

RUBÉN DARÍO VELISARIO REYES

LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS DE ACCIÓN SOCIAL EN
VENEZUELA. DIÁLOGO CON EL DESARROLLO HUMANO



TESIS DOCTORAL

Dirigida por:

Dr. Ignacio Sánchez de la Yncera

Dr. Guillermo Otano Jiménez

Departamento de Sociología y Trabajo Social / *Soziologia eta Gizarteko Laneko Saila*

Facultad de Ciencias Humanas, Sociales y Educación / *Giza Gizarte eta Hezkuntza Zientzien Fakultatea*

Universidad Pública de Navarra / *Nafarroako Unibertsitate Publikoa*

Pamplona / *Iruña*, 2020

ÍNDICE

Índice de cuadros, gráficos y figuras.....	v
INTRODUCCIÓN.....	1

PRIMERA PARTE

EL CONTEXTO VENEZOLANO Y LAS VISIONES SOBRE EL DESARROLLO

CAPÍTULO I

EL DESARROLLO EN VENEZUELA: UN PROGRESO INCIERTO

1. Introducción.....	16
2. Contexto económico, social y político de Venezuela antes de Chávez.....	17
3. Contexto económico, social y político con Chávez en el poder.....	26
4. Política social del gobierno de Chávez.....	33
5. Contexto económico, social y político en el gobierno de Maduro.....	36
6. Venezuela: ¿un Estado fallido no funcional?.....	46
7. Observaciones finales.....	48

CAPÍTULO II

VISIONES DEL DESARROLLO: EL CASO CRISTIANO-CATÓLICO

1. Introducción.....	51
2. La mirada convencional: el desarrollo como crecimiento económico.....	52
3. Las miradas alternativas.....	57
3.1. El enfoque de las necesidades humanas.....	57
3.2. El enfoque de la(s) capacidad(es).....	59
3.3. El concepto y medición del desarrollo humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.....	72
3.4. La Agenda 2030 y los Objetivos del Desarrollo Sostenible.....	84
4. Las alternativas al desarrollo.....	85
4.1. El postdesarrollo.....	86
4.2. El Buen Vivir andino.....	90
4.3. El decrecimiento.....	93
5. Visiones religiosas del desarrollo: el caso católico.....	96
5.1. La doctrina social de la Iglesia.....	97
5.2. El desarrollo humano integral.....	103
6. Observaciones finales.....	113

SEGUNDA PARTE

LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS DE ACCIÓN SOCIAL EN VENEZUELA

CAPÍTULO III

LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS DE ACCIÓN SOCIAL

1. Introducción.....	119
2. Conceptos.....	120
3. Características de las organizaciones religiosas de acción social.....	126
4. Tipologías.....	128
4.1. Desarrollo, sociedad civil y organizaciones con base en la fe (Gerard Clarke).....	128
4.2. El rol de la fe en la configuración de las organizaciones humanitarias basadas en la fe (Laura Thaut).....	129
4.3. Las organizaciones basadas en la fe y el desarrollo (Laurie Occhipinti)	132
5. Recursos organizativos: elementos internos y externos.....	134
6. Vinculación con la Iglesia y sus formas de gobierno.....	135
7. Relaciones con el Estado.....	139
8. El compromiso.....	140
9. El enfoque de género.....	143
10. Observaciones finales.....	147

CAPÍTULO IV

FE Y ALEGRÍA DE VENEZUELA

1. Introducción.....	149
2. Momentos sobresalientes de su historia: la fundación y la Federación Internacional de Fe y Alegría.....	150
3. Dimensión religiosa en los cargos directivos de Fe y Alegría.....	159
4. Pastoral.....	161
5. Dimensión religiosa en los recursos organizativos (elementos internos y externos) de Fe y Alegría.....	163
5.1. <i>Misión</i>	164
5.2. <i>Personal</i>	166
5.3. <i>El enfoque de género</i>	169
5.4. <i>Vínculo con el gobierno de la Compañía de Jesús</i>	171
5.5. <i>Relación con el Estado</i>	174

5.6. <i>Los financiadores</i>	177
5.7. <i>Programas</i>	179
6. Observaciones finales.....	183

CAPÍTULO V

CARITAS DE VENEZUELA

1. Introducción.....	185
2. Caritas y su vínculo con la Iglesia.....	186
3. Misión.....	190
4. Relación con el Estado.....	196
5. Entorno.....	198
6. Programas y servicios.....	203
7. El personal y el enfoque de género.....	206
8. Caritas y el desarrollo.....	213
9. Financiación.....	215
10. Observaciones finales.....	217

CAPÍTULO VI

PROYECTO JUVENIL MISIONERO (PROJUMI)

1. Introducción.....	220
2. Fundación. Sentido «misionero» de PROJUMI.....	221
3. El personal.....	225
4. Vínculo con la Iglesia.....	231
5. Programas y servicios.....	234
6. Enfoque de género.....	242
7. Misión.....	245
8. Financiación.....	247
9. Relación con el Estado.....	250
10. Observaciones finales.....	251

CONCLUSIONES.....	254
-------------------	-----

ANEXOS

Anexo 1. Relación de personas entrevistadas.....	270
Anexo 2. Guión de las entrevistas en profundidad.....	271
REFERENCIAS.....	272

ÍNDICE DE CUADROS, GRÁFICOS Y FIGURA

Cuadro 1. PIB per cápita (medido en dólares americanos): ingresos económicos de los gobiernos venezolanos por concepto de la renta petrolera.....	19
Cuadro 2. Condiciones de vida de los venezolanos en 1998.....	26
Gráfico 1. Crecimiento anual del PIB de Venezuela, 1999-2013.....	31
Gráfico 2. Abstención en las elecciones presidenciales de Venezuela desde 1958.....	39
Cuadro 3. Condiciones de vida de los venezolanos comparando 1998 con 2019	40
Cuadro 4. Seguridad alimentaria de los venezolanos en 2017.....	42
Cuadro 5. Relación entre el ingreso per cápita y la esperanza de vida en algunos países.....	59
Cuadro 6. Informes sobre el desarrollo humano.....	74
Cuadro 7. Componentes de medición del Índice de pobreza multidimensional	82
Cuadro 8. Evolución del concepto del desarrollo humano y su medición.....	83
Cuadro 9. Recursos organizativos (elementos internos y externos) de las organizaciones religiosas de acción social.....	135
Cuadro 10. Tipo de organización de acción social según su vínculo con la Iglesia.....	138
Cuadro 11. Dimensión religiosa en los cargos directivos de la Federación Internacional de Fe y Alegría y de Fe y Alegría de Venezuela.....	160
Cuadro 12. Adscripción de los niveles de Caritas a la Iglesia.....	188
Cuadro 13. Dimensión religiosa en cargos de Caritas de Venezuela y algunas Caritas Diocesanas.....	192
Cuadro 14. Dimensión religiosa en la directiva de PROJUMI.....	230
Figura 1. Imágenes del patrono y logotipo de PROJUMI.....	241

INTRODUCCIÓN

Kartas y Tudor en su capítulo de libro «Reflexiones sobre el rol de la religión y la fe en el discurso y práctica del desarrollo» (2013) afirmaron que «en los Estados fallidos no funcionales, la prestación de servicios por parte de las organizaciones basadas en la fe, junto con otras organizaciones comunitarias, puede ser necesaria para evitar el hambre y otros desastres.» (p. 217). Esto fue lo que observamos en Venezuela. Un conjunto de organizaciones religiosas de acción social¹ (que los autores antes mencionados llaman organizaciones «basadas en la fe») y otras oenegés entregadas a mitigar el sufrimiento de los venezolanos más afectados por la crisis más grave de la historia de Venezuela. Este fue el punto de partida de nuestra investigación; la acción social de estas organizaciones en dicho contexto.

Nos limitamos a las organizaciones religiosas de acción social. Estas son organizaciones sociales similares a las organizaciones seculares. Lo que las diferencia es la adscripción religiosa de las primeras. Nos preguntamos qué rol desempeña el factor religioso en su acción social, en la organización social misma y en sus miembros, ya que en la práctica es difícil aislar estos tres componentes.

Para realizar nuestro estudio nos acercamos a Fe y Alegría de Venezuela, Caritas de Venezuela y el Proyecto Juvenil Misionero (PROJUMI), como tres organizaciones religiosas muy activas en la provisión de servicios para los venezolanos más vulnerables a la crisis. La elección de estas tres organizaciones nos permitirá revisar las similitudes y diferencias de estas. Las tres comparten la misma fe católica, pero la encarnan en la práctica de forma diversa. La tesis analizará dichas diferencias, especialmente en sus recursos organizativos (elementos internos y externos) de la organización (ver más abajo).

Este acercamiento a las organizaciones nos permite afirmar que nuestra metodología de estudio es inductiva. Pero esto no quiere decir que dicho acercamiento esté desprovisto de interpretaciones generalizadoras propias del método deductivo. En este punto seguimos lo afirmado por los sociólogos Joas y Knöbl (2013). Para ellos, en el proceso de cualquier investigación, especialmente las investigaciones sociológicas, al acercarnos al objeto de estudio, participan tanto las observaciones empíricas como las

¹ En un *workshop* que organizamos en el contexto de esta tesis, uno de los participantes expuso que «estas organizaciones son las únicas que están haciendo realmente algo en las comunidades más afectadas por la crisis en Venezuela».

generalizaciones abstractas. Nuestras primeras observaciones de las organizaciones estuvieron orientadas por abstracciones generales, que tenían por objeto buscar una explicación provisional de las mismas. De hecho, la mayoría de las personas saben que Caritas es una institución de la Iglesia, aunque a esa afirmación haya que hacerle matices. O que Fe y Alegría es una institución educativa que tiene algo que ver con religión, lo cual también hay que matizar. En nuestro caso, al acercarnos a estas organizaciones, lo que percibimos al instante fue su vinculación con la Iglesia católica y que algo tenía que ver con la doctrina social de la Iglesia, entre otras cosas. En este sentido, como exponen los sociólogos Joas y Knöbl (2013), lo teórico y lo empírico no deben separarse (p. 13). Estos autores exponen que «nunca podremos describir cosas particulares sin generalizaciones implícitas. No es así posible una separación estricta entre empiría y teoría» (p. 18).

Ya en la investigación propiamente dicha, al revisar la literatura sobre las organizaciones religiosas de acción social y el desarrollo, encontramos que este tema procedía principalmente de la academia anglosajona. Hay también literatura de la academia hispanoamericana; esta también fue valiosa, porque centraban sus estudios en los procesos organizativos de las entidades religiosas que aquí llamaremos «de acción social»². En este sentido, tanto la observación científica (como fue explicada antes), como la revisión de la literatura fueron las dos primeras etapas de la investigación.

Así pues, las organizaciones religiosas de acción social que queríamos analizar y las actividades que realizan, así como las motivaciones de fondo que explican esa actividad son los *hechos*; es decir, estos constituyen la «evidencia empírica que sirve de fundamento a la inducción y a los protocolos de contrastación del conocimiento.» (Beltrán, 2000: 144).

El conocimiento ya lo daba la literatura clave revisada. Sin embargo, este conocimiento no nos ayudaba por completo a entender los hechos que queríamos analizar. Era necesario complementar ese conocimiento con nuevas evidencias empíricas, provenientes de otros contextos y analizadas con otros esquemas mentales no anglosajones. La mayor parte de la literatura anglosajona concluye que la fe desempeña un rol instrumental, como medio para alcanzar los fines desarrollistas de las organizaciones. Algo entendible, ya que esta literatura está contextualizada en los procesos de financiación del desarrollo por parte de las instituciones gubernamentales.

² En el contexto venezolano, entendemos como acción social, la provisión de servicios sociales por parte de las organizaciones religiosas.

