores que favorecen el desarrollo e identifica medidas de transformación económica y social. Queda claro que para salir de un círculo vicioso de conflicto y desigualdad social necesitan ocurrir cambios en Colombia. No obstante, la parte más abundante de la literatura sobre aquella temática surge de explicaciones teológico-religiosas de fenómenos económicos, como por ejemplo deduciendo de los llamados textos sagrados la pregunta si o hasta qué punto es permitido y/o ético el prestar con interés (que esta pregunta es de gran relevancia incluso el día de hoy, se ve perfectamente en los éxitos contemporáneos del llamado islamic banking, véase p.ej. Rudnycky 2019).

Asimismo podemos clasificar bajo la **perspectiva religiosa sobre la economía**, la cuestión elaborada a gran punto por teólogos, sociólogos y personajes políticos, si debemos considerar el capitalismo como una religión o una religión de sustitución, argumentando que el sistema capitalista retoma funciones de una religión dándole un sentido a los actos de las personas y construyendo de tal manera una cohesión social (véase por ejemplo Améry 2004 [2002]; Baecker 2004; Brennan & Waterman 1994; Nelson 2010; Nelson 2006; Päthe & Pornschlegel 2016; Hirschle 2012; Thomas 2011; Oslington 2015). Carl Améry, por ejemplo, clasifica al capitalismo como una religión fundamentalista, ya que el capitalismo proclama que no existe una alternativa real al sistema actual, lo que Améry pone en cuestión. Concluyendo, él ve un deber de las iglesias el luchar

contra esta nueva forma de religión, colaborando a la elaboración de un sistema alternativo y ecológicamente más sostenible (Améry 2004 [2002]).

No obstante que estas perspectivas religiosas son de gran importancia, ya que como en el mencionado caso de los sistemas financieros llamados islámicos las discusiones religiosas tienen un impacto real en el sistema económico, las mismas perspectivas religiosas tienen una debilidad científica porque sus argumentaciones no se basan principalmente en datos empíricos sino en procesos de exégesis de textos sagrados (Biblia, Corán, Sunna, etc.). La problemática de este hecho es que la autoridad de estos textos únicamente puede ser percibida por los mismos creyentes, no obstante que, desde una perspectiva racional-científica a la cual se prescriben las ciencias económicas y empresariales, no se les puede juzgar distintos a libros de ficción. Por tal razón, esta perspectiva no será más elaborada en este trabajo que focalizará en las **perspectivas economistas sobre la religión.**

Obviamente, no siempre se puede distinguir claramente entre las dos perspectivas, ya que también los mismos escritores económicos son influenciados por sus creencias seculares y religiosas. Esta problemática, ya la encontramos en la obra de Adam Smith, aunque él es un pilar fundamental de los estudios de economía (*“everything is found in Smith”*). No solamente voces críticas proclaman que su gran obra de *“An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations”* (Smith 2007 [1776]), que se presentará en el siguiente subcapítulo, es de entender como una obra de perspectiva teológica, al igual que su monografía anterior *“The Theory of Moral Sentiments”* (Smith 2002 [1759]) y que el concepto de la mano invisible del mercado, aunque este término solo fue utilizado tres veces por Smith mismo, para él no es un concepto secular sino trascendente no separable de su visión de un orden social y religioso (Hill 2001). Además, como presentaremos en el subcapítulo sobre la teoría postcolonial, una estricta separación binaria entre religioso y secular-racional es problemática porque surge del discurso hegemónico del pensamiento colonialista.

A pesar de estas dificultades por las superposiciones entre economía y perspectiva religiosa, la objetividad es el reto al cual se dedica este trabajo que

se compromete a la transparencia buscando que sus conclusiones son únicamente deducidas de la razón y no parte de estimaciones del autor.

2.1.1. Religión y Mercado según Adam Smith

El estudio económico de la religión (actualmente clasificado bajo el termino de “Economics of Religion”; McCleary, 2011 [ed.]) surge junto con la disciplina de la economía: Sus dos aspectos principales ya fueron introducidos por el gran economista y filósofo escoses Adam Smith, autor de su famosa obra *“An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations (Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones)”* publicada en 1776 y considerada como la obra fundamental de la economía moderna por ser la primera elaboración científica de la teoría de un mercado libre. Los puntos económicos principales de Adam Smith son: Primero, que la división del trabajo aumenta la productividad y segundo, que el Estado debe liberalizar los mercados para aumentar los beneficios para la sociedad. En los años del mercantilismo europeo, Adam Smith propone en su obra un sistema muy progresista del comercio internacional libre en el cual no se permite proteger la industria nacional con barreras al comercio exterior (como por ejemplo tasas a la importación), ya que esto, según él, a largo plazo es desfavorable para la evolución de la economía nacional (Smith 2007 [1776]).

En el tercer (III) artículo del quinto (V) libro, Adam Smith analiza las religiones a las cuales se refiere en su forma institucionalizada como “sectas” y, similar a la esfera del comercio internacional, propone aquí también que el retiro del Estado público de la actividad religiosa y la desregulación del sistema favorecerá a la sociedad, ya que la competición en un sistema de pluralidad religiosa aumentará la calidad de los servicios religiosos ofrecidos a los creyentes:

“The teachers of each sect, seeing themselves surrounded on all sides with more adversaries than friends, would be obliged to learn that candour and moderation which is so seldom to be found among the teachers of those great sects whose tenets, being supported by the civil magistrate, are held in veneration by almost all the inhabitants of extensive kingdoms and

empires, and who therefore see nothing round them but followers, disciples, and humble admirers." (Smith 2007 [1776]: pp. 611 – 612).

A parte de la discusión hasta qué punto la obra de Smith es una "hidden theology" (Hill 2001), por el lado contrario, Adam Smith también es criticado por ser no solamente el primer economista, sino también el primer "economic imperialist" o sea alguien quien subordina cualquier proceso social al análisis por los conceptos de las ciencias económicas, aunque no se trate de sectores tradicionalmente ligados al mercado tal como el crimen, el derecho, o justamente la religión (Anderson 1988: p. 1067).

2.1.2. Religión y Mercado según Max Weber

Max Weber, denominado fundador de los estudios modernos de la sociología, famoso por su teoría de la acción social ("soziale Handeln"), escribió en 1904 un ensayo titulado "*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*" (Weber 2016 [1904]). Esta obra, seguida por el análisis de las religiones asiáticas, confucianismo y taoísmo (Weber 1988a [1920]), hinduismo y budismo (Weber 1988b [1921]), es considerada la obra iniciadora de los estudios sociológicos de la religión. La pregunta que se plantea Weber es: *¿Por qué el capitalismo surgió en Europa y no en otras partes del mundo?* La hipótesis principal que plantea es que las reformas protestantes del catolicismo en Europa favorecieron al comercio porque en la lógica protestante (y más que todo en la lógica de Calvin, quien es citado con frecuencia por Weber), los creyentes son obligados a demostrar en su vida terrestre que son elegidos individualmente para entrar al reino de Dios después de la muerte. Como no tienen una iglesia intermediaria que se ocupa de establecer para ellos una relación trascendente, ellos necesitan a base diaria progresar espiritual y económicamente para demostrar a Dios y a sus alrededores sociales que no echan a perder el tiempo limitado de su vida, sino que lo llenan con el servicio a Dios. El resultado es que cada calvinista, sin importar si es rico o pobre, no se permitirá en ningún nivel reposar sobre sus logros, sino continuará trabajando porque el mismo proceso de mejorar siempre estará en el centro de su vida. Según el calvinismo no es el dinero que forma un problema ético, sino el consumo improductivo:

"El ascetismo intramundano del protestantismo [...] funciona entonces con toda su fuerza contra el disfrute despreocupado de la posesión, restringe el consumo, especialmente el consumo de lujo. Por otro lado, tiene como efecto que la compra de bienes queda exonerada de las inhibiciones de la ética tradicionalista rompiendo no solamente las trabas de las aspiraciones a la ganancia legalizándola, sino [...] proclamando directamente que es lo que Dios quiere. La lucha contra la concupiscencia y el "agarrarse a cosas" no es una [...] lucha contra la riqueza y la adquisición, sino contra las tentaciones asociadas a ellas. [...]. No se exige mortificación de los poseedores, sino el uso de sus posesiones para cosas necesarias y prácticamente útiles" (Weber 2016 [1904]: pp. 163 – 164, trad. MM)¹.

Max Weber mismo dice que él no proclama una relación de causalidad entre protestantismo y capitalismo, por lo tanto no trata de responder a la pregunta cuál de los dos fue primero, pero sí está proclamando que son procesos correlativos que van mano en mano. A pesar de estas aclaraciones, muchos críticos reprochan la falta de un análisis empírico de Max Weber y dicen que en sus estudios no se toma suficientemente en cuenta que los primeros bancos europeos fueron inventados por comerciantes italianos católicos (ej. los Medici en el siglo XV y XVI) y que en los tiempos en que Weber escribió su teoría, las clases altas en Ámsterdam y en la Cuenca del Ruhr fueron de familias católicas y que estas dos regiones iniciaron el progreso industrial en Europa central (Samuelsson 1993, Delacroix 1992).

¹ Una traducción propia al español es utilizada para textos redactados en alemán, mientras que el original es reproducido en nota de pie: *Die innerweltliche protestantische Askese [...] wirkt also mit voller Wucht gegen den unbefangenen Genuß des Besitzes, sie schnürt die Konsumtion, speziell die Luxuskonsumtion ein. Dagegen entlastet sie im Effekt den Gütererwerb von den Hemmungen der traditionalistischen Ethik [sic!], sie sprengt die Fesseln des Erwerbsstrebens, indem sie es nicht nur legalisiert, sondern [...] direkt als gottgewollt ansieht. Der Kampf gegen Fleischeslust und das Hängen an äußeren Gütern ist [...] kein Kampf gegen Reichtum und Erwerb sondern gegen die damit verbundenen Versuchungen. [...]. Nicht Kasteiung will sie dem Besitzenden aufzwingen, sondern Gebrauch seines Besitzes für notwendige und praktisch nützliche Dinge.*

2.1.3. Vistas recientes: Barro, McCleary, Ekelund e Iannaccone

La idea de Adam Smith, que las creencias y actividades religiosas de los individuos se han de clasificar como unos actos racionales, fue reestablecida por economistas contemporáneos. Según ellos, los creyentes efectúan una reflexión racionalista de costes y beneficios para decidir si incorporarse en una comunidad religiosa o abstenerse de servicios religiosos y, en caso de incorporarse, deciden también bajo la reflexión racionalista hasta qué punto participan en las actividades. En las ciencias religiosas y económicas, esta perspectiva sobre la religión se clasifica como la “*Rational Choice Theory*” (Iannaccone 1998: p. 1490) y sus defensores se encuentran principalmente en los Estados Unidos, por lo tanto presentaremos en este trabajo las teorías de cuatro de sus autores más conocidos: la pareja Barro y McCleary (Barro / McCleary 2003, McCleary 2011, Barro / McCleary / McQuoid 2011), el equipo economista de R. Ekelund (Ekelund / Tollison / Anderson / Hébert / Davidson 1996) y el economista Laurence Iannaccone (Iannaccone 1990, 1994, 1998). Por el momento, separamos la introducción de la hipótesis de la religión como un capital humano de Iannaccone (1990) que presentaremos más detalladamente al avanzar el trabajo ya que es de relevancia específica para nuestro análisis empírico.

Para comenzar, Robert Barro, economista estadounidense junto con Rachel McCleary, socióloga de religiones también estadounidense, continúan sobre la tesis de Weber y analizan a partir del año 2003 los efectos de la religión sobre el crecimiento económico (vease Barro / McCleary 2003, McCleary 2011, Barro / McCleary / McQuoid 2011). Ellos perciben la importancia de la religión para el desarrollo en que “*culture is usually thought to influence economic outcomes by affecting personal traits such as honesty, thrift, willingness to work hard, and openness to strangers. Religion is one important dimension of culture*” (Barro / McCleary 2003: p. 1). En esta citación, vemos que los dos autores atribuyen una perspectiva individualista a la religión y no se interesan tanto por efectos de cohesión social a nivel comunitario como por efectos a nivel de cada persona por separado. Por consecuencia, se enfocan en cuestiones como: ¿en qué medida la creencia en paraíso e infierno afecta a la actividad económica de las personas?, ya que perciben estas creencias moralistas como “*religious outputs*”. Tomando en cuenta esta perspectiva, no nos sorprende su conclusión de que

dichas creencias en la vida post-mortem y la religión a nivel individual son positivas a nivel económico, mientras que la práctica comunitaria de la religión, tal como en las misas y otros rituales con presencia física clasificados de “*religious inputs*”, frena el crecimiento económico, ya que consume recursos humanos (Barro / McCleary 2003).

Laurence Iannaccone, economista de la Chapman University en California, demuestra en sus trabajos gracias al análisis de datos cuantitativos utilizando como indicadores la frecuencia de la atención a misas y el monto de donaciones financieros, que una desregulación estatal y una diversidad de las religiones favorece un compromiso más fuerte a una institución religiosa. Eso explica, según él, porque los países escandinavos que establecieron iglesias protestantes estatales (por ejemplo, la Danske Folkekirken, la “iglesia del pueblo danés”) demuestran unos niveles muy bajos de la atención a los servicios (menos del 5%) mientras que, de los países analizados, los Estados Unidos demuestran la tasa más alta en diversidad religiosa e igualmente un porcentaje de atención a los servicios semanales de más del 40%. Sin embargo, hay que mencionar que los datos de Iannaccone se limitan a las confesiones cristianas y que son originarios de los años 80 y por lo tanto actualmente anticuados (Iannaccone 1998: p. 1487). Además, sin entrar a la discusión sobre la ganancia reciente de influencia de otras religiones, como la islámica, en los mercados religiosos europeos, norteamericanos y mundiales, también vemos cambios en cuanto a la política religiosa de los dos países de Suecia y de Noruega que abandonaron su sistema de iglesias estatales en el año 2000 y 2017 respectivamente (Svenska Kyrkan 2017, Church of Norway 2019).

Un aporte central indiscutible de Iannaccone a la teoría de los “*Economics of Religion*” es la introducción de un entendimiento de las instituciones religiosas como “*clubs*” frente a una comprensión más tradicional como “empresas” (Iannaccone 1994). En relación al modelo de las instituciones religiosas como empresas, se asume que los líderes de una confesión “venden” unos productos y servicios religiosos a sus miembros quienes pagan para ello financiando las instituciones religiosas por tasas o, más habitualmente en el contexto americano, por colectas o pagando cada servicio por separado al recibirlo. Con respecto a este modelo de las instituciones religiosas como empresas, hay que mencionar

el trabajo del equipo alrededor del economista Robert B. Ekelund de la Auburn University, quien proclama que la iglesia católica medieval es de entender como una empresa centralizada en situación de monopolio, lo que explica un abuso de su poder enriqueciéndose mientras bajaba la calidad de los servicios, lo que finalmente causó los movimientos de la reforma iniciados por Martin Lutero en el siglo XVI (Ekelund / Tollison / Anderson / Hébert / Davidson 1996). En contra de este entendimiento, Iannaccone desarrollo el modelo de las iglesias como “clubs” y la religión como un bien semipúblico del cual el consumo no es rival, es decir, no hay limitaciones cuantitativas entre consumidores pero si es excluible, lo cual implica que uno le puede impedir el acceso a quien no atribuya a la financiación. El modelo club de la religión llega a explicar porque las experiencias religiosas son clasificadas de mejor calidad cuando los demás miembros de la comunidad se involucran al mismo nivel en los rituales: Por ejemplo, se experiencia mejor la música en una misa cuando toda la comunidad se dedica al canto que cuando uno es el único que se pone a cantar. Por consecuencia, el modelo de las iglesias como clubs explica bien porque las congregaciones que son más estrictas y exigen más involucramiento de sus miembros, como por ejemplo los Testigos de Jehova, tienen un desarrollo más favorable de su número de adeptos que las iglesias tradicionales, porque saben tratar mejor el problema de los “free riders”, los consumidores mezuquinos. Visto que las iglesias tradicionales no obligan a la comunidad a una participación muy seguida, estos son frecuentemente visitadas por “free riders” que se aprovechan del consumo del servicio religioso, pero no contribuyen a este servicio, ni financieramente ni poniéndole energía laboral. Las congregaciones más estrictas, sin embargo, obligan a la totalidad de su comunidad a participar en los rituales de manera continua lo que, gracias a la participación seria, aumenta la calidad de estos rituales, como por ejemplo en misas vivientes los domingos y ciclos proactivos del estudio de los textos bíblicos (Iannaccone 1990, Iannaccone 1998: pp. 1482 – 1484). En el próximo capítulo, antes de presentar al enfoque de la religión como capital humano, introduciremos la discusión sobre la idea del desarrollo, porque es importante saber que entendemos bajo “desarrollo”, ya que implica qué medidas transformativas en favor de la paz buscaremos a facilitar.

