

POBREZA, DESARROLLO Y ESPIRITUALIDAD EN EXPERIENCIAS RELIGIOSAS PENTECOSTALES

Rita María Ceballos¹

INTRODUCCIÓN

*En el nombre de Jesús recibo sanidad
He tocado el borde de su manto.
Sano estoy por su Espíritu Santo.*

Juan Luis Guerra, *Canción de sanidad*

*El costo de la vida sube otra vez,
el peso que baja ya ni se ve,
y las habichuelas no se pueden comer,
ni una libra de arroz, ni una cuarta de café.
A nadie le importa qué piensa usted,
será porque aquí no hablamos inglés.*

[...]

¹ Filósofa y teóloga con especialidad en Sagrada Escritura y master en Cooperación al Desarrollo Sostenible. Es miembro del Centro Cultural Poveda en República Dominicana.

Y la gasolina sube otra vez.
El peso que baja ya ni se ve
y la democracia no puede crecer,
si la corrupción juega ajedrez.
A nadie le importa qué piensa usted,
será porque aquí no hablamos francés.

Juan Luis Guerra, *El costo de la vida*

La música de Juan Luis Guerra, conocido artista dominicano, nos abre una de las puertas a la reflexión que deseamos compartir. Dos ritmos y dos contenidos diferentes, inspirados a una misma persona en dos momentos de su historia personal. La experiencia religiosa “pentecostal” vivida por el artista, poco a poco va cambiando el sentido de su música. De un canto profético (aquel que denuncia una situación de injusticia y anuncia el cambio necesario), como *El costo de la vida*, *Ojala que llueva café* o *El Niágara en bicicleta*, el contenido musical se va orientando a la alabanza, la adoración y la devoción religiosas, como *Canción de sanidad*, *Gloria*, *Tan sólo he venido* o *Las avispas*. El cambio todavía no ha sido total, pero sí muy significativo. De igual forma, personas menos conocidas y de escasos recursos económicos van experimentando un cambio en su visión de la vida ante el encuentro con estas experiencias pentecostales, vividas bajo el amparo de algunas instituciones eclesiales. ¿Cómo comprender esta experiencia en personas como el artista y en personas cuya situación de marginalidad y ausencia de bienes económicos las mantienen en estado de vulnerabilidad absoluta? ¿Qué relación tienen estas experiencias religiosas con la pregunta sobre la pobreza, el desarrollo, el neoliberalismo y qué papel juega el paradigma de la conciencia crítica?

Estas cuestiones nos han conducido hacia la pregunta por el sujeto y, no necesariamente, por las instituciones o movimientos que lo acogen: ¿qué buscan, qué sentidos ofrecen a sus vidas, qué contenidos conceptuales (mentalidad) van adquiriendo? ¿Qué sueños y deseos les colman? En nuestro caso, aunque Juan Luis Guerra nos abre una puerta de acceso a la problemática que nos planteamos (pues rompe con la interpretación tradicional que dice que estas experiencias tienen éxito en lugares de pobreza, por el tipo de discurso que manejan), decidimos abrir otras dos puertas: una es la de Paulo Freire en sus libros *Pedagogía del oprimido* y *Pedagogía de la esperanza*, donde nos deja dicho que ningún desarrollo es posible si no deconstruimos la imagen del dios de los opresores, planteándonos los niveles de conciencia en el ser humano y la formación de la conciencia crítica; lo que hemos llamado el *paradigma de la conciencia crítica* (PCC). La otra puerta es la de esa persona empobrecida, que

busca la solución de sus problemas, o un sentido para su vida, en estas experiencias religiosas.

Nuestro trabajo consiste, principalmente, en aproximarnos a los conceptos de pobreza, desarrollo y espiritualidad que se manejan en estas experiencias religiosas pentecostales (católicas y evangélicas), comparándolas con otro modelo de espiritualidad: la vivida por las conocidas Comunidades Eclesiales de Base (CEB) afines a la Teología de la Liberación. Intentamos identificar cómo estas experiencias promueven una determinada manera de comprender el mundo, la realidad, las relaciones y la trascendencia. Y, por ende, determinan un compromiso o una ciudadanía vinculada a los procesos históricos de transformación de estas realidades.

A partir de nuestro análisis, hemos reflexionado sobre la relevancia de la dimensión teológica en la formación de la conciencia crítica; clave central de la propuesta pedagógica de la educación popular, pero negada o invisibilizada en la mayoría de las propuestas de educación para el desarrollo, nacidas bajo el amparo de la cooperación internacional, temerosa esta última de abordar tales aspectos, o ignorante de su relevancia en contextos como el latinoamericano y el africano.

Hemos dividido el trabajo en cinco partes. En la primera parte damos una mirada al contexto, destacando la realidad de empobrecimiento, exclusión y desigualdades; y junto a esa realidad el auge pentecostal que, según parece, responde a la realidad de personas que buscan en lo religioso la solución de sus problemas y necesidades afectivas y/o económicas. En ese mismo apartado definimos lo que entendemos como *pentecostalismo fundamentalista*, una expresión del sistema neoliberal. En la segunda parte presentamos una breve descripción del paradigma de la conciencia crítica de Paulo Freire, resaltando la relación entre dicho paradigma y la experiencia religiosa. En la tercera parte describimos los conceptos de pobreza, desarrollo y espiritualidad, que entendemos tienen como fondo dichas experiencias religiosas. En la cuarta parte describimos algunas de las características del pentecostalismo fundamentalista y de las CEB, destacando la diferencia entre los modelos de Iglesia, espiritualidades y 'lucha' contra la pobreza. En este mismo sentido, destacamos la feminización de la experiencia religiosa, el fenómeno de la descentralización del culto y del acceso al 'poder divino' de mujeres y hombres sin la mediación de un superior-jerarca, casi siempre varón; reconocemos que esta misma situación nos conduce a un nuevo 'apoderamiento' pero no necesariamente a un 'empoderamiento'. Para finalizar nuestra reflexión nos preguntamos sobre el sentido de la formación de la conciencia crítica, reconociendo la necesidad y actualidad de los procesos de formación y concientización propios de la educación popular, de cara a desa-

rollar el potencial transformador de la experiencia religiosa en la erradicación de la pobreza y la lucha por la justicia.

CONTEXTO Y ANTECEDENTES DEL AUGE PENTECOSTAL FUNDAMENTALISTA

Nuestro punto de partida es una realidad marcada por la exclusión, las desigualdades, las desesperanzas, la búsqueda y las ofertas de alternativas relacionadas con el sentido de la vida y la trascendencia.

Un rasgo significativo de nuestro contexto es el que se constata en el Informe Nacional de Desarrollo Humano del año 2005, en donde se describe la realidad de la República Dominicana como una realidad de grandes desequilibrios (o desigualdades), denunciando el contraste entre las sofisticadas tecnologías disfrutadas por unos pocos, mientras que la mayoría se alumbra con velas, así como el exceso de bienes en unos pocos, mientras que la mayoría carece de lo básico. A su vez, se muestra el contraste entre el “ejemplar” crecimiento económico y la desmejora de la calidad de vida de la población. A lo que los autores del informe se preguntan: ¿Por qué el crecimiento acumulado no se tradujo en una mejoría de los indicadores sociales? Afirman que la equivocación ha consistido en suponer que el crecimiento económico es condición necesaria y suficiente para mejorar el nivel de vida de las personas; además, sostienen que es falso que el crecimiento a través de los mecanismos del mercado genera un derrame automático que beneficia a la población (PNUD, 2005: 15).

R. Cervero afirma que las políticas y prácticas neoliberales de los países ricos dominan la vida de los pueblos más empobrecidos, anulando el control de las dimensiones económica, cultural y política de sus vidas. Según Cervero, un síntoma común de esta pérdida de control, y del empobrecimiento causado por estas políticas económicas, es que la gente experimenta un sentimiento de desesperanza en el futuro, disminuyendo así el incentivo para fortalecer los vínculos sociales de su comunidad (citado en Ceballos, 2004: 13). De ahí que valores como la solidaridad o la cooperación se van perdiendo en medio de la competencia que promueve el mercado totalizado, esto es, una economía que reduce todas las relaciones al mercantilismo y al interés medio-fin, que reduce los valores humanos a la competitividad y relega a un segundo plano el valor de la vida humana (Hinkelammert y Mora, 2001: 12 y ss.). Esta situación también se puede percibir en el aumento de la violencia cotidiana, en especial la protagonizada por pandillas juveniles, la delincuencia y grupos organizados por el narcotráfico. Se genera miedo, inseguridad, incertidumbre, desconfianza, individualismo y apatía. Se trata de una ruptura de la convivencia y de la vida comunitaria, creándose un mundo roto y cada vez menos humano.

En este mismo contexto crece una espiritualidad cristiana que definimos como *pentecostal fundamentalista*. Toda espiritualidad cristiana es pentecostal (viene del Espíritu); cuando hablamos de una espiritualidad *pentecostal fundamentalista* nos referimos a una forma de interpretar y vivir la doctrina de manera determinista y absoluta; se trata de una espiritualidad que nace de la desesperanza en la tierra y que proyecta su esperanza en el cielo, la que se sitúa en lo que Freire llama *conciencia mágica*, según veremos más adelante. Sobre la irrupción de esta práctica religiosa en la República Dominicana, el sociólogo y teólogo Marcos Villamán reconoce la diversidad de formas de esta práctica, entre las que considera los pentecostalismos fundamentalistas protestantes y católicos. Afirma el mismo autor que estas prácticas adquieren significado y pueden ser comprendidas a partir y en función del contexto. Destaca, entre los rasgos del contexto, la crisis económica, el empobrecimiento, la frustración e impotencia generadas por la percepción de la política como mediación inservible para la transformación social, y la crisis de valores unida a la imposibilidad de satisfacción de las necesidades básicas con alternativas consideradas dignas (Villamán, 1993: 52-59 y 78).