Por ejemplo, el texto *Development, Civil Society and Faith-Based Organizations*, editado por Clarke y Jennings (2008) es una reflexión sistemática sobre la práctica del desarrollo internacional promovida por los organismos del Reino Unido en la materia, como el Departamento para el desarrollo internacional. Ante las convocatorias gubernamentales de financiación a proyectos de desarrollo internacional, las organizaciones religiosas eran las primeras que acudían. El libro considera la religión como una mediación clave para dichas políticas de desarrollo. Por ejemplo, para lograr los Objetivos del Desarrollo del Milenio (que son los antecesores de los Objetivos del Desarrollo Sostenible actuales):

Las comunidades de fe y las organizaciones a las que dan lugar se consideran actores importantes para galvanizar el compromiso moral del que dependen los ODM y para popularizarlos en iglesias locales, mezquitas, templos y sinagogas, traducirlos a las expresiones de la fe y movilizar apoyo para organizaciones e iniciativas comunitarias que contribuyen a los objetivos. (p. 2).

Las organizaciones religiosas pueden tener la estructura necesaria para la acción social. Este es uno de los sentidos de la instrumentalización de la fe para fines desarrollistas por parte de las agencias del desarrollo, como puede derivarse de citas como la anterior. Esto no es algo por sí mismo desdeñoso. Este es el sentido que asumiremos en esta tesis. Es decir, las organizaciones como medios estables para la promoción de la acción social y el desarrollo de las sociedades donde proporcionan sus servicios, especialmente en los países en desarrollo como Venezuela.

Sin embargo, nuestro estudio tratará de ir más allá. Las evidencias empíricas del mismo nos mostraban que la fe no es solo un factor instrumental para tales organizaciones (en el sentido ya expuesto), sino que también es un valor intrínseco para estas y que su fe podría instar a las organizaciones y a sus miembros a realizar prácticas de compromiso. Las evidencias nos sugerían que estas prácticas, además de incluir los compromisos sociales (como la acción social misma destinada a las personas y comunidades más vulnerables a la crisis venezolana), se expresaban también en compromisos de las organizaciones hacia sus miembros (como el cuidado, formación) y viceversa (como la disposición, gratitud, sentido de pertenencia). Es decir, el interés de nuestro estudio (objetivo) también fue el de comprender qué significa la fe para las organizaciones y sus miembros y averiguar si su identidad religiosa efectivamente las motiva a realizar prácticas de compromiso reales. Este tema ha sido escasamente tratado por la literatura.

Los datos los obtuvimos mediante la observación no participante y entrevistas en profundidad. Según Beltrán (2000: 147) hay dos tipos de observaciones; la general, que se limita a ver el mundo y la estricta, que es «una particular técnica, o práctica, de producción de datos». Obviamente, siguiendo el rigor del método científico, nuestra observación lo fue en sentido estricto. Debido a la escasez de literatura sobre el tema, tuvimos que apoyarnos especialmente en entrevistas en profundidad. Hacer preguntas en torno a la fe religiosa no es fácil, debido a lo indeterminado de esa variable. Por ello, tuvimos que aplicar a dichas entrevistas la técnica del análisis del discurso, tratando así de entresacar de las palabras más comunes lo que la fe significaba para los entrevistados. En este sentido, nuestro interés en la recopilación de los datos no fue estadístico. Aunque manejamos datos estadísticos, no han ocupado un papel central en la investigación. Si el lector está interesado en los datos numéricos puede acceder a ellos en las fuentes que indicamos en la tesis. Nuestro interés se centró principalmente en comprender la significatividad de la fe para las organizaciones y sus miembros, en la medida en que ésta puede percibirse en su labor social; esta fe es uno de los rasgos que diferencia a las organizaciones religiosas de las seculares (como ya lo mencionamos).

Delimitación del área de estudio

Para aportar precisiones que permitan entender nuestro estudio, consideramos que es conveniente precisar qué *no* es este estudio y qué es.

No es un estudio comparativo con las oenegés seculares. Hacer un estudio comparativo con las oenegés seculares implicaría un conocimiento exhaustivo de estas. Aunque hay mucha literatura sobre las oenegés, nuestro estudio nunca se planteó la comparación con estas otras organizaciones. El nuestro es un análisis de las organizaciones religiosas de acción social por sí mismas. En la tesis, las menciones que se hacen de las oenegés seculares son referenciales.

No es un estudio de teología³, es un estudio sociológico. No se trata de comprobar si existe o no existe Dios. Estudiamos la variable religiosa como el factor que dinamiza

³ En la tradición sociológica ha habido relación entre la sociología y teología. Han Joas (2008) en su pequeño libro *Do we need religion?*, hace referencia a los textos clave de esta relación. Entre ellos, destaca la obra de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Para Joas este libro puede ser el mejor texto de sociología de la religión, o incluso de la sociología en sí misma (p. 53). También describe el aporte de *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim en esa tradición de relación entre sociología y teología. Ambos libros los comentamos en esta tesis en relación con nuestro

las interrelaciones sociales entre los miembros de las organizaciones, entre estas y su entorno; si la fe es un obstáculo o si ayuda, en cambio, a promover la relación de las organizaciones con los donantes y el Estado; si motiva a ofrecer mejores servicios a los beneficiarios o si es un elemento excluyente; si puede ser un elemento importante para el desarrollo, etc. Haremos, no obstante, algunas referencias al área académica de la teología moral, en la que se inscribe la doctrina social de la Iglesia o mencionaremos a algunos teólogos, como Gustavo Gutiérrez, el impulsor de la teología de la liberación en Latinoamérica en los años setenta y ochenta del siglo pasado, aunque a día de hoy no tenga tanto protagonismo como lo tuvo entonces.

Por último, no es este un estudio de sociología de la religión, como podría parecer a simple vista. No tratamos de estudiar la religión como tal⁴, sino sobre todo cómo la fe influye en las organizaciones religiosas y a sus miembros, como ya apuntamos antes. Acerca de la institución religiosa tratamos cuando analizamos los vínculos de las organizaciones con la estructura religiosa a la cual están adscritas.

Nuestro estudio se inscribe en el área de la sociología de las organizaciones. Si queremos estudiar la inspiración religiosa en las organizaciones católicas de acción social es imprescindible analizar sus recursos organizativos, para saber cómo influye el factor religioso en cada uno de ellos. Belzunegui y Brunet (2010) sostienen que dichos recursos organizativos son los elementos internos y externos de la organización, cuya combinación hace posible su labor: «toda organización y su funcionamiento son el resultado de la combinación de una serie de elementos internos y externos, o, como se denomina [...] en la sociología de las organizaciones, sus *recursos organizativos*.» (p. 34; énfasis en el original). Tales elementos internos y externos son componentes de las experiencias vividas por las organizaciones que estudiamos, tanto a lo interno como a lo externo de ellas.

Para Davis y Scott (2016) estos elementos son «ambiente, estrategia y objetivos, trabajo, tecnología, organización formal, organización informal y personal) (p. 24). Algo parecido a los elementos escogidos por nosotros para analizar nuestro objeto de estudio (ver más abajo). El análisis de esos elementos nos puede proporcionar una aproximación del factor religioso de las organizaciones que estudiamos. La escogencia

estudio. Joas también menciona a otros sociólogos interesados en el tema, como Peter Berger, defensor de la tesis de la secularización.

⁴ En palabras de Sánchez de la Yncera y Rodríguez Fouz esto significa que: «la sociología no trata de religiones e irreligiosidades en clave religiosa o antirreligiosa, sino de los colectivos humanos y de sus miembros operando con motivos que aparecen nutridos (o no) de sensaciones o creencias con pretendida fundamentación trascendente» (2012: 11-12).

de dichos elementos fue inspirada en parte por la aproximación que ofrecen los autores especialistas en el tema de las organizaciones religiosas de desarrollo, como Clarke (2008), Thaut (2009), Occhipinti (2015) –ver capítulo 3. Las tipologías propuestas por estos autores nos ofrecen una oportuna herramienta heurística para acercarnos al estudio de los recursos organizativos de estas organizaciones, destacando en qué pueden ser similares y en qué se diferencian.

En el caso de las organizaciones católicas de acción social estudiadas, los elementos internos resaltan sus lógicas internas y son: su misión declarada, el personal y el enfoque de género (este último, poco estudiado por la literatura sobre organizaciones católicas). Hacemos especial mención al tema actual del enfoque de género. Parece haber una visión negativa del enfoque de género en el ámbito de la religión, debido especialmente al carácter patriarcal de la institución religiosa (Pearson y Tomalin, 2008). Consideramos que es oportuno investigar el tema del género en las organizaciones estudiadas, con la finalidad de conocer si las mujeres tienen oportunidades de expandir sus capacidades en ellas. En la tesis observaremos que hay que hacer una diferenciación de la estructura religiosa y las organizaciones como tal. En las estructuras religiosas católicas, parece haber una limitación, debido a que las mujeres no pueden acceder a cargos ministeriales de culto, pero, en el ámbito no ministerial, las mujeres tienen oportunidades para expandir sus capacidades, como, por ejemplo, la oportunidad de ser líderes.

Los elementos externos resaltan las lógicas de las organizaciones en su interacción con agentes de afuera. Para efectos de nuestro estudio, los elementos externos escogidos son: la vinculación de las organizaciones con la estructura religiosa a la que pertenecen, su relación con los donantes y con el Estado, sus programas, sus servicios y los beneficiarios de estos. Es decir, los elementos externos son aquellos que le permiten a las organizaciones vincularse con el *entorno*. Una definición de entorno que podemos seguir es la expuesta por Davis y Scott (2016), para los cuales «los entornos son todos esos elementos importantes fuera de la organización que influyen en su capacidad para sobrevivir y alcanzar sus fines. El entorno puede verse como una reserva de recursos, así como una fuente de oportunidades y limitaciones, demandas y amenazas.» (pp. 19-20). Así pues, los elementos externos seleccionados nos permitirán analizar el factor religioso de las organizaciones religiosas en sus vínculos con el entorno.

Hay un problema relacionado con el entorno en el que se desenvuelven las organizaciones religiosas, escasamente comentado en la literatura clave. Se trata de la

posible incomodidad de las agencias humanitarias seculares internacionales de desarrollo con estas organizaciones. Esta afirmación proviene de autores independientes de las organizaciones religiosas de acción social. Por ejemplo, Kartas y Tudor (2013); ellos sostienen que

se puede entender que esta incomodidad [de las agencias humanitarias seculares] se deriva de los puntos de vista rígidamente conservadores, el riesgo de hacer proselitismo y/o la provisión exclusiva de servicios a los feligreses percibidos por los donantes e instituciones seculares como caracterizadores de las OBF [organizaciones basadas en la fe]. Pero hay más en este malestar. Los activistas y organizaciones de inspiración religiosa pueden, en algunos casos, representar una visión cualitativamente diferente del desarrollo [como la integración de la espiritualidad] y/o los medios para alcanzar el desarrollo [como la no exclusividad de los factores económicos]. [...]. El énfasis en la dicotomía religión-secularismo refleja valores y categorías inherentes a los modelos occidentales dominantes de sociedad. (p. 213; inclusiones nuestras).

Las mismas organizaciones religiosas parecen sentir dicha incomodidad. Por ejemplo, Caritas Internationalis percibe en las agencias humanitarias internacionales cierta aversión contra ella, y en general contra las organizaciones de inspiración religiosa. «Actores humanitarios perciben que las organizaciones católicas no se adhieren lo suficiente al principio humanitario de imparcialidad.» (Caritas Internationalis, 2015a: 5). El posible rechazo de las agencias humanitarias internacionales hacia las organizaciones religiosas no es total ni explícito, porque, como observaremos en la tesis, algunas de estas agencias financian la labor humanitaria realizada en Venezuela por las organizaciones estudiadas. Lo que la organización Caritas Internationalis señala como tal es que no existe un reconocimiento completo por parte del sistema humanitario. En el marco de la I Cumbre Mundial Humanitaria realizada en Estambul en 2016, el presidente de Caritas Internationalis llegó a afirmar que «el actual sistema de donantes para labores humanitarias, presente incluso en algunos organismos de la ONU, no logra, con demasiada frecuencia, reconocer estas organizaciones [las organizaciones locales] o implicarlas, incluidas las instituciones confesionales.» (Tagle, 2016; inclusión nuestra).