2.2. ¿Que entendemos bajo el concepto de desarrollo?

El mismo concepto de desarrollo es problemático porque, aún hoy en día, es entendido mayoritariamente desde un punto de vista neoliberal, el cual asume que el mejor indicador para medir el desarrollo de un país es su Producto Interior Bruto (PIB). Aunque este parámetro de la dimensión económica nos ayuda a entender una serie de procesos del comercio internacional, no llega a dar una respuesta satisfactoria al creciente nivel de desigualdad social a nivel mundial. El economista serbo-estadounidense Branko Milanovic, en cambio, afirma que el crecimiento económico mundial, aunque nos lleva a una inclusión geográfica de países que anteriormente no podían aprovecharse del comercio internacional como por ejemplo los países BRICS (Brasil, Rusia, India, China y África del Sur), lleva a la exclusión de cada vez más personas dentro de las mismas zonas económicas. Por lo tanto, hoy en día vemos que existe menos desigualdad económica entre Europa y Asia, pero más desigualdad interna en las poblaciones europeas y asiáticas (Milanovic 2005). Percibimos por ejemplo, que mientras que Sudáfrica, gracias a una fuerte economía, es considerado como país emergente, los ingresos de la población se van separando, tanto que el coeficiente de Gini de este país va empeorando (59,3 en 1993 a 63,0 en 2015) alcanzando hoy, según el Banco Mundial, el último rango en el índice siendo la sociedad más desigual a nivel mundial (World Bank 2019). El problema de esta evolución desde una perspectiva económica es que se van perdiendo potenciales humanos que, a pesar de sus capacidades, no pueden desarrollarse e invertirse en la economía cuando nacen en familias con ingresos bajos.

El problema de la ausencia de una evolución económica linear es explicado en las teorías de los enfoques marxistas, neomarxistas y estructuralistas. Una teoría originaria de Latinoamérica es el estructuralismo de la dependencia que proclama que existe una interdependencia en el desarrollo de los países del “Norte” o “Centro” y el subdesarrollo de los países del “Sur” o “Periferia”. Focalizándose en el análisis de las relaciones del intercambio, este enfoque afirma que la causa del subdesarrollo de los países del Sur no es interna, sino se encuentra en su dependencia del Norte y en las relaciones del comercio que desfavorecen su desarrollo económico (Kay 1998). Una alternativa al concepto económico del desarrollo se encuentra en los enfoques del "*sumak kawsay*" o

"*suma qamaña*" que proclaman, basándose en cosmovisiones indígenas andinas, que el objetivo no es un desarrollo económico ilimitado, sino simplemente el alcanzar un nivel de vida en el cual se pueda vivir bien y en armonía con la naturaleza. Lo mismo proclaman los postdesarrollistas quienes postulan que la economía mundial, en vez de desarrollarse, más bien debería ir por un decrecimiento para alcanzar un nivel de sostenibilidad duradera (Latouche 2010). El desarrollo de las capacidades humanas es un modelo que combina los diferentes enfoques aquí presentados y, centrándose en el ser humano, proclama un modelo de desarrollo alternativo sin oponerse contra el desarrollo económico.

2.2.1. El desarrollo de Capacidades Humanas según Amartya Sen

Como se ha mencionado en la introducción, el presente trabajo se entiende en referencia al concepto de desarrollo de Amartya Sen quien centra su atención no en un crecimiento económico sino en el desarrollo humano.

Amartya Sen, economista indio contemporáneo, recibió el Premio Nobel en Ciencias Económicas en el año 1998 y una multitud de otros premios (entre ellos el Bharat Ratna en 1999, la medalla Eisenhower en 2000 y premio Johan Skytte ciencias políticas). La prensa se refiere con frecuencia a él como la "Madre Teresa de la Economía" gracias a su trabajo de fortalecer conceptos de ética en las ciencias económicas (Haener 2018). Sen comenzó su carrera académica interesándose por la pregunta por qué los bengalíes, la población en su región de origen, sufrieron una crisis humanitaria por una hambruna en 1943. En la época, la explicación mayoritaria de las hambrunas era que se causan por cortes en la producción agrícola, pero Sen demostró con datos empíricos cuantitativos que la cantidad de alimentos producidos en la región no bajó entre 1941 y 1943 y que, a pesar de una producción continua, en el último año se vivió una hambruna causando más de tres millones de muertes. Sen analizó también las hambrunas de Irlanda y Egipto y concluye que no es la falta de alimentos, sino fallos en la distribución las que causan las hambrunas y que, por lo tanto, es importante analizar quien tiene qué titularidades para acceder o no a los alimentos. En India, el factor más importante que dejó destitulado a gran parte

de la población fue una inflación que bajó los salarios reales de la población trabajadora hasta el punto que está ya no tuvo medidas para acceder a los alimentos que luego se transportaron de las áreas en necesidad a las ciudades con más poder adquisitivo (Koehler 2006, Sen 1982).

Sin embargo, el aporte más importante de Sen, desde la perspectiva del presente trabajo, es la elaboración del enfoque del desarrollo de las capacidades humanas que realizó conjuntamente con un equipo de las Naciones Unidas. Identificándose dentro de la perspectiva del estudio económico de las estructuras políticas, Sen aporta a la Social Choice Theory con su relativización del criterio de Pareto y proclama que *“Human development is a process of enlarging people’s choices”* (UNDP 1990, p. 10). Para poder medir avances en el desarrollo de las capacidades humanas, Sen y su equipo en el PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo), entre ellos los económicos Mahbub ul Haq y Meghnad Desai, diseñaron el Índice del desarrollo humano que busca reemplazar la manera de medir el bienestar de un país simplemente por su producto interior bruto u otros indicadores focalizados únicamente al crecimiento económico. El Índice del desarrollo humano cuenta con tres dimensiones para medir el desarrollo de un país: La longevidad (medida en años de esperanza de vida), la educación (medida en años escolares) y el poder económico (medido en PIB per cápita) (PNUD 1990, Arteaga 2008). A pesar de ciertas modificaciones en el marco de los indicadores durante los años 2009 y 2010 y a pesar de que críticos dicen que no cuenta con las herramientas para poder medir la desigualdad social y que se debería incluir más bien el Índice de Gini, el Índice del Desarrollo Humano sigue hasta la actualidad la manera más utilizada por Naciones Unidas para medir el desarrollo a nivel mundial (Stewart 2013).

Amartya Sen no se identifica con una ideología política ni de derechas ni de izquierdas y, a pesar de que critica la desigualdad social, no está en contra del mercado como estructura económica, pero proclama las intervenciones del poder público necesarias para facilitar el desarrollo libre de las capacidades de los humanos sin querer planificar y guiarlos:

“The utopian image of a benevolent state looking for the interests of everyone with equity and justice carries little conviction today, no matter what popularity it might have enjoyed in the past. The need for the individual adult

to look after herself, rather than on a “nanny state”, is well understood [...]. On the other hand, it is important to recognize that what an individual can do with her own agency is conditional on many circumstances, over which she may or may not have much control. For example, a child who is not sent to school, not taught any skills, and not given much means to support herself, might conceivably still do well for herself, given unusual initiative, ability and luck, but the cards are certainly stacked against her. On the other hand, institutional support from the family, from the public education system, and from social cooperation in general can transform radically what she can or cannot do on the basis of her own agency” (Anand / Sen 1994: p. 35).

Respondiendo a críticos que le ven demasiado protector del sistema capitalista, Sen afirma identificarse con un individualismo ético y utiliza el concepto de una conciencia moral social, para poder alejarse de una visión neoliberal del mundo. Sen, además, afirma que no solamente los factores materiales sino también los inmateriales son importantes para que una persona pueda desarrollarse ya que, por ejemplo, necesita respeto y una valoración positiva (por ella misma, pero también por la sociedad) de su propia identidad. A pesar de que Sen percibe a la religión también como un factor fuerte de la cultura, está en contra de lo que él identifica como “la ilusión del destino”. Percibe un riesgo que una persona se limite en su construcción identitaria a pocos factores culturales, como por ejemplo a la religión, porque esa, según él, es principalmente un factor de división, mientras que otros factores, como la identidad nacional y lingüística, según él, son más bien factores de unión social. Así que en 2006 Sen criticó una política británica que facilitó la instalación de escuelas religiosas no cristianas en la isla, mientras que defendió que existan escuelas cristianas, proclamando que aquellas se abstienen de influenciar a sus alumnos a nivel religioso limitando sus capacidades de desarrollo personal (Sen 2006 según Müller 2006). Desarrollando nuestras capacidades llegamos a construir nuestro capital humano, que será a la base para nuestros continuos procesos de desarrollo. Un factor importante del capital humano seguramente es la educación, ya que el hecho de saber leer y escribir nos abre nuevos mundos. La pregunta de si también nuestra religión puede ser considerada como parte de nuestro capital humano es lo que trataremos en el próximo capítulo.

2.2.2. La Religión como Capital Humano

El concepto de la religión como capital humano fue introducido al estudio económico de la religión por Laurence Iannaccone a quien ya presentamos en la primera parte de este trabajo. Iannaccone se basa en el modelo de la "*Religious Household Production*" de Corry Azzi y Ronald Ehrenberg. Sin embargo, este modelo cuenta con un problema metodológico al utilizar como premisa la utilidad central de la participación religiosa en el consumo post-mortem, una premisa que obviamente no puede ser verificada por datos empíricos. A pesar de este argumento trascendente, el modelo de la "*Religious Household Production*" llega a explicar bien porque la participación en las actividades religiosas aumenta con la edad: Según Azzi y Ehrenberg este hecho está dado porque las personas ancianas sabiendo que les queda poco tiempo intramundano empiezan, gracias a una reflexión racionalista, a invertir más tiempo y recursos a una vida después de la muerte (Azzi / Ehrenberg 1975).

Aunque valora el trabajo de Azzi y Ehrenberg, Iannaccone no se limita a predecir efectos después de la muerte, sino se interesa también por los inputs que afectan que los participantes de rituales religiosos los clasifican como eventos de buena calidad. Basándose en datos cuantitativos colectados por instituciones religiosas en los Estados Unidos, Iannaccone proclama que los outputs religiosos vividos directamente dependen no solamente de las inversiones de capital y finanzas, sino también de conocimientos teológicos como prácticos al ejercer los rituales. Estos conocimientos clasificados de "*religious human capital*" explican, según Iannaccone, porque las conversiones se realizan con frecuencia entre grupos religiosos similares, ya que de esta forma es posible aprovechar parte del capital humano adquirido previamente transfiriéndolo a la nueva comunidad, mientras que al convertirse a una religión completamente distinta todos los conocimientos adquiridos en la primera se volverían inútiles. Al igual que en cambios de un empleado de una empresa a otra, las conversiones se efectúan raramente con una edad avanzada, ya que después de muchas inversiones estos temen perder parte de su capital humano con un abandono de su empresa, respectivamente de su comunidad religiosa (Iannaccone 1994).

El hecho de que el desarrollo del capital humano religioso tiene efectos macroeconómicos a largo plazo es demostrado por Felipe Valencia Caicedo

cuando concluye que poblaciones latinoamericanas cercanas a misiones jesuitas en el siglo XVII tienen, hoy en día, tasas significativamente más altas en educación y un mejor rendimiento económico (Valencia Caicedo 2018). El Banco Mundial también detectó el potencial del capital religioso y lo estudio en diferentes Working Papers que influenciaron al Fondo de Población de Naciones Unidas, que también empezó a interesarse para el tema y juntó visiones sobre el rol de las religiones en la implementación de los Objetivos del Desarrollo Sostenible en el informe “*Religion and Development Post-2015*” (UNFPA 2014) y el informe “*Realizing the Faith Dividend*” (UNFPA / Digni 2016). Al mismo tiempo, las organizaciones estatales de la cooperación al desarrollo de los países bajos y escandinavos involucraron la religión como un factor en sus proyectos, y en Alemania se fundó el Programa Sectorial “*Religión, Valores y Desarrollo Sostenible*” (GIZ GmbH 2016) que inició, entre otros proyectos, la plataforma de múltiples actores PaRD “*International Partnership on Religion and Sustainable Development*” (PaRD 2019). Experiencias prácticas demuestran, por ejemplo en el caso de la lucha contra la epidemia del Ébola, que la cooperación con actores religiosos puede aumentar el impacto de los proyectos de cooperación al desarrollo. En el caso de la epidemia Ébola en el África occidental, un problema grande era que, al ejercer los ritos de entierro, la familia entraba sin protección en contacto con los muertos infectados y que la enfermedad podía ser transmitida a ellos. Recién cuando los médicos entraron en contacto con líderes religiosos, quienes buscaron argumentos teológicos para modificar los rituales de entierro a una manera segura, se podía frenar la transmisión de la epidemia (World Vision International 2019).

Al ver como se distribuyen las religiones en el mundo, vemos que, mientras en Europa occidental las actividades religiosas tradicionales pierden influencia y la gente abandona las instituciones religiosas, en el “Sur” global la religión está en un continuo crecimiento. Se estima en estudios demográficos religiosos que en el 2025 el Sur global sumará 1700 millones de personas identificándose como religiosas, mientras que Europa únicamente contara con unos 514 personas religiosas (Pew Research Center 2010). Entre otros, en las instituciones religiosas se percibe el cambio del poder del Norte al Sur: el biógrafo de Juan Pablo II ya asume que este papa traslada el centro de la iglesia al Sur global

(Accattoli 1998). El líder actual de la iglesia católica, el Papa Francisco, es de origen argentino y, junto a él, también la mayoría de los cardinales del vaticano son de países no europeos. El caso de los “*reverse missionaries*” está bien estudiado para las iglesias evangélicas y describe pastores africanos, asiáticos y latinoamericanos, que se dedican a misionar en países europeos, para guiarlos a la religión que se percibe perdida bajo la secularización del continente. Este movimiento es descrito por la sociología como “*the third wave of evangelisation*” que persigue a la primera ola que origino en Europa y la segunda desde Estados Unidos (Kim 2015, Olofinjana 2010). Si este movimiento y la religión como capital humano del Sur puede traer un poscolonización a la cooperación al desarrollo lo veremos a continuación.

2.3. ¿Como introducir el Poscolonialismo a la Cooperación Internacional?

Para poder abordar la pregunta si es posible introducir una actitud poscolonial al sistema de la cooperación internacional, necesitamos primero presentar de qué trata el término poscolonialismo. Las teorías poscoloniales son una disciplina diversa de estudios recientes y su término mismo ya es discutible por varias razones, incluso porque al concentrarse en los continuos efectos del colonialismo, falla en ponerle más énfasis en la continuidad de culturas precoloniales. En efecto, las teorías poscoloniales hoy en día tienen un significado más amplio que solamente describir los procesos de independización de las antiguas colonias americanas, africanas y asiáticas de los países europeos, sino que analizan relaciones de poder que se implementaron por medio de la fuerza física, militar, epistemológica e ideológica que se legitiman por discursos de raza y cultura (Castro Varela / Dhawan 2015).

Para muchos, el fundador del enfoque poscolonial es el profesor palestino-estadounidense en ciencias literarias Edward Said, quien en su famosa obra “*Orientalism*” elabora la tesis que el “Oriente” como lo vivimos hoy en día, es una construcción del “Occidente” que buscó construir su identidad a través de conceptos opuestos que propagaron describir la naturaleza de los “orientales”. En la literatura, el arte y las ciencias, que según Said todas son eurocéntricas, se construyó la identidad de un “Occidente” superior frente a un “Oriente” irracionalista, brutal, sexualizado, etcétera. Sin embargo, estas construcciones

esencialistas y eurocéntricas no clasificaron por nada la situación de las sociedades diversas del Medio Oriente y de Asia que trataban de describir (Said 1994 [1978]).