El fenómeno pentecostal fundamentalista en República Dominicana ha sido reforzado con la presencia de la Iglesia Universal del Reino de Dios, fundada en Brasil y mejor conocida en nuestro país como “Pare de Sufrir”. La iglesia “Pare de Sufrir” se ubica generalmente en lugares de amplios salones, antiguos cines, y se encuentra diseminada en su mayoría por los barrios empobrecidos. Esta iglesia nace en 1977, teniendo como principal promotor a Edir Macedo, quien se hace llamar “obispo”. En general, vive de los donativos —diezmos— que pide a sus fieles. Su perspectiva teológica es la retributiva (si das a tu iglesia —que es dar a Dios—, Dios te beneficiará), apoyada en una teología de la prosperidad (si estás bien con Dios, él te retribuye en bienes económicos y fraternales). Veamos el testimonio que aparece en una de sus páginas web y que ilustra nuestra aproximación:

“Fue una época muy difícil y triste de mi vida” —recuerda Ana. Ana trató de buscar la solución en diversos lugares, terapias, libros, religiones... pero nada le resultaba satisfactorio. “Un día, sin saber más qué hacer, yo clamé a Dios por ayuda. Le supliqué que se manifestara de alguna manera en mí. Algunos días después fui invitada a participar de una oración en la Iglesia Universal del Reino de Dios, y cuando entré sentí una diferencia, sentí que allí existía un Dios Verdadero. Empecé a participar de las Oraciones de Viernes, y fui totalmente sanada. Dios restauró toda mi vida y también la de mi familia. Hoy somos bendecidos en todos los aspectos: tenemos paz en nuestro hogar, unión y una alegría de vivir que antes no conocíamos. Dios también nos ha bendecido económicamente y mi esposo abrió su consultorio dental propio”

—concluye Ana. Si usted ha sido víctima de problemas espirituales como depresión, vicios, miedo, angustia, deseo de suicidio u otros, venga y participe este Viernes, a las 10:00 am, 4:00 pm o 7:00 pm con el Obispo Paulo Roberto.²

La búsqueda de Ana, su testimonio, proyecta la realidad de miles y miles de latinoamericanos/as. Personas que buscan en lo religioso la solución de sus problemas y necesidades tanto afectivo-emocionales como económicos.

La historia de Ana es parecida a la historia de Andrés, un hombre de 55 años, adicto al juego, que perdió todo el dinero que tenía para vivir. En la ruina, y en estado de marginalidad, buscaba en el alcohol el consuelo de sus males. Andrés llegó al grupo de oración de la renovación carismática católica con la ilusión de poder recuperar lo perdido, su dignidad y su dinero. La líder del grupo, doña J, al verlo le dijo: “Dios te protegerá y te será devuelto todo lo que has perdido”. Andrés lo entendió como una revelación y volvió a la vida. Dejó el alcohol y va todos los jueves al grupo de oración y espera su milagro. Su compañera no lo ha abandonado; de hecho fue ella quien lo llevó hasta el grupo.

Preguntarse por la contribución de los sistemas religiosos a la perpetuación de las estructuras sociales de producción y reproducción de la pobreza, y por el potencial transformador de la fe religiosa en la difusión de una ética de erradicación de la pobreza y de implantación de la justicia social, nos conduce obligatoriamente a buscar los rostros que buscan en lo religioso un aliento de vida y una solución a sus problemas. Preguntarnos por las estructuras sociales no basta, preguntarnos por los sistemas religiosos en sí mismos no basta. Vivimos un tiempo en que se hace necesario hacerse la pregunta por el sujeto: ¿por qué doña Ramona se siente identificada cuando le dicen: “Pare de Sufrir”? ¿Cuáles son las motivaciones que llevan a Andrés a ir cada jueves a la oración carismática católica de su comunidad? Tal vez nos pueda ayudar también el preguntarnos, como lo hace hoy la Iglesia católica latinoamericana, en la V Conferencia (si no como Iglesia, sí como personas atentas a los cambios de la realidad), ¿qué está provocando el crecimiento de los grupos pentecostales fundamentalistas? ¿Qué ofrecen estos grupos? ¿Qué busca, qué anhelan el hombre y la mujer que acuden a estos grupos? Y junto a estas preguntas, ¿a qué se debe el debilitamiento de las CEB? ¿Qué relación existe entre pentecostalismo y neoliberalismo?

Lo religioso no debe ser estudiado sólo con categorías del mercado (oferta-demanda), centradas en los intereses particulares y económicos de sus promotores; es necesario preguntarse cuáles son las necesidades y cuáles los sentimientos de las personas que acuden a estos espacios pentecostales. Y esto

² Véase <<http://www.paredesufrir.com.mx/viernes.htm>>. Último acceso, 23 de mayo de 2007.

lleva directamente a revisar las diferentes propuestas religiosas presentes en lo cotidiano de las márgenes, pero, sobre todo, nos lleva a reflexionar sobre lo que conduce a las gentes empobrecidas a buscar la resolución de sus necesidades básicas, negadas desde el sistema, en una experiencia religiosa o una entidad trascendente. Al mismo tiempo orienta nuestra mirada hacia los proyectos de formación para el desarrollo, tan presentes en muchas comunidades empobrecidas, promovidos por instituciones dominicanas financiadas por la cooperación al desarrollo: ¿hasta qué punto estas propuestas fomentan indirectamente estas búsquedas o ignoran la relevancia de la cuestión?

El carácter “neoliberal”, desde una perspectiva cultural-religiosa, de este culto, se refleja en la idea de la eficiencia y la competitividad como valores absolutos, y en el cálculo de utilidad y de la máxima ganancia. Se anima la búsqueda individualista, desapareciendo toda orientación hacia el bien común o hacia la construcción de una sociedad para todos y todas (Richard, 1999). Esto induce, por ende, a la privatización de la fe (de la misma forma que el neoliberalismo promueve la privatización de lo estatal).

Esta realidad desafía el acompañamiento que desde la educación popular y la educación para el desarrollo se plantean diversas instituciones sin fines de lucro. ¿Continuamos con nuestros programas de desarrollo por un lado, y obviamos el elemento religioso que va por el otro lado, o decidimos confrontar y poner en diálogo al sujeto de modo integral?

Nos acercamos a los conceptos de desarrollo, pobreza y espiritualidad, teniendo como marco teórico el paradigma de la conciencia crítica.

EL PARADIGMA DE LA CONCIENCIA CRÍTICA

Conciencia crítica es la capacidad del ser humano de preguntarse y preguntar sobre las explicaciones y concepciones valorativas que recibe y ha recibido. Se trata de establecer el porqué, el cómo y el para qué de la realidad que se vive. Comprender la situación, juzgarla y transformarla. Esta actitud problematizadora tiene como contraparte una actitud pasiva, o lo que Freire llama una *conciencia ingenua*. Una fe problematizadora se pregunta por el porqué de la miseria, el porqué del hambre, etc., reconociendo que no es deseo de Dios —padre/madre bueno— que el ser humano viva situaciones inhumanas. En el contexto descrito anteriormente, esta actitud crítica se ve limitada; el mismo Freire, mirando la realidad brasileña, plantea: “[...] con treinta y tres millones de hambrientos y algunos muchos en la línea de la pobreza, con débil poder adquisitivo, tenemos más necesidad que libertad” (Freire, 2003: 238). Es en esta necesidad en la que se apoya el pentecostalismo fundamentalista. Por ello planteamos la necesidad de confrontar el paradigma *conciencia crítica*

con el *pentecostalismo fundamentalista*, de cara a potenciar las libertades de las personas en la opción religiosa y la búsqueda de solución a los problemas, tanto personales como sociales. Este es uno de los aportes de la Teología de la Liberación y de la educación popular.

Freire identifica tres niveles de conciencia en el ser humano. A cada uno le corresponde una manera de acercarse a la realidad e interpretarla: se trata de la conciencia ingenua, la conciencia mágica y la conciencia crítica. Así, afirma, la naturaleza de la acción corresponde a la naturaleza de la comprensión. Si la comprensión es crítica, la acción también lo será (Freire, 2002a: 101).

Partiendo de una experiencia concreta con campesinos, Freire analiza la imagen de Dios que sustenta la realidad de opresión de la que son víctimas. En un diálogo sobre la realidad del campesino, sin tierra y sin estudios, Freire intenta lograr que ellos comprendan las razones de su pobreza y exclusión. ¿Por qué a los campesinos les falta educación, poder adquisitivo, esperanza? La respuesta fue la siguiente: “porque Dios quiere”. En el proceso del diálogo, Freire ‘deshace’ la idea de un mundo ‘normatizado’ por la intervención divina para el privilegio de una clase social determinada. La reconstrucción de la imagen de Dios comenzó por la pregunta: ¿Quién es Dios? Para los campesinos del caso citado por Freire, Dios es el padre de todos. Freire razona junto a ellos: Si usted es padre, de carne y hueso, no maltrataría injustamente a uno de sus hijos para favorecer a otro; y si entendemos que Dios es el padre de todos, ¿cómo es posible que ese Dios permita la injusticia a tantos de sus hijos mientras otros viven privilegiados? “¡No, no es Dios quien hace todo eso, es el patrón!” (Freire, 2002a: 49-50). Esta reconstrucción teológica que hace Freire parte de la propia experiencia de los campesinos: un padre-humano ama a todos sus hijos por igual, entonces de Dios no ha de esperarse menos. Freire nos va demostrando cómo la transformación de la realidad pasa necesariamente por la transformación de la imagen de Dios y por una nueva manera de experimentarlo, y esto va siendo posible gracias a la formación de una conciencia crítica (Freire, 2002a: 49-50).

La reacción de los campesinos descrita por Freire se entendería desde lo que el mismo Freire llama la conciencia mágica o la conciencia ingenua. Estas claves nos ayudan a comprender los modelos de fe que se van construyendo y las mentalidades que los sustentan.

Según Freire, la conciencia crítica es la representación de las cosas y de los hechos como se dan en la existencia empírica, en sus correlaciones causales y circunstanciales. Le es propia su integración con la realidad. Su contrario es la conciencia ingenua, que se considera superior a los hechos, dominándolos desde afuera, y por eso se juzga libre para entenderlos a su antojo. Este tipo de conciencia se superpone a la realidad. La conciencia mágica se considera superior a

los hechos, dominándolos desde afuera, pero no se juzga libre para entenderlos como mejor le agrade; sólo los capta, otorgándoles un poder superior, al que le teme porque domina desde afuera y al cual se somete con docilidad. A la conciencia mágica le es propio el fatalismo que le lleva a cruzarse de brazos, a la imposibilidad de hacer algo frente al poder de los hechos consumados, bajo los cuales queda vencido el ser humano (Freire, 2002a: 101-102).