Algunos autores con estudios más recientes e independientes se orientan en la misma dirección que repara en la falta de reconocimiento completo de las instituciones de desarrollo global a las organizaciones religiosas. Por ejemplo, Tomalin (2018). En su estudio «Religions, poverty reduction and global development institutions», la autora sostiene que, a pesar del aparente giro de las instituciones internacionales de desarrollo hacia las organizaciones religiosas, este apoyo es limitado y de que no pasen a formar parte de las políticas de dichas instituciones: «a pesar del aparente “giro a la religión” de

las instituciones de desarrollo global [...], solo ha habido una integración parcial o limitada de los esfuerzos religiosos en las actividades de desarrollo global» (p. 2). En el fondo, el hecho es una falta de reconocimiento completo y explícito al papel que podrían aportar las organizaciones religiosas al desarrollo. Dicha falta de reconocimiento se evidencia cuando –según la experta– las instituciones no reconocen ni siquiera las raíces cristianas de las instituciones de desarrollo dirigidas por Occidente. «Las instituciones seculares de desarrollo global no reconocen sus raíces cristianas» (p. 10; Lunn, 2009), que provienen de la era misionera cristiana en la época colonial, en cuya época los esfuerzos por el mejoramiento de la calidad de vida de las personas fue significativo. Así pues, nuestro estudio también abordará este problema: saber en qué medida lo que parece indicar las agencias humanitarias internacionales en torno a las organizaciones religiosas se ajusta a la realidad venezolana.

Parte de la incomodidad de la comunidad internacional del desarrollo hacia el papel desempeñado por las organizaciones religiosas en los países en desarrollo pueda deberse a la concepción de desarrollo y los medios para su alcance que tienen estas últimas (Kartas y Tudor, 2013: 213). Las organizaciones religiosas conciben el desarrollo de la persona y la sociedad de forma integral, es decir, material y espiritualmente. Su visión del ser humano y la sociedad no es dicotómica (propio de la modernidad), ignorando lo espiritual (algo propio de la secularización). Sus medios no son exclusivamente económicos (propios de Occidente), sino que también incluye otros elementos, como la solidaridad y el reconocimiento del otro. Dos de los enfoques más integradores de variables no económicas es el de las capacidades y el desarrollo humano⁵ (cuyos representantes principales son Amartya Sen y Martha Nussbaum). El planteamiento integrador de desarrollo de las organizaciones religiosas puede tener mayor cabida en los mencionados enfoques. Esta es una de las hipótesis de la tesis.

⁵ Unas de las definiciones más claras de desarrollo humano son las que ofrece el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, que resaltan la expansión de las capacidades humanas. El desarrollo humano es «un proceso mediante el cual se ofrece a las personas mayores oportunidades. Entre éstas, las más importantes son una vida prolongada y saludable, educación y acceso a los recursos necesarios para tener un nivel de vida decente. Otras oportunidades incluyen la libertad política, la garantía de los derechos humanos y el respeto a sí mismo.» (PNUD, 1990: 19). Y el PNUD (2010) complementa esta definición, al exponer que el desarrollo humano consiste en «conseguir las metas que [las personas] consideran valiosas y participar activamente en darle forma al desarrollo de manera equitativa y sostenible en un planeta compartido. Las personas son a la vez beneficiarias y agentes motivadores del desarrollo humano, como individuos y colectivamente» (p. 24).

Limitaciones del estudio

La sociología de las organizaciones estudia a estas entidades desde sus dos perspectivas de análisis: las relaciones formales y las informales. «Cuando se habla de sociología de la organización o de las organizaciones uno se refiere al fenómeno social que engloba los dos [...] términos [organización formal y organización informal]». (Ruiz, 1995: 55; inclusión en el original). Coller y Garvía (2004) nos recuerdan que las organizaciones formales tienen relaciones informales al mismo tiempo. Estas últimas consisten en aspectos implícitos en las organizaciones que también forma parte de su cotidianidad, como por ejemplo el sentido de pertenencia, la lealtad, las críticas en privado, afinidades personales, etc.

Nuestra investigación toma como objeto de estudio los aspectos formales de las organizaciones religiosas de acción social. En este sentido, nos enfocamos a estudiar el rol de la religión en los aspectos que estas organizaciones dicen que son parte de su burocracia (en la medida que están registradas como asociaciones civiles) o recursos organizativos. Como son: la misión declarada, el personal, el enfoque de género (elementos internos de sus recursos organizativos); su relación con la institución religiosa a la que están adscritas, con los donantes, el Estado y los servicios y programas (elementos externos de sus recursos organizativos). Como ya lo mencionamos, parte de la escogencia de tales recursos organizativos fue inspirada por los autores especialistas del tema (Clarke, 2008; Thaut 2009; Occhipinti, 2015), que sostienen que mediante esos recursos organizativos puede analizarse el rol de la fe en este tipo de organizaciones. Es decir, nos limitamos a analizar el perfil institucional de las organizaciones. Esto no quiere decir que la investigación no haga referencias generales a algunas de las relaciones informales de las organizaciones, que necesariamente aparecen. El análisis de las relaciones humanas formales e informales como tal en las organizaciones religiosas es una tarea pendiente para futuras investigaciones.

Por último, las entrevistas en profundidad se realizaron solo a personas con convicciones y prácticas religiosas. Más que un cálculo premeditado fue una coincidencia. Lo cual no es extraño porque un par de ellos son clérigos. También porque Venezuela es un país mayoritariamente religioso. Según datos de la «Asociación de Archivos de Datos Religiosos»⁶, el 95.5% de los venezolanos es creyente. De este

⁶ http://www.thearda.com/internationalData/countries/Country_238_1.asp [consulta: 18 de marzo de 2020].

porcentaje el 81.2% es católico. Y porque el clima organizacional de las entidades estudiadas en esta investigación podría favorecer a que dicho personal y voluntarios sea en su mayoría creyente. Por lo tanto, reconocemos que nuestro estudio pueda tener un sesgo a favor de este tipo de personas. La posibilidad de hacer estudios con personal no creyente – que también los hay según lo expuesto por Linden (2008) – es una línea de investigación propuesta por nosotros (ver conclusiones).

Estructura del estudio

La investigación está estructurada en dos partes y seis capítulos.

La primera parte describe el contexto venezolano donde operan las organizaciones religiosas de acción social analizadas y las visiones del desarrollo. Y la segunda parte analiza los conceptos de las organizaciones y los estudios de caso.

En el primer capítulo describimos la evolución histórica de Venezuela desde los años treinta del siglo pasado, cuando este país apuntaba a convertirse en un país moderno, gracias al indicador de sus ingresos económicos provenientes de la renta petrolera. Esa conversión no se dio. Hoy en día Venezuela es un país prácticamente arruinado, lo que ha traído como consecuencia un contexto de graves privaciones para la mayoría de la sociedad venezolana. En este grave contexto es donde las organizaciones analizadas operan su acción social, tratando de mitigar las consecuencias de la crisis.

El segundo capítulo describe la mayoría de las teorías y enfoques del desarrollo. Un área de estudio extensa. Por esta razón, es el capítulo más largo de la tesis. Nuestro interés en él es conocer la mayoría de las teorías y enfoques del desarrollo con la finalidad de saber cómo se pueden relacionar con los marcos referenciales de las organizaciones religiosas y sus prácticas. Estamos hablando, en este segundo caso, de la doctrina social de la Iglesia y del desarrollo humano integral. Estos marcos referenciales proporcionan un *corpus* de conocimiento que puede entrar en diálogo con las teorías y enfoques del desarrollo seculares, especialmente con las perspectivas de las capacidades y el desarrollo humano.

El tercer capítulo trata de las organizaciones religiosas de acción social. Es el capítulo más conceptual de la tesis y trata de dar cuenta del estado del arte. En este se definen los conceptos clave del estudio, como los conceptos de fe, acción social, desarrollo, entre otros. Para ello nos apoyaremos en la herramienta heurística de las tipologías que han realizados algunos autores –Clarke, 2008; Thaut 2009; Occhipinti,

2015; especialistas en el tema. Debido a la diversidad de las organizaciones religiosas de acción social, dichas tipologías nos pueden dar una orientación del análisis que aplicaremos al estudio de estas organizaciones, aunque no agoten la realidad de las mismas.

El resto de los capítulos (del cuarto al sexto), describe los casos estudiados. Los casos confirman lo expuesto por la literatura clave: que la fe desempeña un rol instrumental en las organizaciones religiosas de acción social y para sus miembros. Por otro lado, nuestro estudio, también aporta como algo complementario que la fe es también un valor intrínseco para ellas, que las insta a prácticas de compromiso. Este compromiso puede tener varias direcciones: de las organizaciones hacia sus miembros y viceversa y de ambos hacia la sociedad.

Prólogo y agradecimientos

En esta parte describo algunos detalles de mis contactos con las organizaciones religiosas y los agradecimientos hacia aquellas instituciones y personas que colaboraron para la realización de esta investigación. No forma parte integral de la investigación. Si el lector no está interesado en leerla, puede pasar a la lectura del capítulo uno.

Mis contactos con las organizaciones religiosas de acción social analizadas en este estudio provienen del vínculo con estas a través de mis proyectos de extensión universitaria. Las universidades venezolanas, además de las funciones de docencia e investigación, también tienen la función de la extensión. Esta consiste básicamente en proyectos que vinculen en la práctica, las producciones universitarias con la sociedad donde se desenvuelven. Como responsable de esta función en mi universidad, me acerqué a estas organizaciones para explorar su interés porque colaborara en algunos de sus proyectos. La respuesta de las organizaciones fue positiva ante mi acercamiento hacia ellas.

Soy profesor del grado de desarrollo humano de la Universidad Centroccidental Lisandro Alvarado (Venezuela). En este grado formamos profesionales del desarrollo, con especial énfasis en el desarrollo humano. En mis interrelaciones con las organizaciones observé que sus procesos personales y sociales se parecían a los principios de los enfoques de las capacidades y el desarrollo humano. A partir de este descubrimiento nació el interés de explorar con mi estudio las afinidades entre los

marcos referenciales de las organizaciones religiosas de acción social y las prácticas de sus miembros, con los postulados del enfoque del desarrollo humano.

Agradecimientos

El doctorado es un proceso largo. A mí me tomó aproximadamente cuatro años. En este proceso son muchas las instituciones y personas involucradas para que la formación pueda completarse. El criterio que seguiré para agradecer a todas estas instituciones y personas es el cronológico; es decir, las que fueron apareciendo en el proceso de la formación. De esta manera evito el criterio jerárquico, qué institución o personas fueron más importantes que otras, ya que todas fueron clave; aunque personalmente debo agradecer en especial a algunas de ellas.

Debo agradecer en primer lugar a las organizaciones religiosas de acción social y sus miembros. Por dedicarme su tiempo y facilitarme sus datos para recolectar la información, producto del trabajo de campo con ellas, necesarias para la investigación. Agradezco en especial a una de estas organizaciones en particular, que me dio la confianza como investigador, a pesar de la experiencia negativa que tuvo con otro académico. Según esta organización, este académico utilizó sus contactos con aquella para supuestamente justificar su sueldo internacional. Esa afirmación fue hecha por el presidente de la referida organización en conversaciones informales, propias del trabajo de campo de esta tesis. El presidente afirmaba que algunos académicos se acercaban a instituciones como la suya para beneficiarse personalmente, sin dejar beneficios de ningún tipo a la institución.