Actualmente, con referencias frecuentes a Said, los teóricos poscoloniales argumentan que mientras que en la época colonial se clasificó la ocupación y supresión global como un acto de civilización, hoy en día, bajo las teorías de modernización, la dualidad entre “civilizados” y “barbaros” persigue y que simplemente fue reemplazada por los conceptos de “países desarrollados” y “subdesarrollados”. Hoy como antes, se les exige a los países del Sur que copien el modelo de los países del Norte siguiendo las estrategias de desarrollo, elaboradas por aquellos (Cooper 2012, p. 197), a pesar de que nunca podrán alcanzar el mismo “nivel”:

“La construcción del Occidente como un poder normativo nos ha dejado con unos sistemas violentos y explotadores que dicen actuar en el nombre de la modernidad, del progreso, de la emancipación, de la razón, de la ley, de la justicia y de la paz. Los sujetos, las comunidades y los Estados poscoloniales, que quieren ser considerados como civilizados y modernos, necesitan adaptarse a estas normas porque, en caso contrario, arriesgan ser “civilizados” y “modernizados” en contra de su voluntad. Presentados como superiores, las normas europeas parecen valer la pena ser reproducidas con afán por los (ex-)colonizados, a pesar de que ellos siempre, según lo que se postula, solo pueden crear unas copias “malas”, “débiles” o “fracasadas” del original” (Castro Varela / Dhawan 2015: pp. 37 – 38, trad. MM)¹.

Críticos de los procesos de globalización y escépticos de la universalidad de beneficios sociales de una economía creciente, los poscolonialistas también ponen en cuestión el valor de los derechos humanos. TWAIL (Third World Approaches to International Law) argumentan que la universalización del

¹ Die Konstruktion des Westens als normative Macht hat eine Spur gewaltsamer und ausbeuterischer Systeme im Namen von Moderne, Fortschritt, Emanzipation, Vernunft, Recht, Gerechtigkeit und Frieden hinterlassen. Postkoloniale Subjekte, Gemeinschaften und Staaten, die als zivilisiert und modern gelten wollen, müssen sich diesen Normen anpassen, riskieren sie sonst doch, gegen ihren Willen ›zivilisiert‹ und ›modernisiert‹ zu werden. Als überlegen dargestellt, scheinen europäische Normen es wert zu sein, von den (ehemalig) Kolonisierten nachgeehifert zu werden, auch wenn sie immer nur, so wird behauptet, ›schlechter‹, ›schwacher‹ oder ›versagender‹ Kopien des Originals hervorbringen können.

derecho internacional público, incluyendo los derechos humanos, es un simple instrumento para la subordinación de las comunidades no-europeas porque clasifican sus legislaciones como insuficientes y discriminatorias y se les impone que adapten sus leyes a la medida que convenga a las sociedades “desarrolladas”. Por ejemplo, a base de los derechos humanos se impone a nivel mundial el derecho a la propiedad privada, un derecho que favorece principalmente a los capitalistas (Castro Varela / Dhawan 2015, pp. 35 – 36).

La crítica del poscolonialismo al sistema de las cooperaciones internacionales es que, basándose en teorías de la modernización, la comunidad internacional continúa viendo al “Sur” global en el rol de quien necesita “ganar terreno” para llegar a un estado social mejor, al cual los países del “Norte” ya llegaron (Cooper 2012: p 197). Esto implica que, en gran parte, los programas de desarrollo sugieren a los países en vías de desarrollo tomar medidas diseñadas por los llamados países desarrollados para que los llamados “subdesarrollados” lleguen a un nivel de vida similar al de las partes “más afortunadas” del mundo. Sin embargo, en este enfoque se olvida que “desarrollo” no es un proceso, ni un concepto homogéneo a nivel internacional y que, considerando la importancia de la cultura local para el desarrollo humano y la existencia de diferentes sistemas de conocimientos, tampoco lo debería ser. El daño que la cooperación internacional puede causar en los casos en que los países “subdesarrollados” simplemente deben limitarse a implementar conceptos del “Norte”, se demuestra en la idea de despoblar regiones africanas para salvar la naturaleza africana. Robert Nelson demuestra que esto causó problemas con las comunidades africanas que, tradicionalmente, están basadas en ideas de convivencia entre animales y humanos, y que esto surge de la idea de “tierra virgen” que no existía nunca como imaginada por los colonizadores ni en las Américas, ni en el África. Salvar ahora la naturaleza africana de los africanos demuestra que la lógica colonialista aún sigue en vigor en muchos proyectos de desarrollo (véase *Environmental Colonialism*, Nelson 2010). Lamentablemente este problema sigue siendo sumamente actual: lo vemos en el escándalo del 2019 cuando la mayor ONG internacional protectora de la naturaleza, el WWF (World Wide Fond for Nature), es criticada por emplear a fuerzas paramilitares que maltratan y torturan la población originaria para proteger las reservas naturales (Warren /

Baker 2019). Mientras que, por consecuencia, unos están totalmente en contra de la cooperación internacional al desarrollo, otros ven en un cambio de actitud hacia el Knowledge Sharing, que presentamos en el próximo capítulo, la posibilidad de introducir una visión no discriminadora y poscolonial a la cooperación al desarrollo.

2.3.1. De Knowledge Transfer a Knowledge Sharing

Conjuntamente, la academia y la práctica de la cooperación al desarrollo elaboró el nuevo enfoque del Knowledge Sharing, véase por ejemplo la edición de la politóloga Citlali Ayala Martínez y del geógrafo Ulrich Müller, titulada *“Towards Horizontal Cooperation and Multi-Partner Collaboration. Knowledge Sharing and Development Cooperation in Latin America and the Caribbean”* (Ayala Martínez / Müller 2017), en la cual los dos autores coleccionan casos de experiencias compartidas, por ejemplo, en las redes de intercambio sobre como gobernar las industrias extractivas (Morales Hidalgo / Peláez Jara 2017) y la elaboración de la nueva constitución boliviana, gracias al dialogo de diferentes sistemas de conocimientos entre indígenas, políticos y académicos (Rodríguez Vázquez 2017).

El punto de partida es la descrita actitud tradicional en el ámbito de la cooperación al desarrollo, en la cual persigue la visión que una transferencia unidireccional de finanzas y conocimientos a los países del Sur es suficiente para que ellos puedan desarrollarse (Müller 2017: p. 44). Por lo tanto, lo primero que necesitan todas las organizaciones involucradas a los proyectos de cooperación al desarrollo es un cambio central de su actitud a través de la cual empiezan a interesarse por sus contrapartes y empiezan a difundir sus conocimientos porque *“sharing means to give something without interest, handing over without fearing a loss of property rights and without attempting to control what the other will do with what is shared”* (Ayala Martínez / Müller 2017a: pp. 13 – 14).

Hoy sabemos que un desarrollo poscolonial solamente puede surgir de un movimiento interno y no puede ser forzado en una sociedad o un país desde el exterior. Sin embargo, lo que proclaman las organizaciones al desarrollo es que este puede ser facilitado gracias a proyectos con un *“approach of empowerment”*.

En el caso que la cooperación al desarrollo ya no diferenciara entre donadores y recipientes, sino que crea espacios comunes de diálogos con el fin de facilitar innovaciones y co-creaciones, también llega una perspectiva poscolonial a la cooperación al desarrollo. Sin embargo, para que eso sea posible es necesario que, por una parte, todos los actores se apropien del proceso y se vean en un rol de educador como también en un rol de aprendiz, y esta actitud no solamente causa dificultades a las organizaciones del “Norte”, sino también a los actores del “Sur” (Ayala Martínez / Müller 2017a). Así también veremos al analizar el caso de las cooperaciones con actores religiosos desde los resultados empíricos, que las organizaciones seculares tienen muchas dificultades en asumir que ellos deben aprender algo de actores religiosos, a pesar que todas las partes deben esforzarse para poder facilitar desarrollos poscoloniales, ya que sabemos que no existe un único sistema de conocimientos y que uno no es mejor que otro, sino que el profesionalismo también necesita combinarse con otras visiones diferentes del mundo para poder construir algo nuevo conjuntamente.

A qué nivel, el Knowledge Sharing es sumamente importante hoy en día, lo vemos en la Agenda 2030 con sus 17 objetivos del desarrollo sostenible, que proclama con el último objetivo que la manera de alcanzar la totalidad de los objetivos es mediante alianzas mundiales, asumiendo que *“the Agenda 2030 is a Knowledge Sharing Agenda”* (Ayala Martínez / Müller 2017b, p. 167). Eso también significa que estamos obligados a empezar a pensar *“beyond established divisions”* (Ayala Martínez / Müller 2017b, p. 167), lo que también incluye a los conceptos de “religioso” y “secular” como veremos en el próximo capítulo.

2.3.2. Habermas y la problemática del dualismo religioso – secular

Jürgen Habermas es sociólogo y filósofo alemán y miembro de la segunda generación de la escuela de Frankfurt que ve el deber de las ciencias sociales no solamente en la simple descripción, sino en una crítica influyente a nivel político hacia la actualidad social desde una perspectiva ideológica teórica. Su aporte para el presente trabajo es lo que Habermas identifica como el fundamentalismo de la ilustración que percibe en lucha contra un relativismo

cultural y que, según él, debería más bien buscar un encuentro entre los dos enfoques.

Sin embargo, la teoría principal elaborada por Habermas es la de la acción comunicativa, en la cual desarrolla la teoría de la acción social de Max Weber tomando en cuenta la potencia de la comunicación para la construcción de una sociedad (Habermas 2011 [1981]). Habermas es un crítico de las teorías poscoloniales en las cuales percibe un relativismo cultural que tiene como resultado que cualquier opinión sea tolerada bajo el argumento que es parte de una cultura minoritaria. Habermas ve en eso una debilidad de la actualidad postmoderna y proclama que cualquier diversidad cultural siempre tiene que adaptarse a unas normas universalistas. Sin embargo, Habermas también está en contra de un fundamentalismo de la ilustración, que percibe por ejemplo en la política extremadamente laicista de Francia, y proclama que una visión secularista del mundo tampoco debe tener el derecho de imponerse a otra parte de la sociedad y forzar la religión exclusivamente a la esfera privada. Las instituciones religiosas, hoy en día más que nunca, tienen poder de influenciar las opiniones políticas de la sociedad (Habermas identifica como ejemplos las temáticas del aborto y de la eutanasia) porque el mundo es demasiado complejo para que cada persona pueda hacerse su propia opinión de manera independiente. Además, es paradójico reclamar la libertad de las personas y al mismo tiempo querer forzarlas a una visión del mundo secularista, mientras que nunca se puede comprobar quien tiene la verdad (Habermas 2008). Por eso, según Habermas, es importante que las voces religiosas también queden escuchadas en el discurso del Estado secular:

“Por un lado, las personas que no están dispuestas ni son capaces de dividir sus convicciones morales y su vocabulario en partes profanas y sacras, también deben poder participar en la formación de opiniones políticas con un lenguaje religioso. Por otro lado, el Estado democrático no debe reducir prematuramente la complejidad polifónica de la diversidad de voz pública, ya que no puede saber si de esta manera corta a la sociedad de los escasos recursos creativos de sentido e identidad. Especialmente con respecto a las áreas vulnerables de convivencia social, las tradiciones religiosas tienen el

poder de articular convincentemente las intuiciones morales” (Habermas 2008: p. 11, trad. MM)¹.

Como solución a la situación de empate en la que se encuentra el mundo actual entre los enfoques del relativismo cultural y del fundamentalismo de la ilustración, Habermas aconseja un proceso de aprendizaje complementario y mutuo en el que la parte religiosa y la parte secular toman en serio a las contribuciones de los dos lados en temáticas controversiales en el espacio público (Habermas según Tomalin 2015: p. 7).

Antes de presentar los resultados empíricos a partir de los cuales entraremos en la discusión de si la cooperación al desarrollo en general, y la GIZ GmbH en particular, tienen en Colombia una oportunidad de ser parte de este aprendizaje complementario, presentaremos en el siguiente capítulo la metodología, que se utilizó para generar aquellos resultados.

2.4. Metodología

Como último punto en el marco teórico de este trabajo aún falta la presentación de los métodos del estudio social empírico que se utilizaron al guiar y analizar las entrevistas.

Las entrevistas son uno de los métodos del estudio social empírico, entre otros también están la observación participativa y los experimentos. Las entrevistas empíricas se diferencian de cuestionarios en que trabajan con un enfoque cuantitativo y que buscan medir tasas y correlaciones de unas hipótesis basándose en herramientas estadísticas, y de las entrevistas de enfoque cualitativo en que buscan entender procesos y tendencias al interrogar a pocas personas y que pueden de esta manera establecer nuevas hipótesis y teorías. Obviamente, no son adecuados para dar respuestas generalistas para la

¹ Zum einen müssen sich Personen, die weder willens noch fähig sind, ihre moralischen Überzeugungen und ihren Wortschatz in profane und sakrale Anteile aufzuspalten, auch in religiöser Sprache an der politischen Meinungsbildung beteiligen dürfen. Zum anderen sollte der demokratische Staat die polyphone Komplexität der öffentlichen Stimmenvielfalt nicht vorschnell reduzieren, weil er nicht wissen kann, ob er die Gesellschaft sonst nicht von knappen Ressourcen der Sinn- und Identitätsstiftung abschneidet. Besonders im Hinblick auf verwundbare Bereiche des sozialen Zusammenlebens verfügen religiöse Traditionen über die Kraft, moralische Intuitionen überzeugend zu artikulieren

totalidad de la población porque no trabajan con una randomización estadística de las personas a entrevistar (Oporto Ordóñez 2015: 170 – 171). En el enfoque cualitativo, la entrevista más abierta es la entrevista narrativa en la cual los impulsos por el investigador se limitan al mínimo posible, mientras que la entrevista semiestructurada, con la cual se trabaja en el presente trabajo, permite que el investigador proponga activamente una línea guía en todas sus entrevistas. Esta entrevista facilita la comparación de resultados, aunque es importante no perder una “non-directivité” anticipando las respuestas con las preguntas (Couratier / Miquel 2007: pp. 173 – 174). Así que al elaborar las posibles preguntas sobre las experiencias personales de los entrevistados, sobre el rol de la religión en Colombia y sobre las cooperaciones con otros actores religiosos o seculares, se decidió mantener una flexibilidad que permite que los entrevistados puedan colocar todo lo que les parece importante en relación a la temática en las entrevistas. También se terminaron todas las entrevistas con una pregunta abierta sobre si los entrevistados perciben otros puntos aún no introducidos a lo largo de las entrevistas. La combinación de elementos narrativos, semiestructurados y estructurados en una entrevista se entiende como una triangulación y permite que el investigador puede reproducir una impresión general fiable de la situación personal de las personas entrevistadas (Diekmann 2002: p. 451).

En el mes de abril del 2019 se realizaron seis entrevistas con una duración de aproximadamente una hora cada una con personas que trabajan o trabajaron en el contexto de la cooperación al desarrollo colombiano. Cinco de las entrevistas se realizaron con personas que actualmente se encuentran en Colombia, y las reuniones se establecieron mediante medios digitales de comunicación (Skype, Whatsapp, Facebook) y una entrevista se realizó con una persona en Suiza de manera que se la pudo visitar personalmente para ejecutar la entrevista. Dos de los entrevistados se reclutaron por canales de la GIZ, mientras que cuatro entrevistados por canales personales y por preguntar a los mismos entrevistados si podían referir a otras personas que hablaran desde perspectivas aún faltantes. En total, se entrevistó a tres personas trabajadoras para organizaciones religiosas, a dos personas trabajadoras para proyectos de cooperación de actores seculares y a una persona representante de una comunidad local. El

primer entrevistado fue un psicólogo afrocolombiano originario del Chocó quien trabaja en una organización secular holandés en temas de acompañamiento psicosocial; la segunda persona era representante de una comunidad local y no empleada por una organización de la cooperación al desarrollo; la tercera un asesor técnico y encargado de un componente de la GIZ de origen colombiano; la cuarta un teólogo chileno, que también trabajó en proyectos de paz en Chocó y Bogotá; la quinta una teóloga e historiadora alemana trabajando de cooperante con jóvenes y adolescentes en la región pacífica de Colombia, principalmente en el equipo de una diócesis pero financiada por una organización religiosa europea; y la última persona fue un teólogo misionero y fraile alemán que trabajó durante treinta años en las regiones conflictivas de Colombia en el acompañamiento de comunidades indígenas. Las seis entrevistas fueron transcritas y están adjuntadas en el anexo de este trabajo. Por cuestiones de protección de datos personales se acordó anonimizar todas las entrevistas y tachar nombres y lugares específicos de las transcripciones.