Al planteamiento de la conciencia crítica tradicionalmente se le han atribuido tres dimensiones: una dimensión explicativa o científica, una dimensión valorativa y una dimensión política. Estas dimensiones se corresponden con la propuesta sociopedagógica de la educación popular. La dimensión científica es reconocida como el *ver* y comprender la realidad social, económica y política. Esta dimensión posibilita conocer la realidad, comprender su funcionamiento. Se trata de problematizar la realidad e integrar un método para el conocimiento de la misma, de manera que sea posible aproximarse a esta realidad de forma rigurosa, sistemática y con coherencia lógica. La dimensión valorativa o ética es reconocida como el *juzgar* la realidad desde el punto de vista de los más empobrecidos/as. Esta dimensión posibilita tomar posición ante las distintas situaciones de la realidad. Por un lado, debemos considerar la visión que tenemos del ser humano, los valores socioculturales y el reconocimiento de que existimos con otros/as; reconocer cuáles son las concepciones valorativas que alimentan nuestras prácticas. Se fomentan valores de solidaridad, indignación, dignidad, justicia, libertad, esperanza y compasión, de tal manera que se conviertan en actitudes cotidianas. La dimensión política se refiere al *actuar*; se trata de potenciar la participación, la acción, el compromiso, con la intención de cambiar la realidad social de opresión. Para ello es importante la formación de la conciencia histórica, la formación en y para la participación, el desarrollo de las formas de organización comunitaria y social (Villaman - Centro Cultural Poveda, 1995).

En síntesis, la formación de la conciencia crítica supone sujetos capaces de abordar la realidad junto a otros con actitud problematizadora: comprensión de los procesos —*ver*—, juicio acerca de la adecuación o no de ciertos valores desde el punto de vista de las mayorías —*juzgar*—, actuar transformadoramente. Las tres dimensiones ayudan a construir referentes para establecer las bases de cualquier toma de posición.

RELACIÓN ENTRE EL PARADIGMA DE LA CONCIENCIA CRÍTICA Y LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

A cada modelo de conciencia le corresponde un modelo de fe y un modelo de iglesia; a su vez, le corresponde una manera de interpretar la realidad, una forma

de conceptualizar el desarrollo y la pobreza, así como una forma de entender la transformación social, o lo que en clave teológica cristiana conocemos como la construcción del Reino de Dios.

El/la creyente con conciencia mágica piensa que la situación en que vive es natural; es así porque debe ser así: “está escrito en la Biblia que sea así. Nada puede cambiar”, “Todo es obra de Dios”. Si no fuera religioso/a, a lo mejor diría: “es la mano invisible del mercado”, es el destino o la suerte. Teme el mal y dice que todo lo malo que sucede es “castigo” de Dios por nuestros pecados (ciclones, enfermedades, accidentes, etc.). Así, el mal lo atribuye a causas superiores, “mágicas”. Esta convencido/a de que el mundo cambia con un milagro de Dios y, por lo tanto, no hay necesidad de ningún compromiso sociopolítico.

El/la creyente con conciencia ingenua, a diferencia de la persona con conciencia mágica, sí se da cuenta que los males y sufrimientos no vienen “por obra de Dios”, del destino o la mala suerte. La persona sabe muy bien que somos nosotros los culpables. Sobre la pobreza piensa que sucede porque hay gente que no trabaja. Puede comenzar a hacerse sensible a los problemas de su entorno, va logrando una visión dinámica del mundo y va descubriendo su dimensión histórica, pero se conforma con las interpretaciones fáciles de la realidad. Es asistencialista y paternalista. Piensa que el cambio debe hacerse desde “arriba”, y tiene una visión desarrollista de la pobreza (si los pobres consiguen dinero salen de la pobreza).

El/la creyente que ha sido formado en la conciencia crítica tiene herramientas que le permiten mirar la realidad de otra forma; reconoce que la realidad y la situación de pobreza son frutos del egoísmo y el acaparamiento de unos pocos. Busca siempre la verdad, sin miedo, conoce los derechos que le pertenecen, se organiza en grupos y participa activamente en los movimientos sociales. Este modelo está totalmente ausente en la experiencia pentecostal fundamentalista en auge, generándose un “liderazgo” pasivo, acrítico, pesimista, sin utopía, de donde deviene un modelo de ciudadanía ausente del compromiso transformador.

De esa forma, según el nivel de conciencia será la idea de pobreza, desarrollo y espiritualidad de cada persona que tiene acceso a determinada experiencia religiosa. Estos modelos de conciencia no son “naturales”; ellos responden a un proceso “educativo” bancario, que busca mantener un determinando *status quo*.

UN CONCEPTO DE POBREZA, DESARROLLO Y ESPIRITUALIDAD: UNA IDEA DE DIOS

CONCEPTOS DE POBREZA

Definir la pobreza puede parecer abstracto, si no se tiene delante el rostro del pobre. Teniendo delante miles de rostros de pobres, Gustavo Gutiérrez la definió en estos términos: la pobreza es la pobreza material, la carencia de bienes económicos necesarios para una vida humana digna; hay pobres porque hay ricos, siendo los primeros las víctimas de los últimos; su existencia (la de la pobreza) refleja la falta de solidaridad en las relaciones humanas y en la comunión con Dios; ella es una expresión de pecado, una negación del amor (Gutiérrez, 1990: 323-330). En el paradigma de la conciencia crítica y en la Teología de la Liberación la pobreza es la negación de la vida, no sólo material, sino también cultural y espiritual. Los pobres son los “ausentes de la historia” (Gutiérrez, 1977: 35-43), a quienes se les ha negado su condición de sujetos y la participación. El pobre es un oprimido, tanto en la dimensión económica como en la étnico-racial, la cultural, la de género y la generacional.³

J. Iglesias Martínez estudia los distintos enfoques sobre la pobreza elaborados desde las ciencias sociales (culturalista, estructural-culturalista y estructural-etnográfico), de cara al estudio de la pobreza material. Considera que el tipo de perspectiva que se use tiene efectos determinantes en las formas de pensar, investigar e intervenir la pobreza. Supone plantearse unas preguntas y unas respuestas, e inclusive puede y debe conducir a la revisión del orden social existente (Iglesias Martínez, 2004: 75-171). En su análisis concluye que la pobreza no es ni el sujeto social que la vive, ni las tradiciones y los patrones sociales y culturales, ni la vida y el trabajo de los grupos que la sufren. Afirma que la pobreza es “tan sólo” una condición económica; condición que caracteriza la situación económica de determinados segmentos o grupos de la población, y que por esta razón afecta al resto de sus dimensiones culturales, sociales, laborales, pero en ningún caso las caracteriza o, directamente, las sustituye (Iglesias Martínez, 2004: 159). Además, considera que el pobre, más que una sombra del desarrollo, es un “trabajador proletarizado e invisibilizado, obligado a vivir, y a convivir, sus proyectos, vitales y laborales, desde la precariedad y la inseguridad económica, desde la pobreza” (Iglesias Martínez, 2004: 163). En definitiva, el pobre es un empobrecido.

³ Para profundizar sobre el concepto de pobreza en la Teología de la Liberación, véase Vuola (2000: 71-86).

Amartya Sen, Premio Nobel de Economía, entiende la pobreza en dos sentidos: por un lado, como ‘escasez de ingresos’, y por otro, como ‘la incapacidad para satisfacer algunas necesidades elementales y esenciales’ (Sen, 2001: 239-240). Así, pobreza puede entenderse como *privación de la capacidad* o de las *capacidades básicas*, y no sólo como una baja renta o ausencia de bienes económicos; aunque entiende que es necesario reconocer la relación de ambas realidades, pues la renta es un medio importante para tener capacidades (Sen, 2000, 114-117).

Se considera, entonces, que el ingreso es sólo uno de los muchos factores que influyen sobre las oportunidades reales de que disfruta la gente. Una persona puede tener más ingresos que otra y sin embargo tener más gastos por razones ‘sensatas’ (enfermedad, hijos, etc.). Las oportunidades reales disfrutadas por diferentes personas se ven influidas por variaciones de las circunstancias individuales y por disparidades del ambiente natural y social (Sen, 2001: 224).

Pero el aporte de Sen no es tan nuevo; como él mismo reseña, ya en 1901, B. S. Rowntree habló de la “pobreza secundaria” por oposición a la “pobreza primaria”, definida como escasez de ingresos (Rowntree, 1901: 119-145). Se interesó en las influencias que afectan el comportamiento de consumo de una familia. Al mismo tiempo consideró la necesidad de diferentes líneas de pobreza debidas a las variaciones de las características de las personas, incluidos los niveles diferentes de esfuerzo en el trabajo (Rowntree, 1901: 86-118).

De la privación de las capacidades surge la idea de la libertad como expresión del desarrollo. De donde se entiende privación de capacidades como privación de libertad:

El desarrollo exige la eliminación de las principales fuentes de privación de libertad: la pobreza y la tiranía, la escasez de oportunidades económicas y las privaciones sociales sistemáticas, el abandono en que pueden encontrarse los servicios públicos y la intolerancia. (Sen, 2000: 20)

La pobreza también es exclusión. Algunos autores definen exclusión como un proceso en el que confluyen la precariedad laboral (*vs.* trabajo estable), el aislamiento social (*vs.* relaciones sólidas) y la insignificancia vital (*vs.* encontrar sentido vital a la existencia) (Castel, 1997, citado por Martínez, 2005: 214-217). J. L. Martínez define exclusión como *la acumulación de límites a la participación social*, y de ahí la entiende como *la antítesis de la justicia social* (Martínez, 2005: 251). Entonces, la realidad de la pobreza puede ser considerada una injusticia. En este sentido podríamos añadir otro elemento que no debe obviarse: la pobreza también es desigualdad.

Un elemento que se añade a la condición de exclusión es la vulnerabilidad, tanto en la integridad como en la identidad (Martínez, 2005: 214). Pero esta vulnerabilidad también es propuesta como un valor ético, en el marco de las preguntas: ¿qué es la vida buena para el ser humano? ¿Qué es la sociedad buena? ¿Qué es la vida buena para todos y todas? ¿Qué es la vida buena para aquellas personas que han sido excluidas? Respondiéndose a estas cuestiones, S. J. Stalsett (2005: 43-56) propone tres valores éticos fundamentales en el mundo globalizado: vulnerabilidad, dignidad y justicia. En este sentido, la vulnerabilidad nos acerca al sentir con los otros/as; sentirnos humanos entre los humanos, seres con vida y tiempo limitados.