La siguiente institución a la que debo agradecer es a mi querida Universidad Centroccidental Lisandro Alvarado (UCLA). Los procesos burocráticos para la licencia de formación doctoral son un poco largos. Pero mi caso implicó más trabajo, porque fui el primer uclaísta en ganar la beca de la Fundación Carolina (también lo fui en la Universidad Pública de Navarra). Esto significó hacer nuevos trámites con los que la UCLA no estaba familiarizada; a este respecto debo expresar mi agradecimiento especialmente a los profesores Mauricio Iranzo, Gisela Boscán y José Gregorio Camino⁷, que fueron clave en el éxito del proceso. Finalmente, la institución me otorgó la licencia de estudios (remunerada). Muchas gracias.

⁷ Murió el día que entregué el borrador de la tesis (9 de julio de 2019). Que descanse en paz.

El proceso de la aplicación a la beca incluyó los contactos con la Fundación Carolina. Finalmente esta prestigiosa institución me adjudicó la beca doctoral en 2016. Es un honor para mí ser becario de esta fundación española, la cual está haciendo valiosos esfuerzos para el enriquecimiento cultural en Iberoamérica. Para esta institución y sus miembros, en especial a Juan Torres y su equipo, muchas gracias.

Agradezco a la Universidad Pública de Navarra. Después de la aceptación formal, la Universidad se portó muy bien conmigo. El personal de la Escuela de Doctorado siempre estuvo muy dispuesto para cualquier requerimiento mío. Al departamento de sociología y trabajo social, cuyos profesores y personal administrativo siempre estuvieron dispuestos a hablar conmigo y aclarar cualquier duda con respecto a la tesis. Al personal de la biblioteca, que fueron muy atentos para asegurar las condiciones idóneas para el proceso de mi investigación; especialmente por su solicitud para encontrar los libros que necesitaba, algunos de los cuales se encontraban fuera de la Universidad e incluso de España; con su servicio interbibliotecario pude contar con obras clave necesarias para mi investigación.

El proceso formativo doctoral no hubiera sido posible sin mis directores de tesis, el Dr. Ignacio Sánchez de la Yncera y el Dr. Guillermo Otano Jiménez. Muchas gracias por su apoyo, para un doctorando lejano y desconocido como yo. Nunca me sentí abandonado por ellos en el proceso formativo. Este acompañamiento tuvo especiales detalles que agradezco mucho. Por ejemplo, el Dr. Sánchez de la Yncera me recibió en la estación del tren de Pamplona la primera vez que vine a esta ciudad y fue el que tramitó la compra de los libros para la biblioteca de la Universidad Pública de Navarra, que eran necesarios para la tesis. Uno de los momentos más difíciles en la aplicación para una beca como la mía es contactar al posible director de tesis; especialmente cuando este proceso se hace a distancia. Pues bien, a pesar de los miles de kilómetros de distancia entre España y Venezuela, gracias a la amabilidad y a la servicialidad del Dr. Sánchez de la Yncera, esta dificultad se suavizó. Por su parte, el Dr. Otano se comprometió conmigo a pesar de su trabajo en Bilbao, que es un empleo a tiempo completo y, muchas veces, agotador. Esto hacía que en ocasiones nos pudiéramos ver solo algunos fines de semana en la estación de autobuses, antes de irse a Bilbao; o algunos viernes después de regresar de su trabajo. Un tiempo que podía haber usado para estar con su familia o simplemente descansar. También les agradezco por su atinada orientación de las ideas, a veces confusas, que traía para la realización de la

tesis; pero que finalmente gracias a sus orientaciones pude clarificar y plasmarlas en la investigación.

Agradezco a la Dra. Lohitzune Zuloaga. Tanto por su amistad en sí misma como por su apoyo en los asuntos administrativos de la Universidad Pública de Navarra. Por su orientación en mi primera llegada a España para tramitar los documentos en extranjería, entre otros detalles, como recibirme con el Dr. Sánchez de la Yncera en la estación del tren. En fin, por todo su apoyo y atención hacia mí.

Por último, pero no menos importante, agradezco a mi familia. Especialmente a mi esposa, María Eugenia López, por compartir conmigo el sacrificio de separarnos momentáneamente en los tiempos de mis estancias en España. Para cualquier pareja esto es fuerte. Sin embargo, lo pudimos superar gracias al entendimiento y amor mutuos. A mi madre y hermanas, por estar atentas y preocuparse por mi situación fuera de casa.

A todos y a todas muchísimas gracias. Rubén Darío Velisario Reyes.

PRIMERA PARTE
EL CONTEXTO VENEZOLANO Y LAS VISIONES SOBRE EL DESARROLLO

CAPÍTULO I

EL DESARROLLO EN VENEZUELA: UN PROGRESO INCIERTO

1. Introducción

El objetivo de este capítulo es describir el contexto venezolano donde operan las organizaciones religiosas de acción social que analizamos. Describe la evolución histórica de Venezuela, comenzando en los años treinta del siglo pasado, cuando Venezuela apuntaba a convertirse en un país moderno, a la vista del indicador de los ingresos económicos por la renta petrolera. Sin embargo, eso no se dio. Hoy en día Venezuela es un país prácticamente arruinado. Esta situación actual ha generado un contexto de muchas privaciones para la sociedad venezolana en general. Es en este contexto donde operan estas organizaciones.

¿Cómo se explica que Venezuela, uno de los países con mayor crecimiento económico del mundo en su historia reciente esté ahora prácticamente arruinado? En este capítulo buscaremos la posible respuesta a esta pregunta. Para ello, comenzaremos describiendo la historia de Venezuela desde los años treinta del siglo pasado. Época en que la nación venezolana comenzaba a configurarse como un país rentista petrolero, bajo el mandato de gobiernos dictadores.

A partir de 1958, Venezuela toma un nuevo rumbo en lo político con la llegada de la democracia. Fue la época dorada de Venezuela. En la década de los setenta se identificó a Venezuela como un país rico (no obstante, el crecimiento económico no se convirtió en desarrollo en este país), se la llamó la *Gran Venezuela*. Sin embargo, explicaremos cómo, en la práctica, esta democracia terminó no estando a la altura de los desafíos sociales y económicos. Los índices de condiciones de vida fueron negativos para la mayoría de los venezolanos, lo que hizo que el país quisiera probar una alternativa de gobierno.

Este intento de alternativa llegó con el gobierno constitucional del militar Hugo Chávez en 1998. Una vez en el poder, Chávez prometió seguir un gobierno diferente a los anteriores, que atendiera los principales problemas de la Venezuela heredada por esos gobiernos: la pobreza y la desigualdad social. El modo de hacerlo era, por una parte y mirando hacia dentro, la apuesta por un modelo socialista de gobierno y de

organización, y que se expresaba materialmente en la dependencia al rentismo petrolera del país.

A lo externo, Chávez prometió oponerse a los intereses de potencias extranjeras, cuyo discurso tomó un cariz antiimperialista, especialmente contra Estados Unidos. Igualmente, prometió valorizar prioritariamente la identidad y el desarrollo nacional, particularmente la identidad indígena (se suele hablar de «indigenización»), en cuanto a preservar su cultura y territorios.

Sin embargo, en la práctica, los gobiernos de la Revolución Bolivariana (Chávez y Maduro), no sólo no cuestionaron el rentismo petrolero de los gobiernos anteriores, sino que lo profundizaron. Una vez que los precios del crudo bajaran estrepitosamente a partir del 2013, Venezuela entró en un período de recesión económica que se mantiene todavía (siete años después). La respuesta del Estado a la nueva realidad rentista siguió siendo el extractivismo. Aunque sigue extrayendo petróleo (en niveles bajos de producción, ver más abajo), a esta se suma la extracción de minerales preciosos, principalmente el oro. Sin embargo la economía no se recupera. Las condiciones de vida de los venezolanos en general se deterioró sustancialmente, de una forma incluso peor que la de los gobiernos anteriores, hasta el punto que Venezuela ha venido a ser, hoy en día, un país prácticamente en ruinas. Esto ha generado un contexto de muchas privaciones para la sociedad venezolana. Es en este contexto donde operan las organizaciones religiosas de acción social que analizamos en nuestro estudio.

2. Contexto económico, social y político de Venezuela antes de Chávez

A partir de los años treinta del siglo pasado, Venezuela comienza una nueva era de su historia. Con la aparición del petróleo, el país experimenta un repentino avance, pasando de ser un país agronómico a convertirse en petrolero. Los venezolanos de entonces asumieron una nueva representación colectiva: la posibilidad real de comenzar a ser un Estado moderno, gracias al *boom* petrolero. A partir de entonces, de generación en generación, los venezolanos hemos confiado en la «magia» del petróleo, con el sueño de que podría resolverse la vida para siempre.

El usufructo de los ingresos petroleros sería del Estado (ver cuadro 1). Así pues, los ingresos por concepto de petróleo hicieron posible que el Estado asumiera el protagonismo del desarrollo del país, hasta el punto de venir a ser independiente de la sociedad; un contrato asumido por la sociedad venezolana, en la medida que el Estado

viniera realmente a resolver la vida y los problemas de la nación. En esa magia, el Estado es el prestidigitador, con el poder de arreglar todos los problemas: «el Estado, como brujo magnánimo capaz de lograr el milagro del progreso» (Cabrujas, citado por Lander, 2018: 35).

Nederveen (2001: 41. 44) sostiene que el Estado se convirtió en el lugar de encuentro donde se legitima el contrato que equilibra los intereses del mercado y la sociedad civil. Por la razón explicada en el párrafo anterior, en Venezuela eso no ocurrió como en la mayoría de los países. Esto fue una característica particular de Venezuela en este período histórico. Sin embargo, la prioridad del Estado sobre la sociedad civil y el mercado, no quiere decir que hubo una superioridad aplastante del Estado frente al mercado. En una proporción modesta, aquel permitió funcionar al mercado en el período histórico de Venezuela que estamos describiendo⁸.

Con Juan Vicente Gómez se comienza a identificar al gobernante con el Estado. Un gobernante que significó en el imaginario colectivo del venezolano la figura del caudillo: un gobernante fuerte, generalmente militar, capaz de dirigir con autoridad. El gobierno de Juan Vicente Gómez fue una dictadura (como se señala en el cuadro 1). Con este gobernante, el control de la violencia, con el ingente dinero proveniente de la renta petrolera, aunado a su largo gobierno, fortalecieron en el venezolano común la idea de la superioridad del Estado frente a la sociedad civil, como explicamos antes.

Desde entonces, el autoritarismo fue una característica de la mayoría de los gobiernos militares en Venezuela. La superioridad del Estado frente a la sociedad civil por su centralidad en la economía petrolera, además de por su autoritarismo fueron configurando en los venezolanos una pasividad social, que les llevaba a esperar que el gobierno tomara la iniciativa en la vida económica y social. Esto, obviamente, no favoreció el fomento de la discusión política en la población, como mecanismo que defendiera los intereses de la sociedad democrática.

⁸ El aporte sostenido del mercado en Venezuela se mantuvo hasta finales de los 90: la contribución industrial al Producto Interno Bruto [PIB] en el año 2000 fue del 17%. (Lander, 2014. <https://www.aporrea.org/imprime/a197498.html> [consulta: 21 de junio de 2018].