El análisis de los datos empíricos se basa en el método de la Grounded Theory según los sociólogos americanos Glaser y Strauss, que sistematizan métodos inductivos que ponen en el centro del análisis los datos empíricos y pueden desarrollar así nuevas teorías, frente a los métodos deductivos que ponen las teorías en el centro y buscan a verificar o falsificar teorías confrontándolos con datos empíricos (Glaser / Strauss 1967). Para el proceso de la codificación se utilizó QCAmap, un sitio open source desarrollado por la universidad austriaca de Alpen-Adria, de herramienta (Mayring / Fenzl 2019), y después de una triple abstracción en el proceso de la codificación de los datos se combinó diferentes conceptos bajo tres ejes analíticos, que se presentaran en el próximo capítulo.

3. Resultados empíricos

Este capítulo presentará los datos empíricos de las seis entrevistadas a lo largo de tres ejes analíticos, que son los roles de la religión en Colombia, las formas de cooperaciones de actores religiosos y la temática del poscolonialismo, del desarrollo y de su potencialidad.

3.1. ¿Qué roles tiene la religión en Colombia?

Aunque las preguntas no se centraron en las causas, los entrevistados por sí mismos introdujeron a las entrevistas su percepción de que el conflicto colombiano persiste principalmente por la gran desigualdad económica del país. Algunos tienen la impresión que, sin poner en cuestión el actual sistema económico neoliberal, la paz colombiana no puede ser sostenible y duradera (primera entrevista IX, segunda entrevista XVI, tercera entrevista XXXII) y que en este punto les falta efectividad a los procesos reformativos de la propiedad de tierras (quinta entrevista LVI).

Las preguntas de las entrevistas se enfocaron como los entrevistados perciben la religión, desde su perspectiva interna o externa a una institución religiosa, en sus aspectos individuales, pero también comunitarios e institucionales en los procesos de paz en Colombia. Todos los entrevistados veían una fuerte presencia de la religión en Colombia y cuando fueron preguntados sobre su perspectiva de la teoría de la secularización, manifestaron que, aunque a veces su recorrido personal les alejaba de una religión, en general dudan fuertemente que en la sociedad colombiana la religión haya disminuido su importancia: “*no es que el ateísmo va a entrar de moda*” (tercera entrevista XXXII: 1)¹. En base a los resultados de las entrevistas podemos construir, mediante abstracciones desde la codificación según Grounded Theory, un modelo que nos facilita entender la diversidad del tema religioso en su rol para la paz en Colombia resultando en el siguiente cuadro de cuatro categorías:

¹ Para facilitar el encuentro de las citas en el anexo, se utilizó cifras romanas para describir las páginas y números árabes para referirse a las líneas. Dos de las entrevistas se guiaron en alemán y las citas de ellas se tradujeron al español, moviendo el original a una nota de pie.

El rol de la religión en el proceso de paz colombiano

Rol: Nivel:	Progresista	Conservador
individual	Un motor para transformarme a mí y al mundo <i>¡Me involucro en un proceso para desarrollar la creación de Dios!</i>	Una tranquilidad y abstinencia a la violencia <i>¡Todo es voluntad de Dios!</i>
institucional	Centrado en promover y controlar el respeto a los derechos humanos	Centrado en llegar a todos los pueblos para promover los rituales de los sacramentos

Esta categorización se ha de entender dinámicamente y, además, reconociendo una multitud de variaciones entre los cuatro puntos de tipo “*Idealtyp*”, ya que obviamente se reconoce que la realidad no es binaria, sino más bien muy variada. No se busca culpabilizar con una contraposición un lado de la religión y a glorificar el otro, sino más bien, ambos son utilizados para ilustrar unas tendencias de manera simplificada que se basan en categorías emics, es decir, categorías que hace la población entrevistada ella misma, refiriéndose a una ambivalencia o un “*sabor agridulce*” (tercera entrevista XXXVI). Así que presentaremos cada “lado” de la religión en un siguiente subcapítulo, empezando por el rol progresista a nivel individual.

3.1.1. El rol progresista a nivel individual

Empezando con el análisis de la función progresista a nivel individual de la religión vemos que los entrevistados dentro del proceso de paz asumen un papel religioso a nivel individual importante, no solamente en sus contactos con personas afectadas, por ejemplo por desplazamientos del conflicto armado, sino también en ellos personalmente. Se mencionó que un punto central es que la religión le da un “*valor absolutamente fuerte*” (cuarta entrevista XXXIX: 10) a la vida humana. En este sentido uno de los entrevistados también dijo que él ve

que *“el tema religioso tiene que ver con el sentido último del ser humano, con aquello que es un ser humano, lo que hace ser al ser humano y a lo que está invitado”* (cuarta entrevista XLIII: 26 – 28). Todas las personas entrevistadas asumieron la importancia inicial de un pensamiento religioso-humanista que les motivo a involucrarse ellos mismos en el ámbito del apoyo al proceso de paz colombiano. Así el asesor técnico de la GIZ entrevistado admitió que él mismo empezó una carrera eclesial refiriéndose a ello como un *“compromiso social”*, pero abandonó esta carrera al interesarse más por el campo de la cooperación al desarrollo estatal y hoy en día ya no se identifica como creyente (tercera entrevista XXXI – XXXII). El cuarto entrevistado, fraile de la iglesia católica, describe cómo percibe que la religión juega un rol progresista para él mismo refiriéndose a la metáfora de un motor:

“Al final de todo está Dios, él es el motor, él es el que me ayuda de alguna manera a orientar lo más profundo de mi vida. El resto me toca a mí, yo debo poner los instrumentos. Dios me da la inteligencia de transformar las cosas, Dios me dio la capacidad de entender para poder, con lógica, tratar de buscar salidas a lo que no está correcto. Este poder entender situaciones donde hay que transformar. Entonces yo creo que lejos de una especie de dependencia de Dios, la religión es, de alguna forma, un motor de liberación en lo más personal, pero también en lo comunitario, en lo político, en lo económico” (cuarta entrevista XLI: 4 – 11).

También otra entrevistada se refiere a la religión y al *“amor”* como un motor impulsor para *“todo”* y describe percibir a Jesús de Nazareth como una figura principal en ello, afirmando que él cuestionó durante su vida el statu quo y *“las estructuras de injusticia”* con el fin de transformar la sociedad hacia una mayor participación de todos los grupos sociales y menos desigualdad económica, y que esto le causó su crucifixión (quinta entrevista LVII). El misionario alemán entrevistado también afirma que percibe una gran fuerza emancipatoria en la religión, mencionando como ejemplos las historias bíblicas de la vida de Jesús, del éxodo de los israelitas de Egipto y en pentecostés (sexta entrevista LXIII – LXIV), y se identifica como *“sucesor de Jesús, o sea que entro en un proceso, cual no conozco y cual no considero como verdadero, sino al cual yo mismo me*

incorporo, porque siento que es fomentador y orientador a la vida” (sexta entrevista LXXVIII: 3 – 6, trad. MM)¹.

3.1.2. El rol conservador a nivel individual

Cuando se trata del rol conservador de la religión en Colombia, todos los entrevistados asumieron una posición altamente crítica. Es importante mencionar aquí que ninguno de los entrevistados se identificó con una corriente religiosa tradicionalista, en el sentido de poner en el centro de sus prácticas religiosas lo que, a partir de una lectura literal de la Biblia, proclaman ser los valores principales del tiempo de origen de la religión o de su tradición a lo largo de los siglos de la edad media y del colonialismo. Teniendo eso en cuenta, no sorprende que todos los entrevistados criticaron el rol conservador de la religión afirmando que reprime a la persona al ejercer una influencia psicosocial al ser humano, que no es desideologizadora y liberadora, sino más bien represiva (primera entrevista IV). Así que, refiriéndose a la religión, el primer entrevistado criticó fuertemente el hecho que se exige a los creyentes que aporten directamente ellos mismos a las finanzas de la iglesia y de los pastores (primera entrevista IV). Sin embargo, también se critica que, justamente por su rol conservador, la religión está actualmente muy limitada a ser un factor a nivel individual de transformación social, ya que frente a una teología muy individualista, los creyentes solo se preocupan por salir adelante ellos mismos como personas, respetando unas normas religiosas no dinámicas, mientras que ya no se interesan por *“compañeros”* ni por la sociedad, clasificando a la estructura social desigual como una voluntad de Dios (cuarta entrevista XXXVIII). No obstante, y a pesar de estas críticas, un entrevistado también ve que la religión, en este sentido, puede aportar a frenar el conflicto armado:

“Desde el punto de vista lo que cada quien decide como práctica de fe, creo que se puede convertir en una herramienta [...] valiosa en los procesos de conflicto. Porque está todo al rededor [de] un rol pacificador. La fe, el Dios, el adorar a alguien, siempre [...] te pone en una condición de seguidor, de

¹ Nachfolge Jesu, also eigentlich in einen Prozess eintreten, den ich eben nicht kenne und nicht für wahr halte, sondern da mich einbringe, weil ich merke, das ist lebensfördernd und wegweisend.

pasivo, de reconciliación, de paz, de tranquilidad, etcétera. Y eso hace que aun cuando te están agrediendo, aun cuando te están dañando, aun cuando te están violentando, [...] tiendes a no responder de la misma manera. En esa medida puede ser que el tener una posición de fe o el practicar una religión específica puede ayudar en procesos de conflicto, ayudar desde el punto de vista de no promover” (primera entrevista II: 12 – 21).

Se percibe claramente que el entrevistado, a pesar de que él se distancia fuertemente de tal pensamiento religioso, argumenta que una cierta tranquilidad procedente de una creencia en una voluntad de Dios, aunque no promueve una ideología transformadora y progresista, ayuda en prevenir conflictos en un primer paso porque limita una potencial respuesta violenta a ataques violentos.

3.1.3. El rol progresista a nivel institucional

Al hablar de instituciones religiosas en Colombia, de las cuales los entrevistados hacen parte o a las cuales conocen bien por trabajar juntos, primeramente, se mencionó el trabajo en favor de los derechos humanos al cual principalmente la iglesia católica se involucró mucho. Mucho antes de que las unidades estatales se dedicaran a esta tarea, aunque por nada homogéneamente como veremos en los próximos capítulos, la institución católica hizo un trabajo importante de documentar abusos de los derechos humanos cometidos por los diversos grupos armados y las fuerzas militares del Estado. En esta medida, una entrevistada duda hasta el día de hoy de la seriedad de la involucración actual en temas de derechos humanos de las instituciones oficiales del Estado colombiano, y proclama que percibe como una tarea legítima de la iglesia el continuar observando, documentando y publicando violaciones de derechos humanos y controlar que las unidades del Estado hagan su trabajo de protección de manera responsable (quinta entrevista LXI).

Otro entrevistado menciona que la iglesia como institución se involucra frecuentemente en manifestaciones por la paz y acciones de protesta como las “*marchas de ataúdes*”, por ejemplo, en la cual, después de una masacre en la cual se secuestraron y mataron dieciocho personas, se portaron ataúdes vacíos por las calles bajo la organización del obispo y con la participación de gran parte

del clero. Sin embargo, el entrevistado nota el problema en que estos símbolos con el tiempo se desgastan y pierden relevancia (sexta entrevista LXVII – LXVIII). Este trabajo altruista en favor de la paz desde las mitades del siglo pasado también es altamente valorado por el asesor técnico de la GIZ:

“En pleno conflicto armado, un sector de la iglesia más popular, más del lado de las comunidades, generó espacios humanitarios para proteger a las poblaciones de la guerrilla. Los curas, los sacerdotes, las monjas, los laicos que estaban acompañando esos procesos, que para mí son pioneros del proceso de paz en Colombia, eran los únicos que hablaban de paz. Les supuso persecuciones, les supuso muertes, incluso hoy son estigmatizados como en favor de la guerrilla” (tercera entrevista XXVIII: 15 – 20).

Otro entrevistado afirma que, sin estos trabajos de las iglesias en los tiempos más conflictivos, el proceso hubiera sido *“muy muy difícil, más difícil de lo que es”* (cuarta entrevista XL: 3 – 4) y que un factor muy importante era justamente abrir espacios que no cayeran bajo el control de uno u otro grupo armado (cuarta entrevista XLIII). Además, el psicólogo entrevistado afirma que sin espacios en los que se pueda aprender sobre alternativas a la violencia no es posible parar su ciclo vicioso, sin embargo, la calidad de este aprendizaje depende de las propias habilidades, capacidades e intereses de quienes se involucran a esos procesos: Uno necesita primeramente conocer diferentes formas de vivir la vida antes de que uno pueda hacer una elección por cual camino seguir. Según él, las instituciones religiosas pueden hacer un trabajo importante al mostrar alternativas variadas, aunque deberían tomar un rol mucho más activo fortaleciendo las habilidades de la población a largo plazo de lo que están haciendo actualmente (primera entrevista V – VII). Importante para poder acompañar estos procesos es que las instituciones religiosas invitan a canales de entendimiento, más que presentar una solución simple. Pero, según el asesor de la GIZ ninguna institución religiosa colombiana ha institucionalizado aún esa actitud, por lo cual es muy importante dar a conocer experiencias particulares de este sector (tercera entrevista XXX – XXXI).

Los entrevistados juzgan de manera diferente sobre cuál es la posición mayoritaria de la iglesia; mientras que algunos están convencidos que en su base las comunidades religiosas ciertamente buscan construir procesualmente

una paz social (cuarta entrevista XXXVII), otros ven que las instituciones religiosas están perdiendo su papel de progresistas por causa de un clero que no se interesa por cuestiones de transformaciones sociales (tercera entrevista XXVII). Sin embargo, el líder mundial de la iglesia católica, el Papa Francisco se expresó concretamente en favor de los procesos de paz en Colombia y la reintegración de los guerrilleros a la sociedad, así que muchos progresistas dentro de la iglesia utilizan sus palabras y argumentos teológicos para promover su visión y transformar las instituciones religiosas (quinta entrevista XXVII) así como políticos progresistas también los utilizan para defenderse de insultos que ellos sean ateos (tercera entrevista XXX).

3.1.4. El rol conservador a nivel institucional

En las instituciones religiosas colombianas hay una fuerte ideología conservadora. A pesar de la creciente importancia de las corrientes evangélicas que se caracterizan por ser muy conservadoras, nos limitamos en este capítulo al análisis de la estructura de la iglesia católica ya que solamente se ha entrevistado personas religiosas miembros de esta institución.

Para empezar, hay que mencionar que de los entrevistados ninguno se identifica ideológicamente como conservador y afirman que hasta los sectores más conservadores de la iglesia católica en Colombia se auto-declaran en favor de la paz y proclaman que la paz es un concepto implícito a la religión cristiana. Sin embargo, según los entrevistados, estos sectores fallan al momento de dar pasos concretos para fomentar una paz social sostenible, particularmente porque temen *“que, si nos ponemos a hablar del pasado, se van a volver a abrir las heridas”* (tercera entrevista XXVII: 5 – 6). Este pensamiento claramente dificulta procesos de paz sostenible, en los cuales es necesario pensar la verdad y la memoria como aspectos muy importantes para una reconciliación (tercera entrevista XXVII).

La institución católica en su rol conservador, se centra en celebrar correctamente los sacramentos como el bautizo y el matrimonio. Esto resulta en que hayan construido una red de catequistas que alcanza cada municipio y vereda de Colombia para poder ejercer allí los sacramentos. Esta red tiene un potencial

sumamente alto si se empezara a hablar de procesos de paz en ella (quinta entrevista LI – LII), pero es un discurso que actualmente es muy débil ya que en muchas ocasiones se considera un esfuerzo suficiente para la paz el pedir al Sagrado Corazón de Jesús que mande su bendición (sexta entrevista LXVIII).

Otro problema que surge de la concentración a los sacramentos y que dificulta la cooperación con actores seculares, es la posición religiosa conservadora respecto a un enfoque de género, a la cual gran parte de las instituciones religiosas en el país suman muchísima importancia:

“Entonces hay más interés por ejemplo en que si un hombre se puede casar con otro hombre a si hay un montón de grupos armados en un pueblo. Entonces hay mucha ambivalencia, hay la oportunidad de entretenerse en otros temas y el tema de la violencia, de la guerra, se va dejando de lado”
(primera entrevista II: 30 – 34).