Subsiste también un concepto espiritualizante de la pobreza. Es en este sentido que las carencias que vive, sufre y padece la gente son identificadas directamente con la falta de una fuerte vida espiritual o fidelidad a Dios. En consecuencia, para salir de la pobreza basta con decidirse por una vida colmada de Dios. Para la mayoría de pentecostales fundamentalistas la pobreza es causa del alejamiento de Dios o del descuido de la relación con Dios; es una perspectiva individual, de tal manera que no hay una visión sistémica. El discurso que se maneja es que si una persona se mantiene fiel a su iglesia, Dios la beneficiará con bienes materiales. Es Dios quien resolverá “su” problema económico, por lo tanto, no son necesarias las mediaciones sociales ni políticas. Se promueven, de este modo, soluciones individuales.

CONCEPTOS DE DESARROLLO

A la pregunta sobre cómo salir de la pobreza se respondió con lo que se suponía sería la fórmula mágica: el desarrollo. Durante mucho tiempo se entendió el desarrollo asociado al poder de adquisición de bienes o al ingreso económico. Es lo que se ha llamado una visión economicista del desarrollo. Hoy día, aunque a nivel conceptual, en muchas instituciones se entiende desarrollo en sentido más amplio, pero en muchas realidades a nivel popular se sigue relacionando el desarrollo con el progreso económico. Este es uno de los límites o barreras con los que se encuentran la educación popular y los proyectos de desarrollo a nivel local. ¿Qué expectativas se crea en la gente cuando se les habla de proyectos de desarrollo o de educación para el desarrollo? ¿Qué idea del desarrollo se transmite a las comunidades a partir de tales proyectos?

Para la visión economicista del desarrollo lo fundamental es crecer económicamente. Este crecimiento se visibiliza por medio de indicadores como el PIB (Producto Interno Bruto) o el PIB *per cápita*. En el imaginario popular este desarrollo se constata en el aumento del salario (o de los ingresos metálicos) y, por ende, en la capacidad para consumir o adquirir bienes (tierra, casa,

electrodomésticos, etc.). Un país desarrollado se reconoce también por su infraestructura. De ahí el interés de muchos gobernantes de países empobrecidos en crear infraestructura visible, invirtiendo en construcciones, aunque no sean estas necesarias o prioritarias.

Pero como el crecimiento económico no ha sido alcanzando por todos los países y éste necesariamente no conduce al bienestar, se empieza a pensar el desarrollo desde los criterios del bienestar de las personas, la redistribución del ingreso y la satisfacción de las necesidades básicas. De la misma forma, se habla de participación ciudadana, igualdad de género, medioambiente y derechos humanos.

El Informe sobre Desarrollo Humano, publicado por primera vez en 1990, inicia su definición sobre el desarrollo con la siguiente afirmación: “La verdadera riqueza de una nación está en su gente” (PNUD, 1991: 31). Al mismo tiempo entiende que el objetivo básico del desarrollo es crear un ambiente propicio para que los seres humanos disfruten de una vida prolongada, saludable y creativa; pero este objetivo, aunque sea obvio, puede ser olvidado ante el afán de lucro. Pero el ingreso no es la suma total de la vida humana. Habla de preocupación excesiva y de obsesión. Por esto llama la atención hacia la necesidad de cuidar el vínculo entre crecimiento económico y desarrollo humano. El fin del desarrollo debe ser el bienestar humano; y la obtención de riquezas, un medio. El desarrollo humano se entiende como un proceso mediante el cual se amplían las oportunidades más importantes de los individuos: una vida prolongada y saludable, el acceso a la educación y el disfrute de un nivel de vida decente. También incluye oportunidades como la libertad política, económica y social, la garantía de los derechos humanos y el respeto a sí mismo; esto como la posibilidad de hablar en público, sin vergüenza de hacerlo (es lo que traduciríamos hoy como autoestima), y como la posibilidad de ser creativo y productivo. El desarrollo humano tiene dos aspectos principales: el primero se refiere a la formación de capacidades humanas (salud, conocimientos); y el otro es el uso que se hace de las capacidades adquiridas (para el descanso, la producción o diversas actividades). Ambos aspectos, se afirma, deben estar combinados. La idea del desarrollo humano intenta responder a las siguientes preguntas: ¿qué debe tener la gente, qué debe ser, qué debe hacer para asegurar su propia subsistencia? Además, se concibe como un proceso dinámico de participación (PNUD, 1991: 32-35).

El desarrollo humano apuesta por la libertad. La libertad se considera el componente más importante del desarrollo humano, su más valiosa perla. Se entiende la libertad como participación activa en la vida económica y política, determinando prioridades de desarrollo, formulando políticas, llevando proyectos a la práctica y escogiendo la forma de gobierno, con el fin de influir sobre

el entorno cultural. Se entiende el desarrollo como un proceso consistente en eliminar la falta de libertades y en extender los diferentes tipos de libertades fundamentales que los individuos tienen razones para valorar (Sen, 2000: 113).

Paulo Freire escribía en 1969, en su célebre *Pedagogía del oprimido*, sobre educación liberadora y concientización, afirmando que uno de los mayores obstáculos de la misma es el “miedo a la libertad”, y el temor que el *statu quo* tiene de que la conciencia crítica (nos atrevemos a decir: ¡aquello que Sen llama libertad de acción y participación!) sea una amenaza desde la libertad de los oprimidos (Freire, 1980: 27-33).

P. Berger, con todo y ser un sociólogo conservador, considera que el desarrollo no es sólo una meta de acciones racionales (refiriéndose a lo político, económico y social), sino que a un nivel muy profundo es el centro de las esperanzas y expectativas de redención. Declara, así, que el desarrollo es también una categoría religiosa (Berger, 1979: 30-31).

Como respuesta a la teoría del desarrollo surge la teoría de la dependencia, como explicación histórico-causal del subdesarrollo latinoamericano (Gutiérrez, 1972: 75 y ss). Según esta teoría, entre las economías desarrolladas y las subdesarrolladas no existe una simple diferencia de etapa del sistema productivo, sino también de función o posición dentro de una misma estructura económica internacional de producción y distribución. Esto supone una estructura definida de relaciones de dominación (Cardoso y Faletto, 1984: 25-26).

La solución no consiste solamente en la modernización de las estructuras económicas. El problema es básicamente humano. Existe una negación del protagonismo histórico de los pueblos sometidos. Es un problema estructural que exige profundas y rápidas reformas, tanto en el plano económico y social como en el político y cultural. Se necesita una ruptura estructural de la herencia recibida del orden colonial, pero, especialmente, de la dependencia actual. ¡Se necesita una liberación! El término *liberación* surge en este contexto, dentro de la teoría de la dependencia, elaborada en la década de los años sesenta por los sociólogos latinoamericanos Fernando H. Cardoso y E. Faletto (Libanio y Murad, 1996: 163).

CONCEPTOS DE ESPIRITUALIDAD

Definir lo que se entiende por espiritualidad, teniendo como fondo el desarrollo humano, parecería una tarea no demasiado difícil. La espiritualidad no es exclusiva de las religiones. La espiritualidad es una dimensión de todo ser humano, que se muestra a través de la capacidad de diálogo que cada persona tiene consigo misma y con su propio corazón, y se traduce en amor, sensibilidad, compasión, responsabilidad y compromiso con el otro como actitud fun-

damental (Boff, 2002: 81). Aunque nuestro trabajo considera la espiritualidad cristiana por ser el tema que más afecta a la realidad latinoamericana y caribeña, no se encierra en ella.

J. Martínez aborda las relaciones de la espiritualidad y la ética cristianas con la cooperación internacional. En un artículo sobre el tema, cita un texto de P. Kolvenbach, Superior General de la Compañía de Jesús, que dice: “La injusticia hunde sus raíces en un problema que es espiritual. Por eso su solución requiere una conversión espiritual del corazón de cada uno y una conversión cultural de toda la sociedad mundial”. Esto supone, afirma el autor, que no alcanzamos a conocer las causas de la injusticia si nos quedamos en las estructuras económicas o políticas. Por lo que habría que ir al núcleo de la vida personal (al corazón) y a las entrañas de lo social (Martínez, 2004: 5-6).

Esta conversión del corazón implica a la persona toda: sus sentimientos, emociones, valores, pensamientos, opciones y acciones. Junto a la conversión del corazón es necesaria la conversión cultural de la sociedad mundial. Lo que podríamos unir a lo expuesto por Majad Rahnema, cuando se refiere a la necesidad de recuperar la propia libertad interior, siendo libres de cualquier temor, creencia, juicio o prejuicio. Y, como bien lo afirma el autor, este cambio (o conversión, como llamamos en nuestro trabajo) se fundamenta en aspectos micro, individuales y espirituales (Rahnema, 1988: 136).

En la experiencia cristiana el término espiritualidad se refiere a *camino* (Hc 9, 2; 19, 9; 16, 17; 18, 25; 2 Pe 2, 2); concepción no apoyada en mandamientos o teorías, sino en el seguimiento, en la experiencia de fe de Cristo. En una unidad entre la fe y la vida y en una unidad entre cuerpo, mente y espíritu —toda la persona debe ser “espiritual”, guiada por el Espíritu (1 Ts 5, 23).

La espiritualidad sufrió históricamente reducciones o distorsiones por influencias filosóficas o gnósticas ajenas al cristianismo, pero que fueron, en parte, asimiladas por él. Se fue dando una separación del “mundo espiritual” del “mundo material”, que se consolidó en el periodo medieval. Poco a poco la espiritualidad fue concebida en oposición y exclusión de la materia, el cuerpo, lo sensible, el mundo y el disfrute o gozo —estos fueron negativamente considerados. En la edad moderna, la espiritualidad será relacionada con las formas de piedad popular más próximas a la devoción. Se da entonces una reducción de la espiritualidad a la vida interior y afectiva o a los fenómenos místicos extraordinarios vividos por personas igualmente extraordinarias. Se rompe, entonces, la unidad, de los primeros tiempos del cristianismo, entre la fe y el caminar concreto de la vida; entre, diríamos hoy, la mística y la política, entre la teología (relacionada con el conocimiento racional) y la santidad, entre las dimensiones humanas del cuerpo, del alma y del espíritu. De esta forma, el

camino del seguimiento de Jesús deja de comportar una implicación histórica (Boff y Betto, 1994: 46-48).