Cuadro 1. PIB per cápita (medido en dólares americanos): ingresos económicos de los gobiernos venezolanos por concepto de la renta petrolera hasta 1999

GOBERNANTE	COMIENZO Y FIN DE GOBIERNO	TIPO DE GOBIERNO	INGRESOS AL TÉRMINO DE GOBIERNO	OBSERVACIÓN
Juan Vicente Gómez	1908-1935	Dictadura militar	3181\$ per cápita	En el conjunto de ocho países: Argentina, Brasil, Chile, Colombia, México, Perú y Uruguay; Venezuela pasó de ser el penúltimo, al tercer país con mayor ingreso per cápita.
Eleazar Contreras	1936-1941	Constitucional	3903\$ per cápita	En el mismo conjunto anterior de países, Venezuela pasa a ser el segundo país con mayor ingreso per cápita.
Isaías Medina	1941-1945	Constitucional	5102\$ per cápita	En esta época, en el conjunto de todos los países de América Latina y el Caribe, Venezuela pasa a ser el país con mayor ingreso per cápita.
Rómulo Betancourt (1: primer gobierno)	1945-1948	Provisional	7394\$ per cápita	
Rómulo Gallegos	1948	Provisional		
Carlos Delgado	1948-1950	Dictadura militar	7462\$ per cápita	
Germán Suárez	1950-1952	Dictadura militar	7992\$ per cápita	
Marcos Pérez Jiménez	1952-1958	Dictadura militar	9816\$ per cápita	
Wolfgang Larrazábal	1958-1959	Dictadura militar	9997\$ per cápita	
Rómulo Betancourt (2: segundo gobierno)	1959-1964	Democrático	9562\$ per cápita	
Raúl Leoni	1964-1969	Democrático	10262\$ per cápita	
Rafael Caldera (1)	1969-1974	Democrático	10507\$ per cápita	
Carlos Andrés Pérez (1)	1974-1979	Democrático	10920\$ per cápita	Hasta 1977, Venezuela siguió siendo el país con mayor ingreso per cápita del conjunto de los países latinoamericanos y del Caribe. A partir de este entonces fue desplazada por Trinidad y Tobago.
Luis Herrera Campins	1979-1984	Democrático	8623\$ per cápita	Aquí podemos observar que, a partir de este gobierno, los ingresos de Venezuela comienzan a bajar de forma importante.
Jaime Lusinchi	1984-1989	Democrático	8094\$ per cápita	
Carlos Andrés Pérez (2)	1989-1994	Democrático	8624\$ per cápita	Carlos Andrés Pérez no terminó su segundo gobierno. Fue destituido por el Congreso de la República de Venezuela por corrupción.
Ramón Velásquez	1993-1994	Provisional	8624\$ per cápita	
Rafael Caldera (2)	1994-1999	Democrático	8300\$ per cápita	

Fuente: elaboración propia a partir de la base de datos de Maddison⁹.
Petit (2016).

⁹ <http://www.ggcd.net/maddison/oriindex.htm> [consulta: 23 de enero de 2020].

Como se ve en el cuadro 1, el crecimiento económico continuó con el gobierno dictador de Marcos Pérez Jiménez. En todos los gobiernos posteriores al de Juan Vicente Gómez hubo crecimiento económico. Sin embargo, Marcos Pérez Jiménez se caracterizó por la inversión significativa para el país. Con él se dieron importantes inversiones en infraestructura, industrias y servicios (Lander, 2018: 36). Curiosamente, en Venezuela, así como en otros países suramericanos (Larraín, 2005), el crecimiento económico puede darse con gobiernos dictadores. El derrocamiento de Marcos Pérez Jiménez significó para Venezuela la nueva era de la democracia. La llegada al poder de los gobiernos civiles a finales de los años cincuenta, representados en dos partidos políticos, Acción Democrática (AD) y el Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI), significó para Venezuela un respiro democrático.

Durante las dos décadas posteriores (1958-1978) al derrocamiento de Pérez Jiménez el sistema político venezolano gozó de legitimidad democrática. Lander lo describe así: «El sistema político que reemplazo a la dictadura militar de Pérez Jiménez en el año 1958 se caracterizó por un sostenido crecimiento económico, una mejoría relativa de las condiciones de vida de los sectores populares y un importante nivel de legitimidad durante las primeras dos décadas.» (Lander, 2017a: 4-5). Sin embargo, esta democracia ya comenzaba a mostrar que no iba a estar a la altura de los desafíos de la Venezuela de entonces, al punto de que muchas personas mayores comenzaron a extrañar el sistema político de Pérez Jiménez. Aunque este gobierno fue autoritario, durante su mandato había seguridad ciudadana, se construyeron muchas de las infraestructuras más importantes de Venezuela, y hubo crecimiento económico que benefició a gran parte de la sociedad venezolana.

La llegada de la democracia coincidió con el afianzamiento del país como país petrolero. Esta identidad de Venezuela quedó cristalizada a nivel mundial en su papel preponderante como miembro fundador, por iniciativa venezolana, de la Organización de Países Exportadores de Petróleo en 1960.

El aumento de los ingresos provenientes del petróleo durante el primer gobierno de Carlos Andrés Pérez (1974-1979), afianzó la centralidad del petroestado rentista del que habla Lander (2017a: 37). El crecimiento económico exponencial que se produjo en esa época hizo que se llegase a hablar de la *Gran Venezuela*. A partir de este momento histórico comenzó a considerarse a Venezuela como un país rico en todo el mundo. En esta época, se cocinó lo que ya se estaba cocinando desde los años treinta del siglo

pasado: el rentismo petrolero, que se hizo parte de nuestra idiosincrasia, sellando la cultura venezolana.

La consiguiente riqueza del Estado, generó en el imaginario de los venezolanos la representación de que para mejorar su condición de vida (o incluso enriquecerse) la mejor opción era acceder a puestos privilegiados del Estado (Lander, 2018: 36). Este poder del Estado también favoreció el clientelismo político, en el sentido de poder manipular a sectores de la población, en la medida que se otorgaban recursos (en metálico, contratos, licencias, etc.), con la condición de que estos sectores apoyaran al gobierno de turno, expresándolo principalmente con sus votos. Estos dos factores, que se gestaron en esta época, generaron un ambiente propicio para familiarizar a los venezolanos con la corrupción, alimentada por las autoridades.

A partir de esto, del clientelismo político al populismo no hay mucha distancia. A partir de 1936 la política venezolana tenía rasgos populistas (Lander, 2018: 38). Es decir, se buscaba el favor del pueblo, aunque algunas decisiones fueran contraproducentes para el país. Invertir para la producción de valor en un país requiere de sacrificios, algo que implica la limitación de beneficios cortoplacistas, cuyo sentido se justifica con la vista puesta en frutos de producción a largo plazo. Pero esto puede significar falta de apoyo electoral para el gobierno de turno, y ninguno de los gobiernos sucesivos quiso asumir este riesgo en Venezuela. Los gobiernos prefirieron gastar el dinero en darle de comer al pueblo, en vez de invertir en producción de valor para que el pueblo comiera gracias a su propio trabajo.

En esta época, algunos intelectuales venezolanos, como Arturo Uslar Pietri, comenzaron a advertir del peligro de confiar exclusivamente en los ingresos petroleros para el futuro del país. Propuso «sembrar el petróleo»; es decir, utilizar los ingresos petroleros para desarrollar otras fuentes de ingresos, como los esperables de una apuesta por la industrialización. Hubo una aparente acogida de esta advertencia. A partir del primer gobierno de Carlos Andrés Pérez (1974-1979) se planteó la necesidad de la industrialización del país, para hacer realidad el proyecto de su modernidad.

Sin embargo, este planteamiento fue socavado por las contradicciones del gobierno. Por un lado, hablaba de industrializar el país, pero, por otro lado, seguía afianzando el rentismo petrolero. En la práctica, en este período, los intentos de industrializar al país fracasaron, convirtiendo esa intención en una ilusión no cumplida del Estado mágico (Lander, 2018: 38). En esta época de bonanza petrolera la

modernidad del país no se dio. La confusión entre producción de valor con la renta termina por hacer fracasar el proyecto de la modernidad en Venezuela.

El dinero compró productos o fábricas modernas solo capaces de generar una modernidad trunca. Al crear una estructura industrial bajo el manto protector de los petrodólares, los programas de modernización del general Pérez Jiménez y de Carlos Andrés Pérez fomentaron industrias que manifestaban una persistente tendencia a funcionar más como trampas para captar rentas petroleras que como medios creativos de producción de valor. (Lander, 2018: 38).

En esta época no se dio lo que Drèze y Sen llaman «*crecimiento y desarrollo*». Hubo crecimiento económico como lo demuestran los datos de este capítulo. Pero este crecimiento no significó desarrollo para Venezuela. Lo que dichos autores sostienen es que el *desarrollo* consiste en la expansión de las capacidades humanas (Drèze y Sen, 2014). Estas capacidades humanas se expanden cuando los servicios públicos son bien gestionados, especialmente los de salud y educación: «los servicios públicos bien gestionados pueden hacer mejores las vidas de las personas.» (Drèze y Sen, 2014: 205). De hecho, ellos se concentran en la educación y en la salud, «por su papel central en la formación de las capacidades humanas y en la expansión de la libertad real de las personas, que es en lo que consiste, en última instancia, el desarrollo» (Drèze y Sen, 2014: 205).

En el cuadro 2 (ver más abajo), podemos ver que, en la época a la que nos referimos, el 70% de la población venezolana estuvo excluida de la educación más allá del nivel medio, y que el 30% de la población no tenía acceso a los servicios de salud. Es decir, los frutos del crecimiento económico no fueron ampliamente compartidos, como podemos ver en el mismo cuadro. Solo el 20% de la población se benefició de estos frutos, si interpretamos los datos del crecimiento a partir de las sugerencias de Drèze y Sen que acabamos de repasar.

Según estos autores, invertir en los servicios de educación y salud es una forma de alcanzar el desarrollo con miras de larga duración. En el caso del petroestado venezolano de esta época esto no fue considerado, como se ve en el área de la educación. El cuadro 2 refleja que ocho de cada diez universitarios provenían de la educación privada. Esto puede leerse de dos formas: por un lado, que solo el 20% de la población que concentraba la riqueza del país¹⁰ podía ingresar en la educación universitaria. Por otro lado, muestra que la gestión pública de la educación era

¹⁰ «El 20 % de la población más rica concentraba el 53,6 % de los ingresos» (Instituto Nacional de Estadísticas).

deficiente, hasta el punto de no garantizar la continuidad de la educación después del nivel medio. En general, esto se traduce en que solo la clase privilegiada podía acceder a la educación universitaria.

Lo que se impuso fue una visión cortoplacista del crecimiento económico producto de la renta petrolera. Es sabido que la economía rentista se desenvuelve por ciclos. Hay épocas de bonanza y épocas de decadencia, pero en Venezuela esto no fue tomado en serio. Como consecuencia, cuando los ingresos por concepto de petróleo comenzaron a mermar, ya los malos servicios de educación y salud habían ocasionado fracturas sociales. Eso, aunado a la falta de creatividad por buscar otros ingresos para el país, auguró un futuro negativo.

En los años 80 del siglo pasado es cuando comienzan los ciclos recesivos de la economía venezolana (Sutherland, 2018: 143). En esta década, con los gobiernos de Luis Herrera Campins (1979-1984) y Jaime Lusinchi (1984-1989)¹¹, la calidad de vida de los venezolanos empeora. A final de esta década reaparece Carlos Andrés Pérez, recordado por la buena situación del país en su primer gobierno (1974-1979). Confiando en este antecedente, y debido a la crisis que comenzó a gestarse a principios de los 80, como ya se ha indicado, en 1989 el pueblo lo elige de nuevo para un segundo gobierno (1989-1993). Sin embargo, la situación de bonanza de los setenta ya no se daba en los ochenta. El Estado «mágico» se rompe con el *Gran Viraje* de Carlos Andrés Pérez en su segundo período de gobierno (1989-1994), en el que aplicó una política de ajuste neoliberal.