A pesar de que esta situación conservadora dificulta trabajos de empoderamiento de mujeres y trabajar asuntos de masculinidad, hay que afirmar que las instituciones religiosas no son las únicas culpables, sino que un discurso sumamente machista predomina en toda la sociedad colombiana (tercera entrevista XXIV) y que también en las instituciones religiosas hay voces minoritarias pero fuertes que sostienen un discurso profeminista y se resisten a la homofobia (quinta entrevista LX).

En general, en todas las entrevistas se nota una decepción respecto al rol de la institución católica frente al plebiscito sobre el acuerdo de paz entre el Gobierno colombiano y las FARC-EP, en el cual la declaración oficial de los obispos era de mantener, como institución, una posición neutral, sin embargo, influenciando así profundamente la decisión final. La teóloga entrevistada ve en esto una oportunidad histórica que se perdió al declararse neutral, visto que se tenía todo el soporte del líder superior de la iglesia como también de la comunidad internacional, financiadora de un alto porcentaje del trabajo pastoral colombiano, para recomendar el voto en favor del acuerdo de paz (quinta entrevista XLVII).

3.2. ¿Qué formas de cooperaciones existen?

En el siguiente subcapítulo analizaremos las diferentes cooperaciones ligadas al proceso de paz colombiano en las que está involucrado por lo menos un actor religioso. Comenzaremos con una introducción al Programa ProPaz, en el cual la GIZ (Sociedad Alemana para la Cooperación al Desarrollo) juega un papel importante, seguido por las dinámicas de las cooperaciones con actores religiosos, que se comentaron en las entrevistas, donde el actor secular juega el papel más activo. Continuaremos presentando el funcionamiento de las cooperaciones entre diferentes actores religiosos y cuando los actores religiosos por su parte buscaron a socios seculares para promover sus ideas de desarrollo. El capítulo concluye con un análisis de la potencialidad de un enfoque poscolonialista en estas cooperaciones.

3.2.1. La GIZ y ProPaz

La GIZ es una sociedad limitada de carácter semiestatal que se ocupa de gestionar los proyectos de cooperación al desarrollo del ministerio para la cooperación alemán (BMZ) y otras entidades donadoras. Ya que Alemania es uno de los pocos países mundiales que invierte aproximadamente un 0,7% de su PIB en la cooperación al desarrollo, como lo prescribe la normativa de las Naciones Unidas, se gestionan grandes cantidades de dinero, como lo demuestran los datos para el año 2017 cuando la institución alcanzó un volumen de negocios de 2'600 millones de Euros (GIZ GmbH 2018). Sin embargo, este trabajo no cuenta con el espacio para presentar de manera más profunda el trabajo global de la GIZ y se limitará a presentar en sus rasgos el proyecto de aporte a la implementación de las políticas de paz en Colombia a base de las informaciones colectadas en las entrevistas (tercera entrevista XVIII – XXXVI).

El programa ProPaz, que inició en 2015 y termina en marzo del 2021, tiene como objetivo el apoyar la implementación de las políticas de paz a nivel nacional, regional y local en los tres departamentos colombianos Caquetá, Norte de Santander y Meta y en 48 municipios adicionales a través de un componente ejecutado con recursos de la Unión Europea (tercera entrevista XVIII). El programa cuenta con cinco componentes diferentes: (1) la construcción de paz

con enfoque territorial, (2) la justicia transicional y memoria histórica, (3) la reparación de víctimas y restitución de tierras, (4) el fortalecimiento y la consolidación de capacidades locales y regionales para la planificación, el ordenamiento territorial y la construcción de paz y (5) la búsqueda de personas desaparecidas. En el primer componente, que es el que va más a las causas del conflicto, se desarrollan sobre todo procesos de prevención de violencia a nivel local en municipios afectados por el conflicto armado con un enfoque de prevención sistémica de la violencia. Así se busca la articulación de los diversos actores institucionales y de organizaciones de la sociedad civil para que juntos desarrollen soluciones orientadas a “no más repetición de la violencia”, entre otros puntos con la generación de espacios de diálogo entre diferentes actores (tercera entrevista XVIII: 22 – 33). Un trabajo importante es preparar a actores a nivel local, entre ellos municipios, alcaldías, universidades y asociaciones de la sociedad civil, fortaleciendo sus capacidades para que cumplan de manera adecuada su rol en la implementación de los acuerdos de paz (tercera entrevista XVIII – XIX). Sin embargo, allí la GIZ se encuentra con el problema que *“a nivel nacional cada tema tiene su entidad encargada, [pero] a nivel local las competencias caen todas sobre menos instituciones”* (tercera entrevista XIX: 16 – 17). Esta ausencia de una diversidad de actores adecuados a nivel local para trabajar conjuntamente, incentivó a la GIZ a colaborar más frecuentemente también con actores religiosos a nivel local, como veremos en el siguiente subcapítulo.

3.2.2. Las cooperaciones secular-religiosas

Este capítulo se dedica a analizar bajo qué condiciones actores seculares buscan activamente a actores religiosos para establecer cooperaciones con ellos. El líder social entrevistado, menciona que su comunidad accede al equipo de la diócesis en una multitud de casos porque *“han sido nuestro aliado en todo tipo de situaciones que se han presentado, siempre los hemos tenido, el acompañamiento de esta gente [de la diócesis] ha sido importante”* (segunda entrevista XV: 29 – 31).

Preguntando al asesor técnico de la GIZ en qué situaciones los proyectos ProPaz cooperan con actores religiosos, él aclara, que no se trabaja con actores religiosos por su carácter religioso, sino por su carácter civil, pero que:

“favorece que son una estructura establecida, solida que no está dependiendo para su existencia de recursos, sino que existe por ser, [...] viene de una estructura muy grande pues entonces no va a desaparecer que es el riesgo en el que están los ONG más tradicionales, que existen un año, luego desaparecen” (tercera entrevista XXII – XXIII: 32 – 2).

Siempre manteniendo un discurso estrictamente secular, la GIZ coopera con actores religiosos en tres niveles: Primero en la Red Pro De Paz, que ha sido fundada por actores de la iglesia católica, principalmente jesuitas, pero en la que la iglesia menonita también juega un rol importante. La GIZ reconoce que las instituciones religiosas tienen una fuerte presencia a nivel nacional en programas de desarrollo y paz y coopera con distintas instituciones religiosas y laicas que son dirigidas por sacerdotes católicos, entre ellos el CINEP a nivel nacional, CONSORNOC en Norte de Santander, CORDUPAZ en Urabá, el programa de desarrollo y paz del Magdalena Medio y Adel Nariño (tercera entrevista XX – XXI). En un segundo nivel, coopera con cuatro Pastorales Sociales de la iglesia católica que son las Pastorales de Florencia, Granada, Cúcuta y Tibú, siendo la relación más estrecha con la Pastoral de Florencia en el departamento de Caquetá. En esta Pastoral desde marzo de este año trabaja una cooperante alemana financiada por la GIZ para apoyar al equipo de la pastoral en sistematizar sus conocimientos y experiencias en el acompañamiento psicosocial y en facilitar conexiones con otros actores claves con proyectos similares en favor de la paz en la región y con otras pastorales de la región amazónica. En un tercer nivel, la GIZ también trabaja con fundaciones locales, pero en esta red solamente una es de comunidad religiosa, así que hay poco trabajo conjunto directo a este nivel (tercera entrevista XXI, XXIV).

Lo más importante para la GIZ al cooperar con actores religiosos, es que no se apoyen proyectos de evangelización con sus recursos, sino al desarrollo humano y social de las comunidades. Así que también aseguró al negociar el puesto de trabajo para la cooperante en la Diócesis de Florencia, que la persona enviada no necesariamente tuviera que ser creyente o religiosa y que *“las actividades*

apoyadas con recursos del programa eran actividades abiertas a personas no católicas también, que no podía haber restricciones en la participación de otras personas en virtud de su carácter religioso” (tercera entrevista XXV: 18 – 21).

Sin embargo, el asesor entrevistado percibe una dificultad en que el objetivo final de los actores religiosos no sea propiamente las políticas de paz, sino *“algo más abstracto, la generación de una paz, que para ellos no es construcción humana, sino un Don de Dios”* (tercera entrevista XXI: 27 – 29). Esa percepción, que la paz no es principalmente un resultado humano, se mezcla con una aversión a todo lo que es política gubernamental, lo que dificulta cooperaciones buscadas por la GIZ con actores religiosos cuando se presenta como parte de una cooperación bilateral entre los gobiernos alemán y colombiano. Resulta que para que se logren cooperaciones son necesarios procesos de esclarecimiento, ya que mucha información está basada en prejuicios (tercera entrevista XXXIV). A pesar de todo, el asesor técnico de la GIZ entiende que para los actores religiosos *“el desarrollo humano de la persona [es] parte de un entendimiento de la evangelización”* (tercera entrevista XXV: 26 – 27).

3.2.3. Las cooperaciones religioso-religiosas

Lo primero que hay que remarcar al analizar hasta que punto actores religiosos cooperan con otros actores religiosos, es que solo existen muy pocas ocasiones de cooperaciones interreligiosas o ecuménicas que se realizan en Colombia. A parte de las cooperaciones entre católicos-jesuitas y menonitas en asuntos de desarrollo de paz, más bien se percibe una separación de los discursos religiosos en Colombia, tanto inter- como intrainstitucional. Así que, por ejemplo, en la iglesia católica de repente se organizan dos diferentes misas en la misma basílica para celebrar el mismo evento anual, una organizada por los curas progresistas, otra organizada por los auto-declarados carismáticos, promovedores de una teología más conservadora (sexta entrevista LXVIII). Los entrevistados justifican la ausencia de procesos ecuménicos entre católicos y evangélicos, principalmente por un rechazo por parte de los movimientos evangélicos, que se encierran en un discurso y perciben todo lo que no es idéntico a su teología como antibíblico y no cristiano, así que los intentos de

comunicación son *“casi diálogos de sordos”* (cuarta entrevista XLI). Una razón para aquello se percibe en una falta de conocimientos sobre procesos sociológicos y políticos, pero también en una falta en argumentaciones teológicas, lo que explicaría porque las instituciones religiosas tienen dificultades en abrirse frente a cosmovisiones indígenas, a pesar de que en otros países latinoamericanos, gracias a ideas de inculturación, se facilitan procesos de sincretismo y de la elaboración de una teología indígena. El entrevistado católico que trabajó durante treinta años con dos comunidades indígenas colombianas percibe que la cooperación religiosa con los indígenas no funciona porque a pesar de un cierto grado de respeto, el clero colombiano carece de conocimientos para trabajar de manera interreligiosa y la falta de procesos ecuménicos es dada por una insuficiencia de la educación del clero por parte de la iglesia. Así que, como máximo, se deja que los indígenas aporten algunos rituales culturales en las misas, por ejemplo, al traer dones de alimentos, *“pero no permanece un verdadero diálogo. A estas medidas, el clero es demasiado inculto”* (sexta entrevista LXVI: 19 – 20, trad. MM)¹.

3.2.4. Las cooperaciones religioso-seculares

Al analizar las cooperaciones religioso-seculares iniciadas por actores religiosos, uno se da cuenta de que las tres personas entrevistadas religiosas y trabajando para instituciones religiosas eran muy abiertas para cooperar con actores seculares (cuarta entrevista, quinta entrevista, sexta entrevista). Una razón para ello seguramente es que ellos mismos trabajaron en temáticas en las que también se involucran los actores seculares, como derechos humanos, empoderamiento, autonomía, pedagogía comunitaria, género, interculturalidad, liderazgo, gobernabilidad, etcétera (sexta entrevista LXIII). Así que se refiere frecuentemente a los actores seculares como *“gente que no tiene una mirada de fe, pero que su acción ha sido claramente por el tema pacífico”* (cuarta entrevista XLII). Así que, percibiendo la religión como una acción en favor del desarrollo humano, los religiosos entrevistados no se preocupan por discutir cuestiones de fe con potenciales instituciones seculares cooperantes, sino se ponen

¹ aber es bleibt eigentlich kein echter Dialog. Zu unterbelichtet ist da der Klerus.

directamente a colaborar, centrándose como punto común en la dignidad de la persona humana y en los impactos en vez de los métodos (sexta entrevista LXXII).

En las tres entrevistas se mencionaron diferentes socios de cooperaciones seculares, más que todo ONGs nacionales e internacionales, entre ellos la Cruz Roja Internacional, pero también Organizaciones de Naciones Unidas, como UNICEF y ACNUR, la OIM, ministerios colombianos y las embajadas suiza y alemana (cuarta entrevista LXII, sexta entrevista LXXI – LXXI). En su gran mayoría se clasifica de muy positivo a estas cooperaciones, a pesar de que se juzga que en algunos actores seculares persiste un enfoque de asistencialismo y de corto plazo. Sin embargo, ninguno de los entrevistados entró a una cooperación con la GIZ, a la cual se critica ligeramente por ser demasiado alejada de las comunidades de base (segunda entrevista XVI – XVII, quinta entrevista LIII – LIV). A pesar de su valoración general muy positiva de las cooperaciones con organizaciones seculares, un entrevistado también percibió problemas por prejuicios secularistas:

“[Hay] organizaciones que son anticlericales, simplemente porque ven la historia y dicen que la iglesia destruyó tanto aquí y que además la iglesia sigue llevando su mensaje de una manera que es puro apaciguamiento. [...] y que ellos de ninguna manera querían trabajar con la iglesia, pero no nos conocían. Entonces ellos fueron a organizaciones indígenas, que nosotros ayudábamos a construir y que transmitíamos para que los asesores nacionales e internacionales también pudieran acompañarlas, y nosotros notamos que les decían: ¡Aléjense de la iglesia! [...] ¡La iglesia solo quiere y busca lo suyo! Aunque nosotros justamente no queríamos eso [...]. Eso desafortunadamente dificulta estas cooperaciones” (sexta entrevista LXXII – LXXII: 32 – 13, trad. MM)¹.

¹ Organisationen, die antikirchlich eingestellt sind, weil sie einfach von der Geschichtsschreibung her sagen, die Kirche hat hier so viel kaputt gemacht und die Kirche ist ja weiterhin noch dran in einer Weise ihre Botschaft zu bringen, die eine reine Besänftigung ist. [...] und dass die da mit Kirche wirklich nicht arbeiten wollten, aber nicht uns gekannt haben. Und die haben dann sobald es indigene Organisationen, die wir aufgebaut haben und dann auch weitergegeben haben, damit diese nationalen und internationalen Assessoren hier sie begleiten können, da haben wir dann bald gespürt, dass sie gesagt haben: Geht von der Kirche weg! [...] Oder Kirche, die will ja nur ihre und so! Obwohl wir das gerade nicht wollten [...]. Das erschwert dann leider eine solche Zusammenarbeit.

Un caso así ocurrió cuando un abogado financiado por el equipo religioso para acompañar a las comunidades indígenas en obtener titulaciones de tierras comenzó a trabajar en contra de la iglesia, lo que resultó en que la institución se sintiera obligada a abandonar unos campos de acción para no entrar en conflicto decidiendo no luchar por sus propios intereses (sexta entrevista LXXII).

Las personas entrevistadas proclaman unos valores compartidos entre actores religiosos y seculares como el desarrollo de organización comunitaria, de democracia y participación, autonomía y empoderamiento. Así que, aparte de poder seguir cooperando de manera más estrecha en campos de acción puramente seculares, también se percibe un potencial para un acompañamiento complementario donde un asesoramiento técnico puede ser complementado por una fuerza de esperanza desde una visión religiosa emancipatoria, ya que una dimensión religiosa puede estabilizar avances técnicos. Al respecto, los entrevistados ponen mucho énfasis en que tales cooperaciones no pueden tener como objetivo el evangelizar la población, sino que se debería tratar de facilitar un proceso de empoderamiento teológico, en el cual una comunidad de base dinámicamente pueda recolectar y sistematizar sus creencias colectivas. De esta forma, en vez de llevar ideologías a las comunidades, la idea es que, gracias a un concepto de religión como algo dinámico, asistir a que las comunidades mismas fortalezcan su religión local. Una autoorganización religiosa desmonta relaciones de dependencia, como un mencionado ejemplo cuando una comunidad indígena construyó su propia parroquia para no continuar saliendo de su pueblo para poder bautizar sus niños y niñas, lo que les causaba dependencia y gastos porque necesitaban obligatoriamente buscar padrinos de la sociedad mayoritaria, a los cuales tenían que ofrecer frecuentemente regalos. Así que los entrevistados dicen que, para prever una apropiación de los programas de desarrollo y paz para proyectos de evangelización e intereses propios de instituciones religiosas, es necesario poner al centro la pregunta “¿*qué creencias religiosas tiene la comunidad?*” y empezar a trabajar desde esta base. Por ejemplo, bajo una responsabilidad compartida con instituciones religiosas, se podrían ofrecer en programas de paz y desarrollo unos espacios para rituales religiosos, siempre y cuando el aporte religioso y espiritual soporte el abrir un proceso mutuo de construcción de paz (sexta entrevista LXXVII).