La espiritualidad también se define en otros términos menos centrados en el ámbito específico del cristianismo. Se llama espiritualidad a aquello que da fuerza al compromiso, sentido y finalidad. Es un dinamismo que fortalece el alma y el compromiso; un motor potente que impulsa hacia adelante con esperanza, y orienta el sentido de la humanidad. La espiritualidad abre la dimensión de trascendencia; significa 'un paso más'; se trata de:

Sentir y vivir la realidad desde dentro, captar el alma del mundo y de cada ser humano, entrar de otra forma en su profundidad [...] es traspasar, trascender, re-conocer, ver... La espiritualidad es fundamental en el crecimiento del mundo y en la mejora de la humanidad. (Arana, 2006: 84)

En la perspectiva del desarrollo humano la espiritualidad se situaría en una perspectiva global e integradora. En el paradigma de la conciencia crítica la espiritualidad debe ser inseparable de la justicia, del compromiso y del bien común. Esa fuerza que nace de la apertura hacia lo trascendente es lo que ha posibilitado, por ejemplo, que miles de mujeres se hagan protagonistas de sus propias historias. De ahí que afirmamos que un determinado tipo de experiencia religiosa potencia o disminuye la posibilidad del empoderamiento.

EL AUGE PENTECOSTAL Y LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE (CEB)

En las últimas décadas, la experiencia religiosa cristiana en América Latina se ha visto marcada por el auge del movimiento pentecostal fundamentalista, marcado por una experiencia religiosa (espiritualismos) centrada en la experiencia individual y subjetiva.

Brasil ha sido de los casos más paradigmáticos. Los grupos pentecostales representan el 67% de la población que se considera evangélica (de las iglesias evangélicas); entre los años 1991 y 2000 estas iglesias han tenido un crecimiento de casi el 100%. Entre los factores de atracción de estos grupos se identifican la capacidad de seleccionar, resignificar e incorporar elementos de otras tradiciones confesionales y de la cultura política de los movimientos sociales (Camacho y Mariz, 2004: 203). En Brasil ha nacido una de las iglesias pentecostales de mayor crecimiento, la Iglesia Universal del Reino de Dios.

En República Dominicana, la primera confesión pentecostal nace cerca de 1930. Y es reforzada por la intensa inmigración del Caribe anglosajón. En

la década de los años ochenta experimentó uno de sus mayores crecimientos (Villamán, 1993: 53).

J. O. Bittencourt identifica como características del nuevo pentecostalismo las siguientes: religión de masa; uso de los medios de comunicación; menos rigidez en lo que tiene que ver con los hábitos y costumbres de su clientela; mayor flexibilidad cültica; desarrollo de muchas estrategias de proselitismo; funcionamiento como mostrador —supermercado de la religión—; uso de un mensaje muy sencillo y directo, basado en la cura/sanación, el exorcismo y la prosperidad; espiritualidad que se expresa a través de una fuerte emotividad; abandono de vicios y hábitos violentos; el mensaje producido por el pentecostalismo autónomo “atiende” muchas necesidades subjetivas de las poblaciones urbanas —según como las interpretan estas personas— a partir del sentido común; las formas religiosas pentecostales comportan un elemento de resistencia cultural, de terapia colectiva y de reapropiación simbólica (Bittencourt Filho, 2000: 309).

Marcos Villamán señala, además, que para el pentecostalismo el tiempo presente es tiempo de crisis en todos los órdenes: económico, político, social, natural, etc. Y estas crisis son consideradas señales del final de los tiempos. El deterioro social y natural es un cumplimiento de las profecías bíblicas; la crisis será superada con la “Segunda Venida del Señor”. De tal forma que la única postura adecuada es la búsqueda de las condiciones para acceder a la salvación que se aproxima, la cual se obtiene por la fe: conversión, alejamiento del mundo y dedicación al culto del Señor. De este tipo de discurso se desprende una actitud apática hacia las mediaciones históricas (Villamán, 1993: 144-145).

[...] permite a los sectores populares urbanos una “ubicación controladora” del entorno en la medida en que resuelve simbólicamente una situación que los sectores perciben como inhumana y “cerrada”, es decir, intransformable por ellos mismos o por cualquier mediación histórica que se proponga intentarlo. (Villamán, 1993: 145)

El crecimiento del pentecostalismo en América Latina todavía es atribuido a la mediación política del Estado norteamericano. Según diferentes autores fue una estrategia del sistema dominante para contrarrestar un tipo de espiritualidad cuestionadora del *status quo*. Así se puede deducir del famoso “Informe Rockefeller” del año 1969. Tal informe constata cómo el factor religioso (dentro de la Iglesia católica latinoamericana) se había convertido en dinamizador de procesos de transformación social en la región, y advierte del potencial peligro para la seguridad norteamericana, sugiriendo la necesidad de reemplazar a los católicos latinoamericanos por otro tipo de cristianos, promocionando las “sectas” fundamentalistas nacidas en su mayoría en USA. (Villamán, 1993: 5-8, 47 y ss.)

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), como modelo eclesial, contemplan y se hicieron posibles a través de un proceso de empoderamiento de parte de los cristianos/as; algo parecido a lo que algunos místicos han llamado un “sentir con la iglesia”. Las CEB son un intento de encarnación de la iglesia en la realidad latinoamericana. Un nuevo estilo eclesial, cuya originalidad está en su proceso metodológico (Marins, 1980: 14-18).

Su metodología se fundamenta en la educación liberadora (también llamada educación popular), enfatizando un proceso de formación y concientización (Iriarte 1983: 15-20) que consta de tres pasos: 1) Ver: descubrir la realidad en la que toca a la iglesia ser mediadora visible de salvación; 2) Juzgar: diagnosticar la realidad con ayuda de las ciencias humanas y a la luz de la fe; 3) Actuar: transformar esa misma realidad según el plan de Dios. Con el paso de los años, a esos tres momentos se les han añadido otros dos: evaluar y celebrar. Son las dimensiones de la formación de la conciencia crítica que anteriormente hemos señalado. Lamentablemente, muchas CEB han descuidado sus propios procesos de formación, y esta propuesta metodológica ya no es tan conocida por los mismos animadores/as.

Como visión se entiende que las CEB conducen a la liberación de situaciones de opresión, tanto personales como grupales. Anuncian la realización del Reino de Dios aquí y ahora. Denuncian todo pecado personal y estructural o social. Y comprometen a todos. Colocan juntos la fe y la vida, la mística y la política, la contemplación y la acción. En los ejes de su metodología se destacan:

- unidad entre praxis, realidad y utopía;
- opción por los/as más empobrecidos/as;
- proceso pedagógico de concientización permanente.

La aproximación a la realidad desde la experiencia de Dios que potencian las CEB, y la experiencia de Dios que potencian los grupos pentecostales tienen marcadas diferencias. Esto determina una visión del desarrollo y lo que entendemos como un verdadero empoderamiento.

Estas diferencias de visiones del desarrollo entre dichas comunidades se evidencian en el caso estudiado por M. Medina y A. Ortiz, en el que recogen la experiencia de fe de mujeres de los barrios de Guachupita y la Ciénaga (en Santo Domingo, República Dominicana), surgida a partir del nacimiento de la comunidad eclesial (Medina y Ortiz, 2002); señala como aspectos claves de la experiencia: 1) que la comunidad se sitúa frente a su propia realidad (búsqueda, identidad, orígenes, luchas, problemas y posibilidades, etc.); y 2) que la comunidad asume el proyecto como propio, toma las riendas de sus propios sueños.

El papel de la mujer en el caminar de la comunidad es considerado como fundamental. Estas mujeres, excluidas socialmente, pero con gran reconocimiento dentro de su propio grupo y comunidad, han sido las pioneras en la organización de la comunidad: “Estas abuelas y madres intuyeron en la propuesta un estilo de Iglesia que las sacaba del anonimato y las llevaba a formar comunidad” (Medina y Ortiz, 2002: 40-41). La condición de pobres y excluidas no les impidió ver lo que otros son incapaces de entender: Jesús estaba allí, en medio de ellas. Y esa experiencia de fe les permitió tomar la iniciativa, afirmarse como personas, creer en su propio potencial (Martínez, 2005: 257).

La nueva experiencia eclesial por la que apostaron les devolvió el sentido de la vida, las reconocía como personas y generó en ellas una autoestima que antes no conocían, de tal forma que la experiencia despertó su potencial de liderazgo y de convocatoria. La CEB supuso un espacio en el que la mujer pudo decir su palabra y ofrecer todo de sí; a su vez la comunidad la descubre como sujeto y ambas se ofrecen mutuo reconocimiento. Así la mujer fue reconstruyendo su autoestima personal. Ellas supieron *en medio del debilitamiento encontrar la esperanza* y buscar nuevas salidas. Esta esperanza, nacida desde su experiencia de fe, las llevó a comprometerse en la lucha por la mejoría del barrio y la defensa de sus derechos. (Medina y Ortiz, 2002: 43)

Esta experiencia la definen como un *proceso de liberación*. Dentro del proceso la persona va aprendiendo a dar nombre a su realidad de pobreza, a reconocer las causas del empobrecimiento, superando el clásico ‘Dios así lo quiere’. Entender la realidad les conduce a ‘encargarse’ de ella; se pasa, así, de una actitud de sometimiento y pasividad a una actitud de protesta. Pero, sobre todo, a saberse a sí mismas como sujetos de sus propios sueños, personas con dignidad y derechos. Esto lo ha posibilitado la integración en el proyecto de las CEB, a través del encuentro con el Dios encarnado, vivo y crucificado; los encuentros de formación bíblico-teológica, de análisis de la realidad, de las celebraciones de fe en comunidad y de encuentro fraternal en lo cotidiano: “formación y dolor, que da cabida a la experiencia de paso, de pascua con promesas de resurrección” (Medina y Ortiz, 2002: 45).