Nederveen (2001: 6) sostiene que el neoliberalismo es un regreso a la economía neoclásica del siglo XIX. Los economistas clásicos como Smith y Ricardo, abogaban por un desarrollo económico de libre mercado, que significaba en la práctica la no intervención del Estado en las fuerzas del mercado. A partir del último cuarto del siglo XX, ese esquema económico mundial se impuso en la gestión del capital financiero por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM). «Una característica de este proceso (testigos de la marginación del Estado y una nueva ascendencia de las

¹¹ Luis Herrera Campins perteneció al partido político del Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI). Jaime Lusinchi perteneció al partido político de Acción Democrática (AD). Ambos son partidos políticos tradicionales de Venezuela. AD y COPEI son (o fueron) partidos políticos que competían entre sí; sin embargo, podemos afirmar, que ambos son de «derecha». Aunque en el contexto venezolano aquí descrito, lo más propio sería hablar de que son partidos políticos «democráticos». Pero lo que resalta aquí es que ambos partidos políticos siguieron con el esquema del rentismo petrolero. No importa a qué partido político pertenezca el gobernante. Lo que importa es si siguen o no el esquema del rentismo petrolero. Todos los gobiernos venezolanos, desde 1930, han seguido el modelo del rentismo.

fuerzas del mercado) es el renovado predominio del capital financiero desde la década de 1970 y el ciclo de expansión y crisis de la deuda, que convirtió al FMI y al Banco Mundial en árbitros líderes de la política de desarrollo» (Nederveen, 2001: 41).

En la Venezuela de los 90 se aplicó este modelo neoliberal. El ajuste de Carlos Andrés Pérez, en su segundo gobierno, se hizo bajo los esquemas del FMI: ajuste de precios, desregulación y privatización. La consecuencia fue el mayor deterioro de las condiciones de vida de la mayoría de los venezolanos. La conflictividad social llegó a su nivel máximo en 1989, año en el que se produjo el *Caracazo*.

El Caracazo consistió en que el pueblo salió a la calle a protestar, con el epicentro de la protesta en Caracas, aunque ésta se extendió a las principales ciudades del país: Maracay, Valencia, Maracaibo, Barquisimeto. Dicha protesta derivó en saqueos y en desorden público a niveles que el Estado no pudo controlar. Su respuesta fue la represión, que dejó un saldo de casi 300 muertos según cifras oficiales. A partir de este momento se deslegitimó el sistema político de entonces (Lander, 2017a: 6).

Levitsky y Ziblatt aseguran que las democracias comienzan a acabarse como producto de los problemas de los partidos políticos establecidos. Los partidos políticos no son capaces de conectar con los problemas del pueblo. Es decir, hay una desconexión entre los dirigentes políticos y la realidad de los gobernados. Este escenario crea el ambiente propicio para las demagogias que terminan por acabar las democracias. Las protestas del Caracazo indicaron que en la Venezuela de finales de los 80 del siglo pasado, los partidos políticos (Acción Democrática y el Comité de Organización Política Electoral Independiente) establecidos no actuaron bien. En el caso de Venezuela, los autores nombrados citan el Caracazo como un ejemplo de la decadencia de los partidos políticos tradicionales venezolanos: «Los disturbios generalizados [del Caracazo] de febrero de 1989 indicaban que los partidos establecidos se hallaban en problemas.» (Levitsky y Ziblatt, 2018: 11).

La deslegitimación del sistema político se expresó en la baja participación de las elecciones presidenciales de 1993, donde resultó electo Rafael Caldera (segundo gobierno), con un porcentaje de abstención del 40%¹². Se presentó con un nuevo partido político por él fundado, «Convergencia», porque los partidos tradicionales (AD y COPEI) estaban desacreditados ante la población, principalmente por los escándalos de corrupción (Malamud, 2009: 27). Pero su gobierno siguió una línea de continuidad con la agenda neoliberal (Rodríguez, 2010: 192) que él llamó *Agenda Venezuela*. Consistió

¹² <http://www4.cne.gob.ve/web/documentos/estadisticas/e001.pdf> [consulta: 8 de junio de 2018].

en la misma fórmula del FMI, combinada con la apertura de la explotación petrolera a empresas transnacionales.

Es necesario resaltar que las promesas de Caldera antes de las elecciones no eran neoliberales. Pero en la práctica adoptó el modelo de desarrollo neoliberal. De hecho, ningún político en Venezuela ha prometido a priori seguir el modelo de desarrollo neoliberal. Sin embargo, al llegar al poder terminan aplicándolo. En nuestra opinión, esto se debe a la lógica rentista que todos los venezolanos asumimos desde hace casi un siglo, y que no nos permite aplicar otras formas de vivir, como la economía productiva y autosostenida; como dice Rodríguez, «la muerte del neoliberalismo en Venezuela ha sido un proceso permanente, pero nada sencillo» (2010: 195). Aunque ha habido intentos, desde los gobiernos, de cambiar la mentalidad del rentismo petrolero, a la hora de la verdad, fueron incapaces de superar esa lógica.

Las consecuencias de la aplicación neoliberal de Caldera en los años 1993-1998 fueron desastrosas para la mayoría de los venezolanos. En este caso histórico venezolano se cumplió lo que Nederveen (2001: 44) afirma: «los mercados sin restricciones aumentan la desigualdad». La situación del país para este momento fue descrita por los obispos venezolanos en estos severos términos:

Nos encontramos casi en una situación de bancarrota. Y ahora comienza una era de verdadera austeridad, de vida sencilla y sacrificada, y de exigente trabajo constructivo. Pero los sacrificios no pueden ser cargados sobre los hombros de la clase media y los pobres. Quienes ejercen los poderes públicos, en representación y por mandato del pueblo que allí los colocó, deben dar el primer ejemplo de austeridad y de honestidad. Los ciudadanos pudientes deben hacer más sacrificios porque más tienen. [...]. El rechazo a la violencia popular presente en los saqueos de fines de febrero [de 1989, Caracazo], nos lleva a denunciar como violento, y por ello anticristiano, el engaño al pueblo, el someterlo a condiciones infrahumanas de vida, el saqueo de la nación, al despojar al ciudadano de sus legítimos derechos mediante normas y leyes injustas, o por la aplicación de agobiantes políticas económicas (Conferencia Episcopal Venezolana, citado por Aveledo, 2012: 45).

Numéricamente, las condiciones de vida de los venezolanos en 1998, fueron las siguientes:

Cuadro 2. Condiciones de vida de los venezolanos en 1998

Pobreza	50%
Pobreza extrema	20%
Inflación	29,9%
Desigualdad social (medido por índice de Gini)	0,46
Educación	70% de estudiantes de educación primaria no concluía el noveno grado. 8 de cada 10 estudiantes universitarios provenían de la educación privada.
Salud	30% de la población no tenía acceso a los servicios de salud
Desempleo	15%

Fuentes: Instituto Nacional de Estadística de Venezuela. <http://www.ine.gov.ve/>
Hernández y Pérez (2017: 156).
Lander y López (1999: 7).

La situación social de la década de los 90 expresada en el cuadro anterior, produjo una sociedad severamente dividida con un 20% de la población privilegiada frente al 80% de la población menos favorecida. Esta división no fue reconocida por el sistema político de entonces (Lander, 2018: 38). El descontento fue cada vez mayor, pero estaba disperso, y marcado, como ya indicamos, por la apatía de la población en general por la política, puesto que esta no confiaba en su propia capacidad para resolver sus problemas. Sólo faltaba que surgiera un líder carismático que orientara ese descontento y aglutinara en torno a sí la dispersión de la población de los asuntos públicos. Es en esas condiciones sociales, «que no podían ser peores» (Hernández y Pérez, 2017: 155), cuando aparece en el escenario público Hugo Chávez, quien gana las elecciones de 1998 con un 56,20% de apoyo de la población, contra el 39,97% del candidato más cercano¹³.

3. Contexto económico, social y político de Venezuela con Chávez en el poder

El ascenso de Chávez al poder fue rápido. Fue el militar que lideró el golpe de Estado fallido del 4 de febrero de 1992 en Venezuela. A partir de entonces fue conocido a nivel nacional. Debido a la mala situación del país en la década de los 90, como describimos en el epígrafe anterior, este golpe contó con un 60% de respaldo popular (Malamud, 2009: 26). El golpe de Estado también fue respaldado por respetados políticos e intelectuales venezolanos, como el expresidente Caldera (1969-1974), quien llegó a afirmar: «no se le puede pedir al pueblo que defienda la democracia cuando tiene hambre» (Malamud, 2009: 26); y el intelectual Uslar Pietri, quien apoyó este golpe afirmando:

¹³ <http://www4.cne.gob.ve/web/documentos/estadisticas/e006.pdf> [consulta: 12 de junio de 2018].

Fue en ese ambiente de frustración y de angustia, que se planteaba de la manera más elocuente ante la indiferencia del gobierno, que ocurrió el alzamiento militar del 4 de febrero de 1992. Era, sin duda, un gesto de desesperación el que movió a un grupo numeroso de oficiales de las Fuerzas Armadas a sentirse obligados a actuar para llenar, en alguna forma, aquella ausencia de respuesta ante el clamor nacional. (Malamud, 2009: 26).

Chávez fue indultado por el expresidente Caldera en su segundo mandato (1993-1998). Levitsky y Ziblatt (2018) sostienen que ahora las democracias no se acaban con golpes de Estado militares. Ahora las democracias se socavan de una forma más refinada. Dentro de la democracia misma. Es decir, los demagogos deben contar con «aliados» dentro del sistema democrático. En el caso de Chávez el «aliado» fue el expresidente Caldera. Chávez no pudo llegar al poder con su golpe de Estado. «[Chávez] Iba a necesitar ayuda para hacerlo.» (Levitsky y Ziblatt, 2018: 11). La ayuda se le daría el expresidente Caldera. Primero apoyando el golpe de Estado. Segundo, indultándolo. A pesar de que Caldera fue un político avezado (tuvo un primer período de gobierno democrático exitoso (1969-1974), no previó el efecto no deseado que significó Chávez para el debilitamiento de la democracia en Venezuela. O mejor dicho, sí lo intuyó. Pero jamás pensó que Chávez lograría ser presidente. Más bien quiso aprovechar el fenómeno de Chávez para fortalecer su imagen política que estaba decaída. Para 1993 Caldera no logró que su partido político (COPEI) lo postulara como su candidato presidencial. Fundó un nuevo partido político (Convergencia) y con el apoyo ganado por la causa de los golpistas, logró alzarse con el triunfo presidencial en 1993.

Una vez puesto en libertad, Chávez comienza a recorrer el país, a la vez que se organiza políticamente para presentarse a las elecciones presidenciales de Venezuela en 1998. Una combinación de causas le permitieron llegar al poder. Fueron las siguientes: por un lado, como hemos descrito, la mala situación del país para ese momento; también, sus extraordinarios dotes de comunicador, especialmente su carisma para conectar con los sectores populares del país; y, finalmente, su propuesta de revolución socialista, un discurso que pareció más atrayente que el capitalista.

Al respecto de la aparente atracción del socialismo frente al capitalismo, fuera del contexto que describimos aquí, afirmó Trigo (1978: 6): «capitalismo y socialismo, quedaron, pues, enfrentados en cuanto sistemas sociales: el uno [capitalismo] como realidad, lastrada con su cuestión social; el otro [socialismo] como esperanza de futuro, con gran fuerza de atracción».

El triunfo de Chávez estuvo rodeado por la legitimidad concedida por las urnas electorales, pues el proceso electoral fue limpio y sin cuestionamientos.

Malamud sostiene que la revolución prometida por Chávez antes de las elecciones, en la práctica no significó un cambio estructural para el país, comparado con el período político anterior, explicado más arriba. «Si por revolución entendemos una transformación acelerada en lo temporal y profunda en las estructuras políticas, económicas, sociales y culturales de un país, es evidente que en Venezuela no se ha producido ninguna revolución, más allá de lo que señala la propaganda oficial.» (Malamud, 2009: 23).