3.3. Poscolonialismo, desarrollo y potencialidad

En el siguiente subcapítulo discutiremos dónde los entrevistados percibieron cooperaciones poscoloniales y dónde ven la potencialidad de fortalecer un enfoque de un desarrollo poscolonial e interdisciplinario fuera de lo convencional. Aunque claramente entrelazados, en la primera parte abundará la pregunta del poscolonialismo, mientras que la segunda parte se dedicará a discutir más en detalle conceptos de desarrollo dentro del ámbito religioso y de resumir la potencialidad de los actores religiosos para facilitar nuevos modos de cooperaciones al desarrollo “out of the box”.

3.3.1. ¿Poscolonialismo?

Parte de las preguntas en las entrevistas también se guiaron sobre si las estrategias de desarrollo son o deberían ser más bilaterales y multilaterales, lo que no es el caso cuando un proyecto es desarrollado desde una sola perspectiva e implementado de manera asistencialista en una comunidad. Mientras que el líder social entrevistado, aunque percibiendo unilateralismo en los proyectos de desarrollo en su comunidad, argumentó que se siente acogido y conforme con la situación actual (cuarta entrevista XVI), los demás entrevistados rechazaron programas unilaterales argumentando, por ejemplo, que aquellos

“implica[n] que mi desarrollo es tener asfalto en mi pueblo. Que mi desarrollo es tener el mejor televisor, la mejor moto, el mejor vehículo, la mejor casa, es decir todo lo que Occidente, Europa dice lo que es lo mejor para vivir. Es decir, acumular, tener riqueza. Desde esa perspectiva del desarrollo, la religión o las iglesias por supuesto que se contraponen” (primera entrevista VII: 11 – 15).

Vemos que para el primer entrevistado, para quien el desarrollo humano es “algo ya implícito” en la persona desde su nacimiento y significa “la posibilidad de poder vivir en común con los demás humanos”, la religión no impide el desarrollo, como percibido tradicionalmente en el “Norte”, sino que ella misma forma parte de un proceso de desarrollo.

Con respecto a un enfoque de poscolonialismo en las cooperaciones, aún vemos que en algunas regiones persiste una creencia de que las organizaciones para el desarrollo ejercen más bien un rol controlador en vez de liberador porque se percibe que *“hay muchas organizaciones, pero [...] no hay cambios”* (primera entrevista X). Una persona entrevistada también crítica ideas del poscolonialismo, diciendo que muchas organizaciones religiosas locales se financian con recursos europeos, pero no quieren obligarse a temas de reflexión y prevención de abusos sexuales o a abstenerse de posicionamientos homofóbicos y anti-mujeres. La entrevistada exige que los donadores europeos, en estos casos, ejerzan más influencia mediante su poder adaptando los recursos financieros (cuarta entrevista LVIII – LIX).

Sin entrar más a la discusión de los límites prácticos y teóricos del enfoque poscolonial, es importante mencionar que en el caso colombiano se han presentado buenos ejemplos de cooperación horizontal: La GIZ pudo establecer contactos con universidades donde *“el espíritu todo el tiempo es tú qué sabes, nosotros qué sabemos, qué recursos pones tú, qué recursos ponemos nosotros”* (tercera entrevista XXXIII). En estas cooperaciones el objetivo era diseñar conjuntamente un diplomado para que las universidades puedan seguir facilitando procesos de paz después de que la GIZ se retire del sistema de cooperación temporal. Otro ejemplo específico de una cooperación horizontal exitosa se estableció con la Red Caquetá Paz, cuando la GIZ les pidió a las organizaciones locales si podían transmitir sus métodos de seguridad y protección de líderes sociales al equipo de la GIZ para que, mediante el programa ProPaz, se pueda difundir en todas las regiones del proyecto. Un ejemplo que demuestra claramente la potencialidad del trabajo con un enfoque de bilateralidad, ya que

“fue nuestra primera acción con ellos, no una acción de nosotros de llevarles algo de nosotros, sino de reconocer algo que ellos tenían y que podían entregar a otros del programa. Y eso ellos le dieron un valor impresionante, que la GIZ hubiera ido, no de que quieren de mí, sino que ustedes que tienen de valor para ustedes y otros y que nosotros los podamos acompañar en hacerlo más visible eso que tienen. Y ese inicio de esa relación hace que dos años después se mantenga una comunicación muy fluida de mucha confianza” (tercera entrevista XXXIV: 23 – 29).

Percibimos en la citación la importancia de abrir caminos nuevos y no convencionales para desarrollar nuevas cooperaciones de confianza, lo que se discutirá en el siguiente capítulo, terminando así el análisis de los casos mencionados donde se percibe un alto potencial para fortalecer cooperaciones multilaterales y un avance “out of the box”.

3.3.2. Desarrollo y potencialidad

Al mencionar el desarrollo, los entrevistados dieron a conocer que todos ellos entienden por desarrollo más que únicamente el desarrollo económico, aunque mencionando que las condiciones tangibles son sumamente importantes para que una persona *“pueda libremente escoger los caminos que quiere, para llegar a ser la persona que quiere ser”* (tercera entrevista XXXII: 22 – 23). Entonces para facilitar un proceso de desarrollo se busca fortalecer las condiciones que permiten un mejor despliegue del potencial humano en la experimentación y la creatividad (tercera entrevista XXXII). De esa manera no solamente las condiciones tangibles, pero también las intangibles, incluso la religión, reciben un papel importante para facilitar

“el desarrollo del ser humano en todas sus facetas de lo material, de lo mental, de lo interpersonal. [El desarrollo es] una ampliación en el sentido de enriquecer a la vida, también en la dirección de estabilidad individual y resistencia, [...] pero siempre en dirección del desarrollo humano [...]. En todos estos aspectos, religión, desarrollo y valores, son algo un poco más grande de lo que nuestra mente pueda comprender actualmente. Así que uno tiene que involucrarse, contribuir y desarrollarse también a uno mismo” (sexta entrevista LXXVIII: 10 – 18)¹.

¹ Entwicklung des Menschseins mit allen seinen Facetten des materiellen, des geistigen, des mitmenschlichen. Eine Weitung im Sinne von Bereicherung des Lebens, auch in Richtung von Standfestigkeit und Widerstand, [...] aber immer in Richtung Entwicklung vom Menschsein [...] Und in allen diesen Dingen die man da in Religion, Entwicklung und Werte so anspricht, sind diese Werte immer eigentlich ein bisschen grösser als unsere momentane Begreifung versteht. Man muss sich irgendwie einlassen und einbringen und sich mitentwickeln.

El entrevistado percibe en la religión, igual que en la cultura, un capital humano del cual los procesos de desarrollo sostenible se pueden desplegar (sexta entrevista LXXIX).

Con respecto a la transformación, vemos que los diferentes entrevistados perciben la responsabilidad central en el individuo que debe actuar de “manera digna” aunque la institución en la que trabaja no necesariamente promueve los mismos valores que el percibe centrales. Este argumento de la posibilidad de transformar las instituciones desde su interior, también es usado por la GIZ para estimular a diferentes actores de entrar en cooperaciones con la GIZ e instituciones gubernamentales, a pesar de que las perciban como corruptas. El fin sería de centrarse en un trabajo conjunto para introducir algunos cambios en las instituciones públicas y llevarlas por un camino de transformaciones en el cual ellas se puedan deshacer de sus fallas. Esto obviamente no siempre es un proceso fácil, como es también visible en respecto a la iglesia católica, en la cual la teóloga entrevistada, formando parte de un comité ejecutivo, insistió durante el plebiscito junto con sus compañeros que su diócesis local, a pesar de la posición neutral de Bogotá, debería proclamarse en favor del acuerdo de paz, ya que se encuentra en una región altamente afectada por la violencia. No solo la propuesta fue rechazada, sino también causó que la entrevistada fuera expulsada inmediatamente del comité y después de poco tiempo renunció a trabajar para la iglesia:

*“Fue entonces que me di cuenta de que esta no es mi iglesia, esta no es mi institución con la que me identifico. No es el tipo de iglesia que quiero defender. No quiero que me pregunten en la calle, para quién trabajas y tendría que decir para la diócesis de *[Nombre del pueblo anonimizado], que no es capaz de pronunciarse en favor de la paz (quinta entrevista XLVII – XLVIII: 32 – 3, trad. MM)¹.*

A pesar de su frustración, la misma entrevistada, enfocándose en la potencialidad por la paz, sigue insistiendo en que la iglesia católica es el actor

¹ Da habe ich gemerkt, das ist nicht meine Kirche, das ist nicht meine Institution, mit der ich mich identifiziere. Das ist nicht die Art von Kirche, für die ich einstehen will. Ich will nicht auf der Strasse gefragt werden, für wen arbeitest du, und dann muss ich sagen, für die Diözese [Ortschaft], die nicht in dazu im Stande ist, sich zugunsten des Friedens auszusprechen.

con el mayor potencial para promover la paz de manera sostenible. En sus propias palabras:

“Estoy convencida que la iglesia católica realmente es el actor con el mayor potencial para la paz en el país. Más que la ONU, más que cualquier ONG [...] y hasta más que el mismo Estado. Simplemente porque la iglesia católica tiene una red en todo el país con una presencia local hasta el pueblito más pequeño. Justamente aquí en la región es un punto débil al construir la paz, que no hay suficiente presencia estatal local. [...] Lo que sí hay hasta en los pueblitos más alejados son las catequistas, [...] quienes saben los rituales cuando alguien se muere, cuando alguien necesita ser enterrado. Quienes hacen los rituales cuando nuevas personas nacen, etcétera. Y esta presencia de la iglesia católica hasta el pueblo más alejado de Colombia es para mí un potencial insustituible de paz, con el cual no cuenta ningún otro actor. El problema es que la iglesia católica no usa esta presencia, esta red y este potencial para trabajar en favor de la paz. Lo utiliza para mantener simplemente la pastoral sacramental. Están interesados en que todos los niños se bauticen hasta en el pueblo más alejado, lo que no les interesa es que todos los niños del pueblo más alejado conozcan lo que está escrito en estos acuerdos de paz. Este es el problema para mí” (quinta entrevista LI – LII: 23 – 2, trad. MM).¹

De esta forma, hay un potencial en las redes religiosas que, en caso de que se transformaran en redes en apoyo de la paz, realmente cambiarían mucho la situación en Colombia, ya que se llegaría a la cuasi totalidad de los colombianos. Claro es que esta transformación necesariamente tendría que venir desde el interior, pero podría ser fortalecida con el apoyo de instituciones exteriores. Otro

¹ dass die katholische Kirche, meiner Überzeugung nach, eigentlich der Akteur ist, mit den grössten Friedenspotentialen überhaupt im Land. Mehr als die UNO, mehr als sämtliche [...] NGOs [...] mehr im Grunde sogar als der Staat. Und zwar aus welchem Grund: Weil die katholische Kirche eine Vernetzung hat landesweit, und eine Präsenz vor Ort runter bis ins kleinste Dorf. Also bei uns hier in der Region ist ja gerade eine Schwachstelle der Friedenskonstruktion die, dass es keine ausreichende staatliche Präsenz gibt hier vor Ort. [...] Aber was es wohl gibt, auf den hinterletzten Dörfern sind Katechetinnen [...] die die Toten betrauern, die die Gebete können, wenn jemand stirbt, wenn jemand beerdigt werden muss. Die die religiösen Rituale durchführen, wenn neue Menschen geboren werden und so weiter. Und diese Präsenz der katholischen Kirche bis ins hinterletzte Dorf von Kolumbien, das ist für mich ein unersetzliches Friedenspotential, das kein anderer Akteur hat. Die Problematik besteht darin, dass die katholische Kirche nicht gewillt ist, diese Präsenz, diese Vernetzung und dieses Potential zu nutzen, um Friedensarbeit zu machen. Sie nutzen das um immer schön weiter ihre sakramentale Pastoral aufrecht zu erhalten. Also sie sind daran interessiert, dass im hinterletzten Dorf tatsächlich jedes Kind getauft wird. Aber sie sind nicht daran interessiert, dass jedes Kind im hinterletzten Dorf darüber Bescheid weiss, was in diesen Friedensverträgen drinsteht. Das ist für mich die Problematik.

punto “out of the box” donde las instituciones religiosas juegan un rol importante es al construir espacios multiactores (MAP / Multiakteurspartnerschaften). El asesor de la GIZ experimenta que, gracias a la legitimidad que tienen los líderes religiosos con muchos actores de la sociedad civil, en la academia y en el sector de las empresas privadas, aquellos facilitan el acceso a sectores que, en otro caso, no se interesarían a involucrarse en políticas gubernamentales de paz.

4. Análisis de posibles campos de acción

La parte central de este trabajo final de máster será el análisis de los resultados de las entrevistas presentadas en el capítulo anterior a partir de una perspectiva de la GIZ, para saber qué nos enseñan para la cooperación al desarrollo y la paz en Colombia, y para el rol de la GIZ al ofrecer sus servicios de acompañamiento en este proceso. Empezaremos sumando los puntos que de los cuales nos parece ser importantes que la GIZ los reconozca con respecto al rol de la religión en el proceso de paz colombiano y continuaremos identificando procesos potenciales en los cuales la GIZ debería involucrarse de manera activa para fortalecer el rol en favor de la paz de la religión y un sistema de cooperación más horizontal.

4.1. Cuatro puntos a reconocer

A partir de nuestro análisis de las entrevistas, identificamos cuatro puntos centrales con respecto a la religión como factor en el proceso de paz en Colombia: El primero es que la religión tiene un carácter ambivalente y que, aunque conectados, el rol institucional no equivale al rol individual. Segundo, que ambos se deben entender como algo dinámico y no como algo ahistórico estable. Tercero, para bien o para mal, la religión no forma un sistema ajeno a la política, sino que los valores y argumentaciones religiosas influyen profundamente el discurso político. Cuarto, que la religión es un capital humano para el desarrollo individual y comunitario y que gracias a que la religión, hoy en día, es mayoritariamente un bien del “Sur”, presenta una base favorable para entrar en cooperaciones al desarrollo más horizontales.

4.1.1. La religión institucional no equivale a la religión individual

El primer punto central a reconocer, es que la religión a nivel institucional no es igual a la religión individual. Aunque diversa a ambos niveles, para entender una religión es importante analizar los discursos de las instituciones religiosas, pero aún más importante es preguntar a las personas de la base que se declaran religiosos lo que ellos creen, que rituales practican y por qué lo hacen. Desde las experiencias de las entrevistas se observa que, en el contexto religioso de Colombia, tanto en instituciones religiosas que se comprometen más a un discurso conservador como con líderes que se declaran progresistas, estos discursos no equivalen a las interpretaciones por parte de las comunidades de base. Por este motivo, son sumamente importantes los trabajos que ponen en su centro de atención no el discurso institucional, sino la recepción, es decir, la religión con sus creencias y prácticas del lado de los seguidores religiosos en vez de los líderes.

4.1.2. La religión no es ahistórica, sino dinámica

El segundo punto a reconocer es que la religión es más que únicamente los textos sagrados y que también estos se pueden interpretar de una multitud de exegesis variadas. Así que, al analizar y trabajar con la religión no debemos pensar que se trata de conceptos ahistóricos, con un origen único que han seguido promoviendo los mismos valores a lo largo de la historia. Por el contrario, necesitamos ver la religión como algo dinámico, que nosotros mismos también podemos formar y transformar.