Una experiencia de Dios liberadora. La experiencia vivida por estas mujeres empobrecidas desde las CEB supuso una ruptura con un modelo teológico determinista. En la clave que seguimos del desarrollo humano constatamos que aunque ellas no han ‘salido’ de la pobreza material, la renovada experiencia de Dios (proceso de liberación) les ha potenciado sus libertades. Viven en los barrios marginados, en sus casas de siempre, con el hambre de todos los días, con la inseguridad cotidiana; sin embargo, la experiencia de Dios en medio de la comunidad las ha empoderado de tal manera que se entienden a sí mismas

como sujetos, reconocen sus derechos y luchan por ellos. No obstante, las condiciones del barrio han mejorado gracias a sus luchas.

En el escenario católico, las CEB han ido perdiendo visibilidad protagónica, y el movimiento carismático ha ido ganando auge. Esta pérdida es atribuida al aumento de la pobreza y a la presión a la que fueron sometidas las CEB por parte de la jerarquía católica, ya sea restándole apoyo, prohibiendo su organización o sancionando sus actividades (ver Scháfer, 1996). A esto añadimos que el debilitamiento actual también puede deberse al debilitamiento del liderazgo, a la no preparación de relevos —centralización del liderazgo y debilitamiento en los procesos de formación, sobre todo en el aspecto bíblico y teológico.

Las CEB tienen como base unir fe y vida. Para esto es necesario un proceso de concientización que ayude a los cristianos/as a reconocer la necesidad de comprometerse en el cambio político y social. En épocas anteriores, las CEB fueron formadoras de un gran liderazgo social, y fomentaron las organizaciones barriales, obreras, trabajadoras, de mujeres, etc., en diferentes movimientos reivindicativos. La experiencia religiosa que se promovía tenía como motivación profundizar en la fe y en la opción política. Sus miembros estaban volcados al compromiso con el otro.

Una de las acusaciones que se han hecho a las CEB es la poca atención que les dieron a los problemas individuales (conflictos familiares, afectivos, de salud, personales, oración interior, etc.); cuestión que se valora positivamente para el pentecostalismo, y es precisamente lo que lo hace más atrayente, pues la gente se siente acogida y atendida.

El movimiento carismático católico nace en EE.UU. Llega a América Latina a comienzos de los años setenta. Su base teológica y su propuesta espiritual entran en contradicción y confrontación con la propuesta de las CEB. Este movimiento también ‘compite’ con los pentecostales evangélicos, aunque desde bases muy similares (recursos tecnológicos y discurso teológico). Por su adhesión y ‘obediencia’ a la jerarquía católica y a la doctrina oficial de la Iglesia católica tuvo facilidad de entrada en todos los medios, especialmente en la clase media.

El pentecostalismo ve en el demonio el origen de los males. El oprimido ya no es un oprimido económico-político-social o cultural, sino un oprimido por el demonio. La solución que se propone es la oración, el exorcismo y la tolerancia (esperar hasta que actúe el Espíritu Santo). Las CEB problematizan la realidad y ven en los males la mano del sistema dominante de las relaciones socio-económicas y las políticas desiguales. Aquí también se notan los contrastes: de la lucha política para el cambio social y el bienestar de todos, impulsada por las CEB, a la lucha económica individual del pentecostalismo.

APODERAMIENTO VS. EMPODERAMIENTO

Llamamos la atención sobre el hecho de que los grupos pentecostales han generado un proceso que llamamos de “apoderamiento”, pero no así de empoderamiento. Apoderar está referido a un uso del poder centralizador y excluyente: dar poder, hacerse dueño de algo, poner en poder de alguien algo, hacerse poderoso o fuerte, hacerse capaz. Empoderar está orientado a un sentido de poder relacionado con el bien común: dar a conocer el poder, promoción, autonomía, emancipación, potenciación, pleno ejercicio de derecho, toma del poder, capacitación, conferir poderes, otorgar el derecho de, capacidad para luchar, independencia, tomar decisiones propias, ser libre, etc. (Ceballos, 2006: 327-329). En muchos casos estos grupos han descentralizado la mediación divina del dominio sacerdotal y/o jerárquico. Esto es mucho más evidente en la experiencia católica. Las personas que participan de los grupos de la renovación carismática católica han experimentado una transmisión de ‘poder divino’ reconocido por sus compañeros/as de grupo (don de oración, don de ‘revelación’, don de consejo, don de curación, don de conocimiento de la Biblia, etc.); atributos que tradicionalmente sólo eran reconocidos a los sacerdotes o figuras muy especiales. Los líderes de estos movimientos son laicos, en la mayoría de los casos son mujeres, y llegan a congregar más gente que cualquier centro parroquial. Este poder es usado para los del mismo grupo. Esto no quita la ambigüedad en los procedimientos, cosa que no sucede en la experiencia anteriormente comentada de las CEB. Las experiencias de las CEB las entendemos como un proceso de empoderamiento; su propuesta de descentralización se orienta hacia lo estructural y hacia los cambios que favorezcan el bien común.

RELIGIÓN Y ESPIRITUALIDAD EN LA PRÁCTICA DE LA COOPERACIÓN PARA EL DESARROLLO

La experiencia religiosa y su influencia en los procesos de desarrollo pasa de ser un tabú a ser un tema de preocupación explícita, tanto para el Banco Mundial como para las agencias de cooperación internacional. El Banco Mundial promueve el Diálogo Interreligioso Mundial sobre el Desarrollo (World Faiths Development Dialogue [WFDD]) desde el año 1998, con la intención de promover un diálogo sobre la pobreza y el desarrollo entre las diferentes tradiciones de fe y agencias de desarrollo, como el mismo Banco Mundial.⁴

⁴ Véase <<http://www.wfdd.org.uk>>, también World Faith's Development Dialogue (WFDD) (2004); Hostenstein (2005); Beek (2000: 31-43); Marshall (2001: 339-375); Jechoutek (2004).

El Diálogo Interreligioso Mundial sobre el Desarrollo denuncia la concentración del proceso de desarrollo en el crecimiento económico, guiado por una visión dualista del mundo, que separa lo material de lo espiritual, a pesar de que para la mayoría de los pueblos, especialmente los ‘materialmente’ más pobres, las creencias religiosas son una fuente principal de orientación, motivación y apoyo.⁵

La pregunta por el sentido es propia de la esencia del ser humano. Es propio del ser humano el deseo de vivir, y más aún el de tener una vida buena, un vivir humano, una vida que tenga sentido. La pregunta por el sentido está muy ligada a la religión y a lo trascendente. La cuestión religiosa en contextos donde el problema que se plantea no es la indiferencia religiosa sino la vivencia cotidiana desde lo religioso, se convierte en parte del sentido que busca o encuentra el ser humano en su vida. La forma de ‘acceso’ a la experiencia religiosa determina el modo de preguntarse por el sentido y de plantearse el problema del sentido de la vida como construcción histórica y cuestionamiento o denuncia de las situaciones de sin-sentido (Martín Velasco, 2002: 143-160).

La pregunta por la pobreza, el desarrollo y las desigualdades también nos sitúa ante el problema del sentido. ¿Qué sentido tiene la vida de tanta gente que vive en la miseria y sin posibilidades de futuro? ¿Qué sentido tiene vivir dejando a tanta gente morir? Muchos proyectos de desarrollo buscan dar respuestas a estas preguntas. Pretenden generar sentidos de vida en lugares amenazados constantemente por la muerte. Buscan generar posibilidades de cambio, potenciar el sentido de lo humano. Pero no siempre las propuestas se plantean el sentido de lo humano de forma integral. Ante nuevos planteamientos sobre el desarrollo, como el desarrollo humano, nos preguntamos por el lugar de lo religioso en el desarrollo de las comunidades empobrecidas, siendo que en la mayoría de estas la pasión por la vida se mantiene gracias al sentido que en ella se encuentra desde Dios.

Freire criticó la teología del “desarrollo” modernizante, y se afirmó en una teología comprometida con los oprimidos, de tal forma que estos puedan llegar a ser utópicos, proféticos y llenos de esperanza (Freire, 1975: 19). De ahí la relevancia de la formación de la conciencia crítica desde las iglesias y los proyectos de desarrollo.

[...] pronto comienzan a percibir que cuando ejercían formas de acción puramente paliativas, no sólo en el sector asistencialista social, por ejemplo, sino también en el específicamente religioso, participando fervorosamente de campañas tales como “la familia que ora unida permanece unida”, eran exaltados por sus virtudes cristianas.

⁵ Véase <<http://www.wfdd.org.uk>>. Último acceso, 18 de mayo de 2007.

Pero en el momento en que por la propia experiencia van percibiendo que la familia que ora unida necesita casa, trabajo [...], pan, ropa, salud, educación para sus hijos, expresarse y expresar su mundo, creando y re-creando, necesita que se respete su cuerpo, su alma, su dignidad, para permanecer unida, no sólo en el dolor y la miseria [...] (Freire, 1975: 15-16).

Refiriéndose al tipo de iglesias que fomentan una especie de ruptura con el mundo (desprecio del mundo), junto con una conciencia fatalista y miedosa, considera que promueven una actitud alienante: renuncian a la mediación del mundo en su Éxodo, quieren llegar a la trascendencia sin pasar por la mundanidad, quieren la meta-historia sin experimentarse en la historia, quieren la salvación sin la liberación. A esto lo llama Freire ‘anestesia histórica’: “buscan fortalecerse para luchar contra el demonio y el pecado, dejando, sin embargo, en paz las causas reales de su opresión” (Freire, 1975: 29-32).

El papel que las iglesias desempeñan está condicionado por su visión del mundo, de la religión, de los seres humanos, y además por su visión de Dios. Se demanda de las iglesias una posición profética enraizada en un profundo conocimiento de la realidad, de tal forma que se denuncien las estructuras injustas y se anuncie su transformación (Freire, 1975: 31; 41-47).

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, GENERADORA DE ESPERANZAS

La Teología de la Liberación Latinoamericana (TdL) se definió como una nueva praxis transformadora. No se trataba solamente de saber hablar sobre las verdades de la fe (ortodoxia), sino también de hacer realidad estas verdades (ortopraxis). Se valoró la inserción socio-política-económica de las/os cristianos. La Iglesia, en un contexto de dictadura en varios países latinoamericanos, tomó para sí la función de ser *voz de los que no tienen voz*. Las CEB son expresión viva de esta praxis.

La esperanza está vinculada a los contextos vitales, a fenómenos sociales empíricamente observables y a sensibilidades culturales. ¿Qué tipo de esperanzas se genera en los proyectos de desarrollo y las experiencias religiosas que hemos descrito?