Uno de los primeros logros de la revolución socialista de Chávez, mejor conocida como la Revolución Bolivariana, fue la reforma Constitucional de 1999. Aprobada igualmente con gran legitimidad, incorporaba un aumento de los derechos ciudadanos y mayor intervención del Estado en lo social. Pero no se planteó la revisión del rentismo petrolero.

El petróleo seguía siendo la «razón de ser y la savia nutriente de Venezuela. De una Venezuela que, por más que se redefiniera como bolivariana en nueva denominación oficial, seguía contando con los mismos atributos que la anterior, especialmente notables en lo que al clientelismo y al nepotismo se refiere. Sin embargo, esto no fue óbice para que una buena parte de la oposición, [...] insistiera de forma recurrente en la deriva marxista, castrista o comunista del gobierno de Chávez» (Malamud, 2009: 33). Pero lo que todo esto significó en la práctica fue la profundización en el rentismo petrolero del *ethos* venezolano.

El discurso político chavista se centraba en erradicar la pobreza y la desigualdad. Sin embargo, pensaba hacerlo con la centralización y estatización de la economía (Hernández y Pérez, 2017: 158; Lander, 2017a: 19). Esto trajo como consecuencia la profundización en el mismo esquema de estructura social de los gobiernos anteriores. Por un lado, el Estado todopoderoso director de todo y, por otro lado, el pueblo pasivo, a la espera de la dádiva del Estado.

La centralidad del líder presidencial se afianzó con Chávez, renaciendo en el imaginario venezolano la figura del caudillismo (Malamud, 2009: 38). Según Lander (2017a: 27), esta forma de dirigir al país reduce la democracia participativa, algo especialmente contradictorio cuando una de las promesas de Chávez había sido la de acabar con la democracia representativa.

Los movimientos sociales inspirados por el bolivarianismo carecían de autonomía, y gran parte de las decisiones se las comunicaba Chávez por televisión, después de haberlas tomado él solo. Esto no concuerda con los requisitos para desvincularse del capitalismo, si hemos de tomar en cuenta, siguiendo a Nederveen, que una de las principales condiciones para deslindarse tal vez «sea un proyecto nacional y popular» (2001: 52). Nederveen afirma esto comentando a su vez a Samir Amin (1931-2018), un teórico marxista del desarrollo que sostiene que los países en desarrollo tienen la opción del *ajuste* o la *desconexión* con la globalización. Los movimientos sociales bolivarianos optaron por la desconexión. Sin embargo, su dependencia financiera y administrativa del Estado (identificado con el gobernante [Chávez] como afirmamos antes en este capítulo), convirtió a estos movimientos en un instrumento del poder gubernamental, más que una organización popular autónoma.

Además, en muchas áreas la descripción de lo que ocurría obliga a hablar de autoritarismo. Por ejemplo, algunos líderes sociales propuestos por los movimientos sociales simplemente eran vetados por Chávez. O cuando algún miembro de su partido se atrevía a denunciar el autoritarismo o destapaba casos de corrupción, Chávez lo excluía del mismo (Malamud, 2009: 39).

El autoritarismo chavista resulta vivamente expresado por la expansiva militarización de los organismos y empresas del Estado. Dada su formación militar, Chávez tenía gran confianza en sus colegas militares. Bien sabido es que la obediencia en el ámbito militar es jerárquica, sin márgenes de deliberación; de manera que la adopción que tendió a hacerse de ese modelo, no favorecía en absoluto la profundización democrática, y menos aún si lo declaradamente buscado era una democracia participativa (Lander, 2017a: 29).

Aun siendo autoritario, ciertamente Chávez logró mejorar las condiciones de vida de la población más desfavorecida de Venezuela, gracias a las Misiones (que explicaremos más adelante). Esta mejoría se parece mucho a la lograda por el gobierno autoritario chino (aliado del gobierno de Venezuela) de la actualidad. Sin embargo, según enseñan Drèze y Sen, este tipo de proceso en la toma de decisiones políticas es frágil; sobre todo cuando las circunstancias que permitieron las mejoras ya no se dan. Veamos cómo, lo que dicen ellos, al tratar el caso chino resulta muy pertinente para el escenario venezolano que estábamos describiendo. Por una parte, se reconoce la eficacia de esa forma de gobierno para los avances sociales:

En China, el proceso de toma de decisiones depende en gran medida de decisiones en la cúspide de la pirámide, adoptadas por líderes políticos, con muy poco espacio para la presión democrática de abajo. El hecho de que los líderes chinos, a pesar de su escepticismo sobre los valores de la libertad y la democracia, hayan estado fuertemente comprometidos en eliminar el hambre y el analfabetismo ha servido para el avance económico y social.

Pero, enseguida, dichos autores advierten la fragilidad que ese proceder entraña:

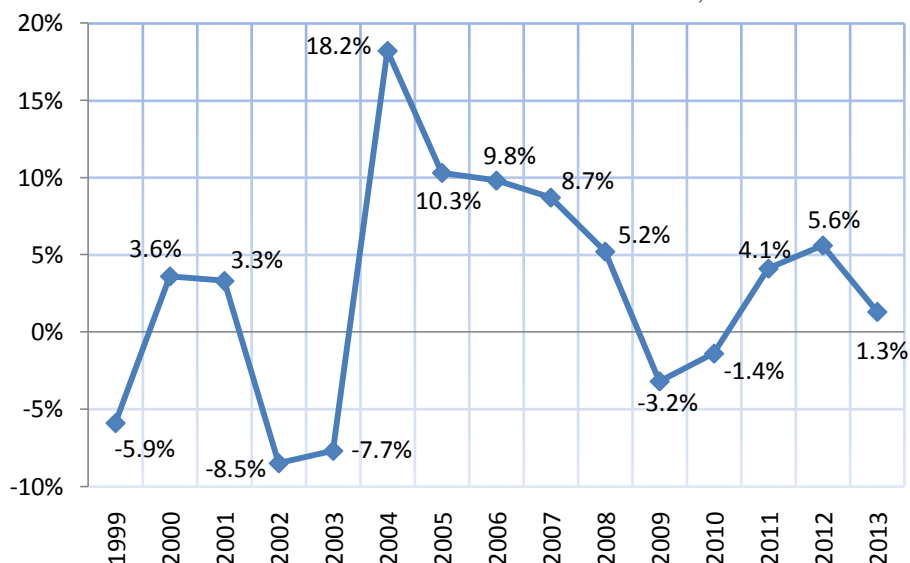
Existe, no obstante, una seria fragilidad en este proceso, pues hay poco remedio una vez que los dirigentes del Gobierno cambian sus prioridades en una dirección contraproducente. (Drèze y Sen, 2014: 30-31).

En este sentido, interesa destacar, con Nederveen, que «lo que más importa no es el “modelo” [de desarrollo] sino cómo se implementa» (2001: 42; inclusión nuestra). Siguiendo con la comparación, hay que decir que en China, como en Venezuela, la intervención del Estado en la economía es amplia. Sin embargo, en China los habitantes más pobres no carecen de las condiciones mínimas de vida (alimentación, sanidad, educación básica, vivienda): «los chinos más pobres no carecen de las comodidades básicas de la vida» (Drèze y Sen, 2014: 244). En cambio, en Venezuela, como demostraremos más adelante con datos, la gran mayoría de personas no cuenta con tales condiciones mínimas para vivir dignamente.

En consecuencia, el verdadero problema concierne al tipo de papel que debe desempeñar el Estado (Nederveen, 2001: 44).

En el caso de Chávez, los altos precios del petróleo (ver gráfico 1), resultaron favorables. De hecho, sin ellos no le hubiera sido posible lograr lo que hizo. Como indica Malamud, «la importante escalada en los precios del petróleo, que le han permitido al régimen contar con los recursos necesarios para impulsar y financiar sus proyectos». (Malamud, 2009: 23).

Gráfico 1. Crecimiento anual del PIB de Venezuela, 1999-2013



Fuente: Banco Mundial

En el gráfico anterior podemos ver la situación negativa que en términos de PIB heredó Chávez de los anteriores gobiernos. La contracción del PIB de los años 2002 y 2003 se debió principalmente al paro civil y petrolero que vivió Venezuela entre diciembre de 2002 y febrero de 2003. Veamos el aumento exponencial del PIB en 2004. En este año se realizó el referéndum¹⁴ para evaluar la gestión del presidente, del cual salió victorioso¹⁵, por lo que Chávez resultó fortalecido políticamente, con una legitimidad mayor a la de 1998, cuando ganó la presidencia por primera vez.

Sin embargo, Chávez también profundizó la identificación del gobernante con el Estado (lo cual ya señalamos). Esto conllevó un desdibujamiento, cada vez mayor, de la conexión entre la esfera pública y el partido de gobierno. Los recursos públicos eran utilizados en favor del partido de gobierno. Incluso, el dinero público utilizado para las organizaciones sociales, como los Consejos Comunales¹⁶, también se desviaba en beneficio del partido de gobierno. De hecho, los consejos comunales eran considerados entes del partido gubernamental. Lander lo explica así: «mientras por un lado se han

¹⁴ El mecanismo del referéndum para evaluar las gestiones públicas fue un logro de la reforma de la Constitución de 1999 impulsada por Chávez. Se preveía que, al alcanzar los procesos de gestión pública la mitad del mandato estipulado, los funcionarios podían ser sometidos a evaluación de la sociedad, una vez cumplidos una serie de exigentes requisitos de número de firmas, para convocar el referéndum.

¹⁵ En este período Chávez utilizó el crecimiento económico para el clientelismo político. Una práctica común de todos los gobiernos venezolanos.

¹⁶ Los Consejos Comunales son organizaciones de las comunidades. Antes de Chávez, estas organizaciones eran conocidas en Venezuela como asociaciones de vecinos. La diferencia entre ambas es que Chávez otorgó mayor protagonismo a los Consejos, que podían incluso manejar los fondos de las comunidades provenientes del gobierno.

conformado Consejos Comunales en ámbitos residenciales en los cuales predominan las fuerzas políticas de la oposición, muchos de los integrantes de las instancias gubernamentales responsables del impulso de los Consejos Comunales argumentan que éstos deben ser espacios políticos exclusivos de "la revolución".» (Lander, 2017a: 26).

Los Consejos Comunales no eran organizaciones autónomas, donde podía participar cualquier persona de los diferentes partidos políticos, o que no simpatizase con ningún partido. La red de favores entre el partido del gobierno y los Consejos Comunales abonaba el terreno para la corrupción, acrecentada por la opacidad de la información pública. También es Lander quien destaca ese deslizamiento hacia la corrupción:

Son igualmente severas las consecuencias de esta fusión Estado/partido desde el punto de vista de la corrupción. Cuando en el uso de los bienes públicos se desdibuja la barrera entre lo público-estatal y lo político partidista, termina por desdibujarse igualmente la frontera entre lo público y lo privado. Va haciéndose cada vez mayor la ausencia de transparencia de la gestión pública, es cada vez menor el acceso a la información y se establecen las bases institucionales para unos niveles extraordinariamente elevados de corrupción (Lander, 2017a: 26).

Significativos economistas e intelectuales de izquierda venezolanos no se identifican con el supuesto gobierno de izquierda de la Revolución Bolivariana. Por ejemplo, el economista Sutherland (2018: 145) sostiene que esa centralidad del Estado nada tiene que ver con el socialismo predicado por Marx, ni con las fuerzas productivas del socialismo real. Para Sutherland, el Estado venezolano actual es una variante del primer gobierno de Carlos Andrés Pérez (1974-1979), caracterizado por el ingente ingreso procedente del petróleo y por el clientelismo; es decir, por la lógica capitalista del neoliberalismo. Por su parte, García (2018)¹⁷, uno de los líderes de uno de los movimientos políticos¹⁸ disidentes del chavismo (fue el cofundador de *aporrea*, un portal web de izquierda) aseveró al respecto: «para mí este es un Gobierno Capitalista Duro». El sociólogo venezolano Lander (2017a: 39) sostiene que la centralidad del Estado venezolano se parece al totalitarismo de Estado de la Unión Soviética, expresado en el estalinismo, que ahogó la libertad de maniobra de las organizaciones sociales. Nada que ver con lo propugnado por Marx, sobre la desaparición del Estado a medida que las organizaciones sociales iban ganando protagonismo.