En el contexto colombiano es sumamente interesante cómo las comunidades indígenas y afrocolombianas combinan diferentes aspectos y factores de creencias religiosas que surgieron en contextos diferentes, tales como cosmovisiones indígenas y el catolicismo. Dichos sincretismos resultan en una forma de religión particular para cada comunidad que, desde en una perspectiva empírica y no normativa, no puede ser declarada como “menos católica” que otras formas del catolicismo, viendo que también la religión católica es una combinación bajo diferentes influencias del Medio Oriente y de Europa, como también de la modernidad. De hecho, la misma historia cristiana y judía se

combina con mitos prebíblicos de orígenes diversos, entre ellos egipcios, arameos y babilónicos. De igual forma, el origen del protestantismo como también de los movimientos evangélicos contemporáneos se deben entender en relación con su contexto histórico y como movimientos dinámicos. Gracias a la diversidad de la Biblia, también una lectura ahistórica y literal, como la ejercen los evangélicos, puede producir resultados diversos, así que vemos que iglesias pentecostalistas ecuatorianas actualmente producen discursos indigenistas y socialistas y participan en marchas políticas, a pesar de que en sus orígenes de las misiones los pastores proclamaban un retiro total de asuntos de política social.

4.1.3. La religión es un factor importante político

El tercer punto a reconocer es que la religión no solamente es un asunto privado, sino que el discurso religioso se entremezcla, con una tendencia creciente, con el discurso político. Tal como fue discutido anteriormente, Adam Smith (Smith 2007 [1776]), Max Weber (Weber 2016 [1904]) y estudios macroeconómicos contemporáneos (Barro / McCleary 2003, McCleary 2011, Barro / McCleary / McQuiod 2011, Iannaccone 1990, 1994, 1998) proclamaron que la religión no es un sistema ajeno a los sistemas político-económicos, sino que se provocan efectos mutuos en ambos sentidos, lo que es una gran potencialidad para el trabajo en favor del desarrollo humano.

La religión es una fuerza que juega un rol importante en la política colombiana: Un caso evidente fue cuando políticos de derecha se asociaron con instituciones religiosas para promover su rechazo al acuerdo de paz entre el Gobierno y las FARC-EP. Esta asociación sirvió para utilizar argumentos teológicos sobre llamadas “*ideologías de género*”, influenciando así fuertemente en el resultado negativo del plebiscito (Beltrán / Creely 2019). Podemos ser críticos de esta teologización de la política colombiana, pero debemos aceptarla; reconociéndola como una tendencia que muy probablemente continuará en el futuro, la GIZ debería preguntarse si es mejor entrar como actora en estos procesos de síntesis entre religión y política, reconociéndolos no solo como un riesgo, sino también como una oportunidad para la transformación social.

4.1.4. La religión es capital humano del Sur

Con respecto al desarrollo, debemos entender a la religión como un capital humano, no solo frente a un desarrollo de tipo “espiritual” que genera unos impactos post-mortem (Azzi / Ehrenberg 1975), sino también como un capital humano intramundano (Iannaccone 1994). Respecto a la cultura, de la cual la religión hace parte, este potencial para el desarrollo ya se introdujo al discurso en la cooperación al desarrollo, sin embargo, la religión aún es discutida únicamente como un canal y nunca como un fin (GIZ GmbH 2016). Pero lo que se debe reconocer es que la religión es un capital humano que actualmente está más desarrollado en el “Sur”; véase por ejemplo que, mientras que varios países europeos están en procesos de retirar la religión del ámbito público desde hace décadas y que cuentan con cada vez menos personas que se identifican con alguna religión, en el “Sur” global la religión sigue siendo parte importante de gran parte de la población. El actual Papa es latinoamericano y en Latinoamérica existe una gran diversidad religiosa, gracias a sincretismos entre religiones cristianas y cosmovisiones indígenas y afroamericanas. De allí resulta que la religión colombiana es un capital humano de gran potencial para el desarrollo poscolonial de esta región, como también para una cooperación al desarrollo horizontal. Por ejemplo, gracias a movimientos de remisionización de países del “Norte” por religiosos del “Sur” (parte resultando por flujos migratorios, parte por la ausencia de un clero en Europa), vemos que tenemos aquí la base para un desarrollo multilateral, en el cual países del “Sur” también puedan contribuir activamente no al combatir el desarrollo laico, sino a mostrar sus límites y formas de desarrollo alternativas.

4.2. Tres procesos a acompañar

El último capítulo, siguiendo la perspectiva de las recomendaciones para la GIZ, identifica a tres procesos en los cuales la GIZ puede jugar un rol importante, y de los cuales se asume que favorecen la cooperación en favor de la paz y del desarrollo poscolonial en Colombia y en el mundo, gracias a la inclusión del factor religioso. Los tres procesos son: El proceso ecuménico de síntesis intra- e interreligioso, el proceso de síntesis entre los discursos seculares y religiosos y, tercero, el proceso de cooperaciones multilaterales en plataformas de múltiples stakeholders.

4.2.1. Un proceso de síntesis intra- e interreligioso

La importancia de este primer proceso que podemos entender, tanto como un proceso de diálogo entre diferentes instituciones religiosas, tanto como entre diferentes teologías dentro de una misma institución religiosa, o sea un proceso de diálogo entre diferentes maneras de interpretar la religión y el mundo. Sin embargo, el fin de este proceso ecuménico no puede ser el de homogenizar la religión o de buscar un punto esencial y central en todas las religiones, sino más bien el de entrar en un proceso de diálogo y respeto mutuo de diferentes formas de creer y practicar religiones. Al analizar las entrevistas, resultó claro que las partes progresistas de la iglesia no temen de usar un lenguaje secular para cooperar con otros actores seculares al desarrollo, pero, sin embargo, tienen más dificultades de entrar en un diálogo teológico con partes conservadores religiosos. Una situación muy similar se percibe al analizar las alianzas entre religiosos conservadores y políticos de la derecha, quienes, conjuntamente, se dedican a promover sus valores, pero sin embargo no están abiertos para un diálogo con religiosos que no comparten su forma de ver el mundo. Así que, para sobrepasar un discurso binario que solo diferencia entre “*nosotros*” y los “*otros*”, es un deber para religiosos de diferentes convicciones de entrar en un diálogo entre ellos que no tiene su meta en convertir al “*otro*”, sino en desmontar las fronteras y buscar puntos de entendimiento, o por lo menos puntos de respeto. Este proceso tiene que ser claramente un proceso de fin abierto, que tampoco puede clasificarse con la meta de terminar a un cierto punto, pero es

importante que las partes se involucren al proceso porque la actualidad, con un discurso binario, divide la sociedad colombiana. Obviamente, en este diálogo, los protagonistas que se apoderan del discurso necesitan ser las mismas instituciones religiosas, pero la GIZ puede tomar en este punto el rol de facilitar espacios y canales de encuentro donde teólogos de diferentes convicciones, como también gente de la base religiosa, puedan ponerse a dialogar con el fin de encontrar dinámicamente unos encuentros que ayuden a promover una cultura de respeto mutuo entre múltiples instituciones religiosas y la sociedad en general. La GIZ puede apoyar con sus conocimientos en el desarrollo de organizaciones (Organisationsentwicklung) y la asesoría en procesos (Prozessberatung) en este proceso, difundiendo sus herramientas del modelo Capacity WORKS (GIZ GmbH 2015). Otro punto para facilitar este proceso puede ser el de apoyar el diálogo con herramientas para el trabajo interreligioso. Viendo que los entrevistados clasifican frecuentemente una falta de conocimientos del clero colombiano en el tema de trabajar de manera interreligiosa, lo que, entre otros, dificulta el trabajo de los actores religiosos con comunidades indígenas, los mismos actores, sin embargo, también deberían percibir un interés de adaptarse para entrar a más espacios y aprender multilateralmente, y para dejar una perspectiva de temor de la pérdida de poder.

4.2.2. Un proceso de síntesis entre el discurso secular y religioso

Un segundo proceso en el cual la GIZ debe aún jugar un rol más activo, es un proceso de síntesis entre el discurso secular y el discurso religioso para construir mutuamente la paz en Colombia. La diferenciación entre secular y religioso, por su parte, no debe entenderse como algo ahistórico, sino sobre la base de la historia europea de la época media, de la ilustración, del origen del protestantismo y las guerras interconfesionales, así que no puede ser traducido universalmente a cualquier otra cultura del mundo. Sin embargo, una insistencia en que las religiones se separen del Estado público y no se entremezclan con las políticas seculares, es fácilmente a destacar como eurocéntrica, porque culturas que no pasaron la misma historia de Europa no tienen porque necesariamente pensar en religioso y secular como en conceptos opuestos. Este

hecho se demuestra fácilmente ya que los conceptos de ciencia y de religión, a pesar de ser llamados opuestos en el Occidente, por gran parte del mundo son vistos como conceptos que van mano en mano - como, por ejemplo, la medicina china está muy conectada a conceptos del taoísmo, y también curanderos andinos trabajan con mucho éxito combinando conceptos que en el Occidente se verían como o religiosos o seculares. En referencia a Habermas, quien proclama que el Estado democrático hace bien de no limitar la participación a personas que no quieren, o no pueden, abstenerse de un lenguaje religioso al expresar su opinión política, y que el Estado público necesita que los ciudadanos se construyesen unas identidades estables (Habermas 2008), vemos que la GIZ hace bien de insertarse ella misma en un proceso de reflexión histórica y de deconstrucción del dualismo entre secular y religioso. Al reconocer que vivimos una época de la teologización de la política, pero también de la politización de la teología, la GIZ no necesita ser un actor neutro, pero sin embargo necesita insertarse sin prejuicios a un proceso de una reconstrucción multilateral de gobernanza y de espacio público, en el cual probablemente en Colombia, la religión también continuará de jugar un rol importante. Al percibir la religión no como un límite, sino más bien como un factor para el desarrollo humano, la GIZ debe insertarse en unos procesos en los cuales todas las instituciones se abran a transformaciones. Por consecuencia, no debe temer aprender el lenguaje religioso para poder comunicar de igual a igual con las instituciones religiosas y la población con interés religioso, y poder entrar en un proceso de reconstrucción del espacio público y de la religión, centrándose en el potencial que ya tiene la comunidad local, y valorándolo, aunque este potencial sea de origen religioso-espiritual. Los procesos de aprendizaje mutuo, solamente pueden formarse si las dos partes reconocen cada una la fuerza del otro, y mi hipótesis es que la religión colombiana es una fuerza grande de la cual la GIZ también puede aprender para facilitar procesos de paz sostenible, tanto en Colombia, en otros países del “Sur”, como también del “Norte”. Viendo que el extremismo radical, sea de la ultraderecha o de actores religiosos, también es un problema interno que preocupa Alemania, y al cual una laicidad absoluta no parece ser la respuesta universalmente favorable, como vemos en Francia tal como en otros países que sufren continuamente ataques y respuestas violentas y socialmente divisoras que se legitiman por las religiones.

4.2.3. Un proceso del knowledge sharing entre múltiples actores

La creación de plataformas multi-actores es un proceso que probablemente es menos problemático para la GIZ, ya que es un proceso con el cual ya coleccionó varias experiencias positivas en diferentes contextos. En plataformas de múltiples actores, se busca que todos los stakeholders de un proceso se unan a una red de intercambio donde conjuntamente buscan vías de desarrollo para un concepto específico. Para que las plataformas de múltiples actores funcionen bien, no es necesario que todos participen con la motivación congénere, empresas privadas, por ejemplo, pueden participar sin problemas en proyectos de desarrollo buscando maximizar sus cuotas de mercado, entre otro gracias a una mejora de su reputación basándose en el concepto de la *“Corporate Social Responsibility”*, así que una institución religiosa también puede participar en una plataformas de múltiples actores con el objetivo de expandir su misión de evangelización. Lo que sí es importante, es que se elabore conjuntamente una visión unificadora entre los diferentes miembros. En el ámbito de la religión ya existe una MAP, la *“Partnership on Religion and Sustainable Development”* (PaRD 2019), que puede dar ideas como desarrollar con mas éxito la paz en Colombia, y de la cual la GIZ es miembro y forma el secretariado. El funcionamiento de una MAP se facilita mucho cuando se establece una confianza mutua a alto nivel entre los miembros para que estos, libremente, intercambien sus conocimientos, siguiendo el modelo del *“knowledge sharing”*.

La gran importancia del punto de los MAP llega a la vista cuando actores internacionales, como la GIZ, no pueden insertarse permanentemente en un proceso, como en el caso del proceso de paz colombiano, pero que deberían asegurar la sostenibilidad de su trabajo. En este sentido, también se criticó al modelo Capacity WORKS en las entrevistas porque no cuenta con las herramientas necesarias para facilitar y medir la sostenibilidad de un proyecto. Una visión sería darles más importancia en estos casos a los MAP, viendo que facilitan un proceso sostenible en el que stakeholders de múltiples las partes asumen una responsabilidad compartida en continuar un proceso, hasta con la GIZ ausente (tercera entrevista XXIII).

5. Conclusión

Esta conclusión buscará a resumir el análisis del presente trabajo de máster al eje de las preguntas guías, dejando así una base de recomendaciones e ideas para la GIZ GmbH como continuar en sus políticas de cooperación al desarrollo para fortalecer la paz en Colombia. Vemos que, desde la fundación de las ciencias económicas hasta la actualidad, se percibe una interrelación fuerte entre religión y desarrollo. Adam Smith nos dejó la idea que una desregulación estatal de la religión llevará a más diversidad en un “*mercado*” de las religiones y que aumentará la calidad de los servicios educativos de las instituciones religiosas, Max Weber proclamó que existe una fuerte correlación entre la ética del protestantismo y el avance del capitalismo, y los “*economics of religion*” contemporáneos demuestran con datos cuantitativos, aunque no de manera tan simplista como lo propuso Weber, que la religión de una persona, sí, influye su comportamiento económico a nivel micro como macro. De allí surge la teoría de percibir la religión como un capital humano, en vez de un freno al desarrollo. Amartya Sen nos enseña entender al desarrollo más holísticamente que simplemente como crecimiento económico y que estaremos desarrollados cuando las personas puedan libremente progresar a base de sus capacidades sin que condiciones externas, como la falta de acceso a la educación, se lo impidan. Las teorías poscoloniales critican que los proyectos de cooperación al desarrollo son mayoritariamente unilaterales, no reconocen la diversidad de sistemas de conocimiento y que obligan a las sociedades del Sur a seguir modelos de países del Norte, y Habermas ve el potencial para el desarrollo futuro en unos procesos de aprendizaje mutuo.

La cooperación al desarrollo, y específicamente también la GIZ, facilita el desarrollo bi- y multilateral si reconoce que puede aprender del capital humano religioso del Sur. Para eso es importante trabajar desde el punto de vista de la potencialidad y no desde las dificultades: Las entrevistas demuestran que la religión en Colombia, a pesar de su ambivalencia, tiene una fuerte potencialidad para promover la paz. Por un lado, siendo un factor transformador de la realidad social a nivel individual e institucional, por el otro lado también en su forma conservadora, puede promover una tranquilidad espiritual que servirá como un primer paso, frenando o parando círculos viciosos de violencia, y su presencia

en todas las regiones, gracias a su red de catequistas distribuidores de sacramentos, tiene el potencial de utilizarse como una red de paz. Las entrevistas muestran también que las cooperaciones entre instituciones religiosas y seculares, generalmente, funcionan bien, siempre y cuando se utiliza un lenguaje secular, pero que las cooperaciones entre diferentes actores religiosos estableciendo diálogos ecuménicos no funcionan. Sobre estas bases, se perciben tres potenciales para intensivar el desarrollo de la paz, cuando la GIZ amplíe sus cooperaciones con actores religiosos: primero facilitando un proceso de síntesis entre actores religiosos para que ellos promuevan conjuntamente la paz, segundo entrando en un proceso de síntesis poscolonial para sobrepasar el dualismo eurocéntrico entre religioso – secular, y tercera abriendo portales a múltiples actores gracias a las cooperaciones con religiosos. Una síntesis entre religioso y secular en este sentido no significa una homogenización de los discursos en general, pero sí, que los actores en favor de la paz reconozcan la teologización de la política como un hecho, y que se apoderen ellos mismos de construir con las comunidades de base, reconociendo su capital humano religioso, un discurso mutuo que incluye argumentaciones teológicas. El resultado sería una combinación entre lo religioso y lo secular que aún se perciben en muchos casos como tesis y antítesis, a una síntesis que no limita sino amplía los discursos de todas las partes.