Si los proyectos se orientan de cara al desarrollo humano, la esperanza se sitúa en las propias raíces culturales y en las realidades posibles. Pero en nombre de la esperanza se generan muchas trampas. Una trampa es poner la esperanza en la adquisición de bienes: cuando tener bienes económicos se entiende como bienestar y desarrollo, estamos de nuevo ante un concepto de desarrollo economicista. En busca de obtener bienes económicos se apuesta por migrar o por tentar la suerte con un billete de lotería, e inclusive se apuesta por delinquir.

Esta orientación es aprovechada por muchos movimientos religiosos pentecostales fundamentalistas, caracterizados por una teología de la prosperidad, donde se entiende que el tener bienes económicos es señal de la bendición de Dios. Estos grupos aprovechan el deseo de tener (legítimo en las personas), para obtener bienes para sí mismos. Se repite mucho el lema: *si usted da a Dios de lo que tiene, él se lo multiplicará; si usted no consigue bienes es porque no está ofreciendo a Dios lo suficiente*. De esta manera, el diezmo se convierte para el donante en generador de una cierta esperanza en obtener medios económicos, gracias al ‘favor divino’.

Los partidos políticos también juegan con estas expectativas y necesidades de las personas. Los partidos y sus candidatos de turno se venden como los ‘mesías’ necesarios para ‘arreglar la situación’; de la misma forma, el partido político y la participación político-partidaria se entienden como la única vía para obtener bienes o, por lo menos, para obtener un empleo.

La experiencia religiosa liberadora genera otras formas de esperanza. Los pobres —empobrecidos— son los protagonistas *de* la fe en una historia nueva y definitiva, lo que hoy suele llamarse la creencia “en otro mundo posible” (García Roca y Rovira Ortiz, 2003: 58).

LA PREGUNTA POR EL ROL DE LA RELIGIÓN EN LA COOPERACIÓN PARA EL DESARROLLO

Quisiéramos traer a colación los aportes del documento elaborado para la Dirección para el Desarrollo y la Cooperación (COSUDE), titulado “Rol y significado de la religión y la espiritualidad en la cooperación al [*sic*] desarrollo”. Dicho documento parte de la constatación de que religión y espiritualidad son factores socio-culturales importantes y han sido marginados en la cooperación para el desarrollo, a excepción del trabajo pastoral, de misión y de las agencias confesionales. Afirma que tanto la religión como la espiritualidad son energías poderosas que posibilitan la motivación, la integración, la participación y la sostenibilidad; pero, al mismo tiempo, considera que los recursos espirituales y materiales de las comunidades de fe pueden ser instrumentalizados por intereses de poder. Constata, además, que en la cooperación para el desarrollo no debería aislarse el factor religión del contexto general de la vida (Holenstein, 2005: 5-8). Hace una autocrítica a la cooperación para el desarrollo que parte de concepciones eurocéntricas, lo que impide entender las concepciones mentales y espirituales de los actores/beneficiarios (Holenstein, 2005: 24 y ss).

Entre las razones que el documento reseña para explicar la ausencia de estas temáticas en la cooperación para el desarrollo se señalan la desvalorización de

la religión y la espiritualidad, según publicaciones de las ciencias sociales; un falso respeto; y evitar conflictos con temas sensibles a la gente. Se afirma que:

Las personas sólo pueden comprender las influencias positivas y negativas de proyectos de desarrollo y concepciones religiosas sobre sus vidas a través de discusiones discursivas, y elegir el camino que ellas consideran correcto para ellas mismas. [...] A las personas se les priva de la posibilidad de descubrir por su propia cuenta si los nuevos métodos están en conflicto con su espiritualidad o si ambos pueden coexistir o complementarse y cómo pueden hacerlo. (Holenstein, 2005: 21-22)

Esta última afirmación sigue la clave de lo que antes hemos dicho sobre la necesidad de formar la conciencia crítica explicitando la dimensión teológica, aunque la perspectiva del documento que reseñamos sigue un punto de vista individualista, mientras que el tema de la conciencia crítica, concebido desde la educación popular y en clave de empoderamiento, supone, además, un colectivo.

En este mismo ámbito de discusión, Hanspeter Finger aborda cinco tesis, entre las cuales considera que sin espiritualidad no hay desarrollo sostenible. Además reconoce el peligro de la instrumentalización del tema religioso desde los ámbitos de poder para mantener su particular hegemonía; ámbitos entre los cuales destaca al Banco Mundial, al FMI y la política de George Bush. Considera que la cooperación para el desarrollo está desafiada a ocuparse de lo que llama la “pretensión de Gracia” de las religiones monoteístas; lo que considera una amenaza para el mundo globalizado. Un elemento importante es la afirmación de que la cooperación para el desarrollo —secular— debe aprender de las religiones que el desarrollo presupone la armonización de procesos que parecen antitéticos: el ser espiritual y el acto racional, donde lo espiritual se entiende vinculado a la transformación social (Holenstein, 2005: 33-34).

LOS PROYECTOS DE EDUCACIÓN PARA EL DESARROLLO

Los proyectos de desarrollo local tienen como centro de intervención la comunidad. Por comunidad se entiende una localidad geográfica compartida, unos lazos afectivos comunes y unas pautas específicas de interacción social. Hay una construcción social de significados compartidos que une en una identidad cultural; hay presencia de organizaciones sociales y un sentimiento de pertenencia de los individuos de la comunidad. Los proyectos de desarrollo local parten de una metodología de intervención socioeducativa específica (véase Villegas Ramos, 2000: 25-41).

Los Proyectos de Educación para el Desarrollo Local, impulsados por el Centro Cultural Poveda, tienen como propósito, de forma coordinada y sistemática, acompañar y potenciar el progreso global o el desarrollo de una comunidad territorial delimitada, o de una población objetivo, implicando a los/as interesados/as. El proyecto parte del planteamiento de un desarrollo integral, donde la comunidad barrial se entiende como sujeto de su propio desarrollo (Ceballos, 2004: 155).

En la elaboración de las agendas de desarrollo, en el marco de estos proyectos, donde las organizaciones de los diferentes barrios seleccionaban sus prioridades —necesidades— y estrategias, en su mayoría privilegiaron cambios de orden físico (infraestructuras), posiblemente porque asocian el desarrollo con el aspecto económico, visible en la mejoría física del barrio. La construcción de una utopía frente al inmediatismo de la urgencia constituye un desafío. La erradicación de la pobreza necesita un horizonte, un hacia dónde caminar: ¿qué mundo deseamos? ¿Qué barrio deseamos? ¿Cuál es nuestra utopía?

ALGUNAS CONCLUSIONES

Cuando Juan Luis Guerra escribe su primera canción religiosa, titulada *Testimonio*, la dedica a Jesús, el mismo Jesús de Nazaret que anduvo como profeta denunciando la opresión, la exclusión, y anunciando la liberación. Ese mismo Jesús de Nazaret consiguió darle sentido y abrir el horizonte de la vida de un hombre justo y bueno, que termina reconociendo en su música que “No necesito pastillas para dormir / si estás conmigo todos los sueños florecen cuando me hablas al oído. / No necesito millones, ni acorralar los corazones, / y sólo en tu cafetera, todo el cielo enamorado, se cuele”. Podríamos entender el cambio, aunque no total, del sentido de la música de Juan Luis Guerra, así: la lógica neoliberal va desplazando cada vez más la crítica social del cantautor dominicano, sustituyéndola por el fervor religioso individualista y definitivamente no necesariamente liberador. No obstante, la experiencia de fe que vivencian las personas no deja de ser un misterio y un espacio sagrado. Por eso, cuestionar esa experiencia, personal y sistémica, por su contribución a la perpetuación de las estructuras sociales de reproducción de la pobreza o por la contribución a la erradicación de la misma, nos coloca ante la pregunta por el sujeto. A esta pregunta, Monseñor Oscar Romero respondía, en 1978, diciendo:

[...] Pero hay un “ateísmo” más cercano y más peligroso para nuestra Iglesia: el ateísmo del capitalismo cuando los bienes materiales se erigen en ídolos y sustituyen a Dios. (Romero, 2004: 99-100)

[...] Muchos quisieran que el pobre siempre dijera que es “voluntad de Dios” que así viva. No es voluntad de Dios que unos tengan todo y otros no tengan nada. No puede ser de Dios. De Dios es la voluntad de que todos sus hijos sean felices. (Romero, 2004: 88)

El empobrecimiento, la crisis económica, las desigualdades, la frustración e impotencia generadas por la pérdida de confianza en el Estado y en la mediación política, son el escenario del que se alimenta el pentecostalismo fundamentalista de protestantes y católicos. El pentecostalismo fundamentalista es una expresión del sistema neoliberal. Promueve una actitud individualista y anti-utópica, una esperanza basada en el inmediatez, una imagen de Dios opresora y mercantilista. La fe es privatizada, es un asunto individual: “Ven, tócame, Señor [...] ven, sáname, Señor, que un milagro hoy quiero yo de ti” (Juan Luis Guerra).

De esa forma, la pobreza no se entiende como un problema estructural, sino como un castigo de Dios por el alejamiento de él; el desarrollo no es integral ni humano, sino economicista. La ausencia de valores y los problemas sociales, morales y económicos son atribuidos al demonio; por lo que la resolución de estos problemas no requiere de mediaciones sociales históricas, sino de la medicación trascendente. Este modelo de experiencia religiosa se sustenta en una lectura fundamentalista y literal de la Biblia, y le correspondería un modelo de conciencia mágica e ingenua, una manera de acercarse a la realidad sin problematizarla ni intentar transformarla, perpetuándose así la realidad de miseria. En este contexto, unos proyectos de desarrollo que no estén orientados hacia la formación de la conciencia crítica pueden reafirmar esta conciencia mágica e ingenua.

Nos hemos preguntado cómo favorecer procesos que posibiliten en las personas la ampliación de sus libertades, planteando criterios para discernir y/o problematizar la propia experiencia religiosa y su expectativa ante el desarrollo. Desde el paradigma de la conciencia crítica se nos plantea que no es posible un desarrollo humano, tal como se plantea actualmente, sin una espiritualidad que lo sustente. Pero no toda espiritualidad potencia un desarrollo humano. ¿Cómo acompañar desde los programas de educación para el desarrollo la experiencia religiosa, favoreciendo una fe liberadora? La transformación de la realidad pasa por la transformación de la imagen de Dios, de una nueva idea de Dios, y por una nueva manera de experimentarlo; de ahí la necesidad de la formación de una conciencia crítica.