6. Bibliografía

- Accattoli, Luigi (1998). *Johannes Paul II. Die Biografie (La biografía)*. Köln: Styria.
- Améry, Carl (2004 [2002]). *Global Exit. Die Kirchen und der Totale Markt (Global Exit. Las iglesias y el mercado total)*. München: btb Verlag, (segunda edición).
- Anand, Sudhir / Sen, Amartya (1994). *Sustainable Human Development. Concepts and Priorities*. Cambridge: Harvard University. URL: http://hdr.undp.org/sites/default/files/anand_sudhir_-_sustainable_human_development_-_concepts_and_priorities.pdf (consultado el 22.04.2019).
- Anderson, Gary (1988). *Mr. Smith and the Preachers: The Economics of Religion in the Wealth of Nations*. En: *Journal of Political Economy*, Vol. 96(5), pp. 1066 – 1088.
- Arteaga, Dora Natalia (2009). *El Desarrollo humano y la generación de capacidades*. En: *Diálogos*. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/47265029.pdf> (consultado el 21.04.2019).
- Ayala Martínez, Citlali / Müller, Ulrich (2017a). Introduction. En: Ayala Martínez, Citlali / Müller, Ulrich (eds.). *Towards Horizontal Cooperation and Multi-Partner Collaboration. Knowledge Sharing and Development Cooperation in Latin America and the Caribbean*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, pp. 13 – 18.
- Ayala Martínez, Citlali / Müller, Ulrich (2017b). Conclusions and Outlook. En: Ayala Martínez, Citlali / Müller, Ulrich (eds.). *Towards Horizontal Cooperation and Multi-Partner Collaboration. Knowledge Sharing and Development Cooperation in Latin America and the Caribbean*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, pp. 167 – 177.
- Azzi, Corry and Ehrenberg, Ronald G. (1975). *Household Allocation of Time and Church Attendance*. En: *Journal of Political Economy*, Vol. 83(1), pp. 27 – 56. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/144982176.pdf> (consultado el 30.03.2019).
- Baecker, Dirk (ed.) (2004). *Kapitalismus als Religion (El capitalismo como religión)*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, (segunda edición).
- Barro, Robert J. / McCleary, Rachel M. (2003). *Religion and Economic Growth*. NBER Working Paper No. 9682. URL: <https://www.nber.org/papers/w9682.pdf> (consultado el 09.04.2019).
- Barro, Robert J. / McCleary, Rachel M. / McQuiod, Alexander (2011). The Economics of Sainthood. A preliminary Investigation. En: *The Oxford handbook of the economics of religion*. New York: Oxford University Press, pp. 191 – 216.
- Beltrán, William Mauricio / Creely, Sian (2019). *Pentecostals, Gender Ideology and the Peace Plebiscite: Colombia 2016*. En: *MPDI Religions*, Vol. 9(418); DOI: 10.3390/rel9120418.

- Biblia (sin año). *Biblia Católica Online*. (Versión: Biblia Latinoamericana). URL: <https://www.bibliacatolica.com.br/es/biblia-latinoamericana/salmos/91/> (consultado el 01.05.2019).
- Brennan, H. Geoffrey / Waterman A.M.C. (eds.) (1994). *Economics and Religion: Are They Distinct?* Boston / Dordrecht / London: Kluwer Academic Publishers.
- Casanova, José (2007). *Reconsiderar la Secularización. Una perspectiva comparada mundial*. En: Revista Académica de Relaciones Internacionales, Núm. 7. URL: http://cetr.net/files/1299066933_casanova_reconsiderar_la.pdf (consultado el 20.04.2019).
- Castro Varela, María do Mar / Dhawan, Nikita (2015). *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (Teoría postcolonial. Una introducción crítica)*. Segunda Edición retocada y ampliada. Bielefeld: transcript (cultural studies).
- Church of Norway (2019). *Church of Norway. A brief history*. URL: <https://kirken.no/nb-NO/church-of-norway/about/brief-history/> (consultado el 20.04.2019).
- Cooper, Frederick (2012). *Kolonialismus denken. Konzepte und Theorien in kritischer Perspektive (Pensar el colonialismo. Conceptos y teorías desde una perspectiva crítica)*. Frankfurt am Main / New York: Campus.
- Couratier, Claire / Miquel, Christian (2007). *Les études qualitatives. Théorie, applications, méthodologie, pratique*. Paris: L'Harmattan.
- Delacroix, Jaques (1992). *A Critical Empirical Test of the Common Interpretation of the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Paper presentado a la asociación internacional "Business & Society" en Leuven, Bélgica.
- Diekmann, Andreas (2002). *Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen (Investigación social empírica. Bases, métodos, aplicaciones)*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, (novena edición).
- Ekelund, Robert B. / Tollison, Robert D. / Anderson, Gary M. / Hébert, Robert F. Davidson, Audrey B. (1996). *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*. New York: Oxford University Press.
- Fisas, Vicenç (2010). *El proceso de paz en Colombia*. En: Quaderns de Construcció de Pau, No. 17. Escola de Cultura de Pau. Universitat Autònoma de Barcelona. URL: https://escolapau.uab.es/img/qcp/procesos_paz_colombia.pdf (consultado el 02.02.2019).

- GIZ Agencia Bogotá (2018). *ProPaz. Apoyo a la construcción de paz en Colombia. Versión Agosto 2018*. URL: https://www.giz.de/en/downloads/2018_08_08%20FactsheetProPaz-es_final.pdf (consultado el 01.05.2019).
- GIZ GmbH (2015). *Gestión de la Cooperación en la Práctica. Diseñar Cambios Sociales con Capacity WORKS*. Wiesbaden: Springer Gabler.
- GIZ GmbH (2016). *Status Quo Bericht. Religion und Entwicklung (Informe del estatus quo. Religión y Desarrollo)*. Sektorvorhaben Werte, Religion und Entwicklung.
- GIZ GmbH (2018). *Integrierter Unternehmensbericht 2017. Menschen, Zahlen, Strukturen. Unser Geschäftsjahr 2017. (Memoria integrada 2017. Personas, cifras, estructuras. Nuestro año de negocios 2017)*. URL: <https://berichterstattung.giz.de/2017/menschen-zahlen-strukturen/unser-geschaeftsjahr-2017/> (consultado el 01.05.2019).
- Glaser, Barney / Strauss, Anselm (1967). *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine.
- Habermas, Jürgen (2008). *Die Dialektik der Säkularisierung*. En: Blätter für deutsche und internationale Politik, Vol. 4. URL: <https://www.eurozine.com/die-dialektik-dersakularisierung/> (consultado el 25.04.2019).
- Habermas, Jürgen (2011 [1981]). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Berlin: Suhrkamp Verlag, (octava ed.).
- Haener, Ruth (2018). *Amartya Sen ist die "Mutter Teresa der Ökonomie"*. (Amartya Sen es la "Madre Teresa de la Economía). En: NZZ digital. URL: <https://www.nzz.ch/panorama/amartya-sen-ist-die-mutter-teresa-der-oekonomie-id.1443552> (consultado el 20.04.2019).
- Haynes, Jeffrey (2007). *Religion and development. Conflict or Cooperation?* New York: Palgrave Macmillan.
- Hill, Lisa (2001). *The Hidden Theology of Adam Smith*. En: European Journal of the History of Economic Thought, Vol. 8, pp. 1 – 29. DOI: 10.1080/713765 225.
- Hirschle, Jochen (2012). *Die Entstehung des transzendenten Kapitalismus. (La génesis del capitalismo transcendente)*. Konstanz und München: UVK Verlagsgesellschaft.
- Iannaccone, Laurence R. (1990). Religious Practice: A Human Capital Approach. En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 29(3), pp. 297 – 314. DOI: 10.1177/1043463112453550.
- Iannaccone, Laurence R. (1994). Why Strict Churches Are Strong. En: *American Journal of Sociology*, Vol. 99(5), pp. 1180 – 1211.

- Iannaccone, Laurence R. (1998). Introduction to the Economics of Religion. En: *Journal of Economic Literature*, Vol. 36(3), pp. 1465 – 1495.
- Instituto Kroc de Estudios Internacionales de Paz (2018). *Segundo Informe sobre el Estado Efectivo de Implementación del Acuerdo de Paz en Colombia. Diciembre 2016 – mayo 2018*. University of Notre Dame. URL: https://kroc.nd.edu/assets/284864/informe_2_instituto_kroc_final_with_logos.pdf (consultado el 02.02.2019).
- Kay, Cristóbal (1998). *Estructuralismo y teoría de la dependencia en el periodo neoliberal. Una perspectiva latinoamericana*. En: Nueva Sociedad, Vol. 158, pp. 100 – 119. URL: http://nuso.org/media/articulos/downloads/2728_1.pdf (consultado el 01.05.2019).
- Kim, Rebecca Y. (2015). *The Spirit moves West. Korean Missionaries in America*. New York: Oxford University Press.
- Koehler, Barbara (2006). *Amartya Sen. Das Gewissen der Ökonomie. (Amartya Sen. La conciencia de la economía)*. En: Bilanz Unternehmen. URL: <https://www.bilanz.ch/unternehmen/serie-oekonomen-amartya-sen-das-gewissen-der-oekonomie#> (consultado el 20.04.2019).
- Latouche, Serge (2010). *Farewell to Growth*. Cambridge: Polity Press, (trad. David Macey).
- Mafla Terán, Nelson Roberto (2012). *Función de la religión en la vida de las víctimas del desplazamiento forzado en Colombia*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Tesis doctoral. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/19719975.pdf> (consultado el 10.03.2019).
- Mayring, Philipp / Fenzl, Thomas (2019). *QCAmap. A software for Qualitative Content Analysis*. URL: <https://www.qcamap.org/> (consultado últimamente el 05.05.2019).
- McCleary, Rachel M. / Barro, Robert J. (2019 upcoming). *The Wealth of Religions. The Political Economy of Believing and Belonging*. Princeton: Princeton University Press.
- Milanovic, Branko (2005). *Worlds Apart. Measuring International and Global Inequality*. Princeton: Princeton University Press.
- Morales Hidalgo, Marcela / Peláez Jara, Melani (2017). Extractive Industries and Knowledge Sharing. Experiences from Ecuador through the Experts' Network Evidence and Lessons from Latin America (ELLA). En: Ayala Martínez, Citlali / Müller, Ulrich (eds.). *Towards Horizontal Cooperation and Multi-Partner Collaboration. Knowledge Sharing and Development Cooperation in Latin America and the Caribbean*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, pp. 95 – 112.
- Müller, Jan-Werner (2006). *In der Identitätsfalle (La trampa de la identidad)*. En: NZZ. URL: <https://www.nzz.ch/articleE6POS-1.41173> (consultado el 18.04.2019).

- Müller, Ulrich (2017). Making a Difference. Competences for Knowledge Sharing. En: Ayala Martínez, Citlali / Müller, Ulrich (eds.). *Towards Horizontal Cooperation and Multi-Partner Collaboration. Knowledge Sharing and Development Cooperation in Latin America and the Caribbean*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, pp. 43 – 66.
- Nelson, Robert H. (2006). *Economics as Religion. From Samuelson to Chicago and Beyond*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Nelson, Robert H. (2010). *The New Holy Wars. Economic Religion Versus Environmental Religion in Contemporary America*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Olofinjana, Israel (2010). *Reverse in Ministry and Missions. Africans in the Dark Continent of Europe. An historical study of African Churches in Europe*. London: Author House UK.
- Oporto Ordoñez, Víctor (2015). *El proceso e Investigación en Ciencias Sociales*. La Paz: CEPAAA.
- PaRD (2019). *International Partnership on Religion and Sustainable Development*. URL: <http://www.partner-religion-development.org/> (consultado el 28.02.2019).
- Päthe, Thorben / Pronschlegel, Clemens (ed.) (2016). *Zur religiösen Signatur des Kapitalismus (De la signatura religiosa del capitalismo)*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Pew Research Center (2010). *The Global Religious Landscape. A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010*. The Pew Forum on Religion and Public Life.
- Rachel M. McCleary (ed.) (2011). *The Oxford handbook of the economics of religion*. New York: Oxford University Press.
- Repnik, Friederike (2018). *Gewalt, Trauma und Religion in Kolumbien. Perspektiven von Konfliktopfern und vertriebenen Menschen (Violencia, trauma y religión en Colombia. Perspectivas de víctimas del conflicto y personas desplazadas)*. Baden-Baden: Nomos; Münster: Aschendorff Verlag. (Studien zur Friedensethik: Band 62).
- Rodríguez Vázquez, Horacio (2017). A Dialogue of Knowledge Systems between Indigenous Farmers, Extension Agents and Researchers. Experiences in Bolivia, Colombia and Mexico. En: Ayala Martínez, Citlali / Müller, Ulrich (eds.). *Towards Horizontal Cooperation and Multi-Partner Collaboration. Knowledge Sharing and Development Cooperation in Latin America and the Caribbean*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, pp. 113 – 126.
- Rothschild, Emma (2001). Adam Smith and the invisible Hand. In: Oslington, Paul (Ed.): *Economics and religion. Volume I. The international library of critical writings in Economics*. Cheltenham / Northampton: Edward Elgar Publishing, pp. 288 – 291.

- Rudnyckyj, Daromir (2019). *Beyond Debt: Islamic Experiments in Global Finance*. Chicago: University of Chicago Press.
- Said, Edward W. (1994 [1978]). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Samuelsson, Kurt (1993). *Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism and the Abuses of Scholarship*. Toronto: University Toronto Press.
- Sen, Amartya (1982). *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press.
- Sen, Amartya (2006). *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. New York: W. W. Norton.
- Smith, Adam (2002 [1759]). *The theory of moral sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press, (Nueva edición por Knud Haakonssen).
- Smith, Adam (2007 [1776]). *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*. Amsterdam / Lausanne / Melbourne / Milan / New York / São Paulo: MetaLibri (<http://metalibri.incubadora.fapesp.br>)
- Stewart, Frances (2013). *Capabilities and Human Development. Beyond the individual: The critical role of social institutions and social competencies*. UNDP Occasional Paper. URL: http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdro_1303_stewart.pdf (consultado el 22.04.2019).
- Svenska Kyrkan (2017). *Church and State*. URL: <https://www.svenskakyrkan.se/church-and-state> (consultado el 20.04.2019).
- Temple, Jill de (2015). Inca Roads, Protestant Hospital, Catholic Cheese and the fluctuating state. Religion and development in Ecuador. En: Tomalin, Emma (ed.). *The Routledge Handbook of Religions and Global Development Routledge*, London / New York: Routledge, pp. 156 – 166.
- Tomalin, Emma (2015). Introduction. En: Tomalin, Emma (ed.). *The Routledge Handbook of Religions and Global Development Routledge*, London / New York: Routledge, pp. 1 – 13.
- UNDP (1990). *Human Development Report*. Oxford: Oxford University Press.
- UNFPA (2014). *Religion and Development post-2015. Report of a consultation among Donor Organizations, United Nations Development Agencies and Faith Based Organizations*. URL: <https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/DONOR-UN-FBO%20May%202014.pdf> (consultado el 04.03.2019).
- UNFPA / Digni (2016). *Realizing the Faith Dividend. Religion, Gender, Peace and Security in Agenda 2030*. Technical Report. URL: https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/50426_UNFPA_Donor-UN-FBO-Consultations_Web.pdf (consultado el 04.03.2019).

- Valencia Caicedo, Felipe (2018). *Missionaries, human capital transmission, and economic persistence in South America*. URL: <https://voxeu.org/article/missionaries-and-persistence-human-capital-transmission-south-america> (consultado el 04.03.2019).
- Warren, Tom / Baker, Katie J. M. (2019). *WWF Funds Guards Who Have Tortured And Killed People*. En: BuzzFeed News. URL: <https://www.buzzfeednews.com/article/tomwarren/wwf-world-wide-fund-nature-parks-torture-death> (consultado el 06.03.2019).
- Weber, Max (1988a [1920]). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus (Ensayos recopilados sobre la sociología de la religión I. La ética económica de las religiones mundiales. Confucianismo y taoísmo)*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), (Ed. Marianne Weber, 9na ed.).
- Weber, Max (1988b [1921]). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen II. Hinduismus und Buddhismus (Ensayos recopilados sobre la sociología de la religión II. La ética económica de las religiones mundiales II. Hinduismo y budismo)*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), (Ed. Marianne Weber, 7ma ed.).
- Weber, Max (2016 [1904]). *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus (La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo)*. Wiesbaden: Springer VS, (Ed. Klaus Lichtblau y Johannes Weiss).
- World Bank (2019). *GINI index (World Bank estimate)*. URL: <https://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI?end=2014&locations=ZA&start=2014&view=bar> (consultado el 01.05.2019).
- World Vision International (2019). *Channels for Hope for Ebola*. URL: <https://www.wvi.org/church-and-interfaith-engagement/channels-hope-ebola> (consultado el 28.02.2019).