Para la formación de una conciencia crítica, Freire propone un proceso educativo que parte de la realidad (de situaciones verdaderamente existenciales para los sujetos), integrado al espacio y al tiempo. Propone un método activo,

crítico y de espíritu crítico; un método de diálogo y participación. El diálogo se nutre del amor, de la humildad, de la esperanza, de la fe, de la confianza. Se crea así una relación de simpatía (Freire, 2002b: 103-104).

No obstante nuestra preocupación por el pentecostalismo fundamentalista, también hemos de reconocer que éste ha provocado la ruptura con un modelo tradicional de participación ‘eclesial’, sobre todo en instituciones tradicionalistas, descentralizando la mediación divina. Sin embargo, este proceso se queda en lo que llamamos ‘apoderamiento’.

Las CEB tienen en su base ideológica el paradigma de la conciencia crítica; de ahí que su compromiso con los cambios partan de una actitud problematizadora y comprometida con la realidad. Se conciben como un modelo de iglesia liberadora y que potencia el ‘empoderamiento’.

Los procesos de empoderamiento intentan generar un tipo de esperanza que evite la pereza histórica o el cansancio existencial. Una esperanza que nace en el poder mismo de las personas y la comunidad, de sentirse persona y de ser persona —sujeto— junto a otros/as. Pero esta esperanza está siendo amenazada ante el lento y casi inexistente cambio estructural. Potenciar el sueño, la utopía y la indignación ética son desafíos que nos plantea el paradigma de la conciencia crítica.

BIBLIOGRAFÍA

- Arana, M. J. (2006). “Mujeres y espiritualidad de la resistencia”, en P. de Miguel (ed.), *Espiritualidad y fortaleza femenina*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Banco Mundial (BM) (2001). *Informe sobre el desarrollo mundial 2000/2001: lucha contra la pobreza. Panorama general*. Washington: BM.
- Bárcena, F. y J. Mèlich (2000). *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós.
- Beek, K.A.V. (2000). “Spirituality: a Development Taboo”, en *Development in Practice*, Vol. 10, N° 1, febrero, 31-43.
- Berger, P. (1979). *Pirámides de sacrificio: ética política y cambio social*. Santander: Sal Terrae.
- Bittencourt Filho, J. O. (2000). “Protestantismo histórico brasileiro às voltas com os pentecostalismos”, em *Revista Tempo y presença* 309.
- Boff, L. (1980). *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2002). *Espiritualidad. Un camino de transformación*. Santander: Sal Terrae.
- Boff, L. y F. Betto (1994). *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Boff, L. y C. Boff (1986). *Cómo hacer Teología de la Liberación*. Bogotá: Paulinas.

- Bosch, J. (2005). "Trasfondo político de las sectas en América Latina", en *Revista Íd y Evangelizad*, N° 46, noviembre.
- Cardoso, F. y E. Faletto (1984). *Dependência e desenvolvimento na América Latina. Ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Ceballos, R. M. (2004). *Violencia y comunidad en un mundo globalizado. Estudio sobre la violencia en los barrios empobrecidos de la ciudad de Santo Domingo*. Santo Domingo: MSC-Centro Cultural Poveda.
- _____ (2004). "Las agendas de desarrollo barrial, un aporte a la dimensión política de la educación", en *Educación sujetos con raíces*. Centro Poveda - Anuario Pedagógico, N° 7, 155 y ss.
- _____ (2006). "Adult Education for Community Empowerment: Toward the Possibility of Another World", en S. B. Merriam, B. Courtenay y R. Cervero (eds.), *Global Issues and Adult Education: Perspectives from Latin America, Southern Africa and the United States*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Cela, J. (2003). *Desarrollo, participación y cooperación*. Santander: Sal Terrae 91/1.
- Cervero, R.M. et al. (2001). *Power in Practice: Adult Education and the Struggle for Knowledge and Power in Society*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Duarte, K. (2006). *Discursos juveniles en sociedades adultocéntricas*. San José: DEI.
- Drèze, J. y S. Amartya (1989). *Hunger and Public Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Furtado, C. (1974). *O mito do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (1975). *Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia*. Buenos Aires: Aurora.
- _____ (1980). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (1984). *La importancia de leer y el proceso de liberación*. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (2000). *Pedagogia da Indignação*. São Paulo: Unesp.
- _____ (2002a). *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2002b). *Pedagogia da Esperança. Um reencontro com a Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____ (2002c). (1969). *La educación como práctica de la libertad*. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (2003). *Cartas a Cristina. Reflexões sobre minha vida e minha práxis*. São Paulo: Unesp.
- García Roca, J. y A.S. Rovira Ortiz (2003). *Paisaje después de la catástrofe. Código de la esperanza*. Santander: Sal Terrae.

- Gutiérrez, G. (1972). *Teologia da Libertação. Perspectivas*. Petropolis: Vozes.
- _____ (1977). *Teología desde el reverso de la historia*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- _____ (1986). *La verdad nos hará libres*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-CEP.
- _____ (1990). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sigueme.
- _____ (2001). *Globalización, caos y sujeto en América Latina. El impacto de las estrategias neoliberales y las alternativas*. San José: DEI.
- _____ (2003). “Dominación patriarcal, feminismo, género y liberación”, en *Revista Pasos*, N° 109, 18-22.
- Hinkelammert, F. y H. Mora (2001). *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. San José: DEI.
- Holenstein, A. M. (2005). *Rol y significado de la religión y espiritualidad en la cooperación al desarrollo. Un documento de reflexión y de trabajo*. Berna: COSUDE.
- Iglesias Martínez, J. (2004). “Los enfoques teóricos de la pobreza: ‘Del pobre soñado al trabajador proletarizado’”, en A. García-Mina Freire y María J. Carrasco Galán (eds.), *Género y desigualdad: “La feminización de la pobreza”*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Iguíñiz, J. (1999) *Desigualdad y pobreza en el mundo*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-CEP.
- Iriarte, G. (1983). *¿Qué es una Comunidad Eclesial de Base?* La Paz: CEB.
- Jechoutek, K. G. (2004). “Though the Eye of the Needle: Tradition, Spirituality and Human Development”, en A. Shutte (ed.), *Humanity in Science and Religion: The South African Experience*. Disponible en <<http://info.worldbank.org/etools/docs/library/137722/Paper%20on%20Tradition%2C%20Prof%5B1%5D.%20Jechoutek%20.pdf>>.
- Libanio, J. B. y A. Murad (1996). *Introdução à Teologia. Perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola.
- Machado, M.C. Das Dores y C.L. Mariz (2004). “Mujeres en tres grupos religiosos en Brasil: una comparación entre pentecostales y católicas”, en S. Marcos, *Religión y género*. Madrid: Trotta.
- Marins, J. (1980). *Metodología emergente de la CEB. De Medellín a Puebla*. Quito: CEB.
- Marshall, K. (2001). “Development and Religion: A Different Lens on Development Debates”, in *Peabody Journal of Education* 76, 3-4, 339-375.
- Martín Velasco, J. (2002). *El hombre y la religión*. Madrid: PPC.
- Martínez, J. L. (2005). “Exclusión, discapacidad y justicia social”, en *Exclusión social y discapacidad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

- _____ (2004). *El sujeto espiritual en la cultura de la globalización*. Santander: Sal Terrae.
- Medina, M. y A. Ortiz (2002). *Historia de la comunidad contada por mujeres (La ciénaga y Guachupita, República Dominicana)*. Valencia: CAM.
- Moya Pons, F. (1999). *Breve historia contemporánea de la República Dominicana*. México: FCE.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (1990). *Informe Desarrollo Humano 1990*. Bogotá: PNUD.
- _____ (2000). *Desarrollo humano en la República Dominicana 2000*. Santo Domingo: PNUD.
- _____ (2005). *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2005. Hacia una inserción mundial incluyente y renovada*. Santo Domingo: PNUD.
- Romero, O. A. (2004). *La violencia del amor*. Farmington, PA: Plough Publisher House.
- Schäfer, H. (1996). “¡Oh Señor de los cielos, danos poder en la Tierra! El fundamentalismo y los cansinas: la reconquista del espacio vital en América Latina”, en *Revista Pasos*, N° 64.
- Segundo, J. L. (1990). “Libertad y liberación”, en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- _____ (2001). *La desigualdad económica*. México: FCE.
- Stalsett, S. J. (2005). *Vulnerabilidad, dignidad y justicia: valores éticos fundamentales en un mundo globalizado*, en B. Kliksberg (comp.), *La agenda ética pendiente de América Latina*. México: FCE.
- Rahnema, M. (1988). *Participaciones*. s.l.: Sachs Wolfgang.
- Richard, P. (1999). “Teología de la solidaridad en el contexto actual de economía neoliberal de libre mercado”, en *Revista Pasos*, N° 83.
- Rowntree, B. S. (1901). *Poverty: A Study of Town Life*. London: Longmans.
- Villamán, M. (1993). *El auge pentecostal. Certeza, identidad, salvación*. México: CAM.
- _____ (1995). *Metodología para la formación de la conciencia crítica*. Santo Domingo: Centro Poveda.
- _____ (2003). *Trastocar las lógicas. Empujar los límites. Democracia, ciudadanía y equidad*. Santo Domingo: Intec.
- Vuola, E. (2000). *Teología Feminista. Teología de la Liberación. Los límites de la liberación (La praxis como método de la Teología Latinoamericana de la Liberación y de la Teología Feminista)*. Madrid: Lepala.

World Faith's Development Dialogue (WFDD) (2004). *The Provision of Services for Poor People: A Contribution to WDR*. Disponible en <<http://www.wfdd.org.uk/programmes/wdr/WFDDWDR2004.pdf>>.

DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS CONSULTADOS

<<http://www.paredesufrir.com.mx/viernes.htm>>. Último acceso, 23 de mayo de 2007.

<<http://www.wfdd.org.uk>>. Último acceso, noviembre de 2006.

<<http://www.wfdd.org.uk/programmes/wdr/WFDDWDR2004.pdf>>. Último acceso, noviembre de 2006.

<<http://info.worldbank.org>>. Último acceso, enero de 2007.