¹⁷ <https://www.aporrea.org/actualidad/n325842.html> [consulta: 6 de junio de 2018].

¹⁸ Se trata de Marea Socialista, que no es llamado partido político como tal, porque a pesar de sus gestiones para inscribirse como partido político ante el Consejo Nacional Electoral, este se lo ha negado.

Sin embargo, hay que reconocer que Chávez logró vitalizar los movimientos sociales como nunca antes había ocurrido en Venezuela. Esta vitalidad se expresó a través de su política social, cuyo instrumento principal denominó «Misiones».

4. Política social del gobierno de Chávez

Aproximadamente, a partir de 2003, el gobierno de Chávez impulsa su política social, cuyas acciones o programas fueron conocidos con el nombre de *Misiones*, y fueron la bandera de su gobierno. Tenían como objetivo principal mejorar las condiciones de vida de los venezolanos, como lo explica Malamud: «En poco tiempo, los programas conocidos como misiones se convirtieron en el símbolo más acabado de la política social venezolana. [...] Tenían como principal objetivo mejorar las condiciones de vida de los venezolanos.» (2009: 36). Estos programas fueron:

MERCAL (Mercado de Alimentos). Consistió en el subsidio de alimentos, que se vendían a precios muy económicos.

En los servicios de educación hubo tres programas: Misión Robinson, Ribas y Sucre. La misión Robinson arrancó en su primera etapa (Robinson I) con la finalidad de la alfabetización masiva del país. Luego, con la misión Robinson II se buscó que las personas ya alfabetizadas, alrededor de un millón (Quintero, 2007: 170), alcanzaran la escolaridad básica, es decir, el sexto grado.

La misión Ribas tuvo como finalidad que alrededor de 5 millones de personas (Quintero, 2007: 170), logaran el bachillerato, es decir, la educación secundaria. Y la misión Sucre tuvo como finalidad que bachilleres que no habían logrado ingresar al sistema formal de educación superior venezolano, alrededor de un 700 mil (Quintero, 2007: 170), alcanzaran la educación profesional.

La misión Vuelvan Caras tuvo como finalidad la educación para el trabajo. Su objetivo era disminuir el desempleo anualmente en un 5% (Quintero, 2007: 170). La misión Barrio Adentro, tuvo el objetivo de llevar los servicios de salud a las poblaciones marginales de Venezuela. La misión Zamora tuvo como finalidad adjudicar tierras a los campesinos sin ellas. La misión Guaicaipuro tuvo como objetivo la atención de necesidades primarias a las comunidades indígenas. La misión Amor Mayor tuvo como finalidad pensionar a los adultos mayores venezolanos.

Lander (2014)¹⁹, citando a la CEPAL, sostiene que las Misiones sí mejoraron las condiciones de vida de los venezolanos más excluidos. De hecho, el índice Gini se redujo del 0.47 en el año 1999 a 0.42 en el año 2013, convirtiendo a Venezuela en el país menos desigual de toda América Latina y el Caribe para ese año, junto a Uruguay.

Quintero (2007: 169) sostiene que las Misiones tuvieron un objetivo electoral, y que eran prácticas asistencialistas parecidas a las de los gobiernos anteriores al de Chávez. Especialmente sirvieron para asegurar los triunfos electorales del referéndum del 2004 y de la elección presidencial de 2006, en la que Chávez fue reelegido.

Drèze y Sen (2014: 232-233) sostienen que la asistencia pública dirigida a conseguir votos no es vergonzosa para la democracia, porque así funciona en parte este sistema político. Al respecto de un programa de distribución de comida en la India estos autores afirman: «la decisión de reformar el PDS no fue un acto de caridad por parte del gobierno de Chhattisgarh, sino una tentativa muy explícita de conseguir votos (que no debería verse como un acto vergonzoso en una democracia, pues así es como funciona en parte una democracia).» En el epígrafe anterior vimos que Chávez reforzó su relegitimación después del referéndum de 2004 y de las elecciones presidenciales de 2006. En ese sentido, lo afirmado por Drèze y Sen se cumplió en este caso venezolano.

Saber que va a estar garantizada la comida a precios muy económicos es un alivio para los pobres. Saber que se puede contar con los medicamentos básicos en los centros de salud de las comunidades también es un alivio. Y obtener una pensión de vejez también lo es. En este sentido, la política de asistencia social del gobierno de Chávez parece haber cumplido con la complementariedad entre el crecimiento económico y la asistencia pública que afirman los autores antes citados (2014: 98).

Sin embargo, según Lander (2016)²⁰, «la incidencia de las políticas sociales, las Misiones, está marcada por un sostenido deterioro». ¿Qué pasó?, ¿por qué después del progreso que significaron las Misiones en su momento, lo que hay ahora es incierto? Hay algunas respuestas para esto.

El éxito del programa de distribución de comida en la India se debe en parte a que «era gestionado por los vecinos.» (Drèze y Sen, 2014: 205). Esto no fue lo que sucedió en Venezuela. La gestión del programa de alimentos subsidiados fue dirigida desde arriba, desde el Estado, sin procurar la autogestión del pueblo. En el epígrafe anterior expusimos que, aunque se fomentaron los Consejos Comunales, estos están politizados

¹⁹ <https://www.aporrea.org/imprime/a197498.html> [consulta: 6 de junio de 2018].

²⁰ <https://www.aporrea.org/imprime/a230770.html> [consulta: 6 de junio de 2018].

en el sentido de que muchos políticos del gobierno chavista consideran que estos deberían ser organizaciones exclusivas del partido de gobierno; una consideración que está muy lejos de la autonomía de estas organizaciones.

Muchas empresas del Estado encargadas de la producción de alimentos no han sido productivas: «en algunos casos, no producen ni para pagar su propia nómina» (Lander, 2014)²¹. El transporte y la distribución de los alimentos a los centros de racionamiento estuvieron bajo el control de los militares. Hemos visto que la gestión militar es poco proclive a la transparencia. Lo dice Lander así: «la extensa presencia militar en todas las instituciones del Estado en estos años no es compatible con una gestión pública transparente y democrática.» (Lander, 2017a: 29).

Por otro lado, en Venezuela hay discusión pública de la cuestión social; sin embargo, no existen las condiciones adecuadas para que dicha discusión movilice en pro de la política democrática. Casi no hay libertad de prensa ni de expresión, los políticos opositores son silenciados muchas veces (encarcelados, exiliados o perseguidos; muy pocas veces se da el caso de que algún medio de comunicación decide invitar a políticos opositores), la mayor parte de la población tiene un bajo nivel de cultura crítica debido a la deficiencia de la educación pública. En torno a las Misiones hubo opacidad de la información (Malamud, 2009: 36). Drèze y Sen señalan que para que una democracia sea funcional es necesario que la gestión gubernamental esté abierta al escrutinio de los medios de comunicación y de la oposición. Ninguna de las dos condiciones las facilitó Chávez. «Especialmente relevante el caso de RCTV (Radio Caracas Televisión), cerrada por el gobierno en mayo de 2007.» (Malamud, 2009: 40). La segunda condición se vio empeorada con la decisión suicida de la oposición de no presentarse a las elecciones de la Asamblea Nacional de 2005. La función contralora de la Asamblea Nacional quedó anulada, una vez que el chavismo obtuvo la casi totalidad del control del parlamento.

Para Lander (2016)²² las Misiones fueron una mejora coyuntural, pero no alteraron las condiciones estructurales de la dinámica económica y social venezolana. El mantenimiento de esas misiones requería cuantiosas sumas de dinero, lo que generaba cada vez mayor presión sobre el gasto público, cuyos ingresos provenían de la renta petrolera. Es decir, en el fondo, las Misiones profundizaron la lógica rentista del petroestado venezolano.

²¹ <https://www.aporrea.org/imprime/a197498.html> [consulta: 6 de junio de 2018].

²² <https://www.aporrea.org/imprime/a230770.html> [consulta: 6 de junio de 2018].

Quintero (2007: 171) afirma que todas las Misiones se llevaron a cabo de forma paralela a los organismos que existen para los mismos objetivos: escuelas, liceos, universidades, hospitales. Esto condujo a que, una vez abandonadas las Misiones por la crisis del sistema rentista, la estructura de esos organismos fue abandonada. Drèze y Sen (2014: 191) sostienen que para que la asistencia pública sea efectiva es necesario tener instalaciones públicas bien organizadas, gestionadas y bien provistas de insumos; y ese no fue el caso venezolano por las razones ya descritas. Esta situación del país fue agravada con el gobierno de Maduro, quien siguió la línea política de Chávez.

5. Contexto económico, social y político de Venezuela en el gobierno de Maduro

El 5 de marzo de 2013 murió Chávez víctima de cáncer. Las elecciones presidenciales de abril del mismo año las gana Nicolás Maduro. La legitimidad heredada de Chávez comienza a socavarse por dos razones: el gobierno queda debilitado por la concentración del liderazgo por parte de Chávez, que reducía las posibilidades del surgimiento de otros liderazgos, lo que quedó evidenciado con Maduro, cuyo liderazgo siempre ha estado bajo la sombra del primero. Por otro lado, la victoria de Maduro sobre el candidato opositor, Capriles, fue apenas de 1,49%²³.

En 2013 la crisis de Venezuela todavía no había sido aguda. La crisis empeoró a partir de 2014, debido a la caída estrepitosa de los precios del barril de petróleo. Los precios pasaron de 100 dólares por barril a 24.25²⁴. Esto es fatal para un país que se había acostumbrado a que sus ingresos dependieran en un 95% de los ingresos del petróleo. Sutherland (2018: 145) sostiene que la crisis de Venezuela no se puede atribuir a los precios bajos del petróleo. Este autor argumenta que la crisis se debe a la profundización en el modelo rentista que llevó a cabo la política de la Revolución Bolivariana.

Esa política consiste en la desindustrialización del país. En 2000 el aporte industrial (no petrolero) al PIB de la nación fue del 17%. Antes de la agudización de la crisis, en el 2013 el aporte bajó al 13% (Sutherland, 2018: 145). La Revolución priorizó la lógica distributiva de la renta petrolera frente a la productiva industrial. No se invirtió para que las industrias no petroleras se desarrollaran. Esa política distributiva (mediante

²³ http://www.cne.gob.ve/resultado_presidencial_2013/r/1/reg_000000.html? [consulta: 7 de junio de 2018].

²⁴ <https://www.aporrea.org/imprime/a230770.html> [consulta: 7 de junio de 2018].

las Misiones) fue insostenible con los ingresos mermados del petróleo, a la vez que se descuidó el desarrollo industrial no petrolero.

Pero este no es un problema exclusivo de la Revolución Bolivariana. El problema en Venezuela es histórico, en la medida en que el rentismo petrolero permitió que fuera más fácil importar lo que se necesitaba que producirlo internamente, lo cual derivó en daño a la industria nacional. Lo explica con exactitud Camacho: «el problema de la monoproducción y sus precios altos en el mercado mundial para países como el nuestro [Venezuela], es que propicia las importaciones en grado sumo. Otra de las caras de nuestras crisis: es más fácil importar que producir internamente.» (Camacho, 2017: 299).

Sin embargo, como la renta petrolera durante la Revolución Bolivariana fue mayor a la de las ocho décadas pasadas (Lander 2017b: 2), fue esa una buena oportunidad para aprovechar los ingentes recursos para el desarrollo de la industria petrolera en Venezuela. No obstante, eso no pasó. Lander (2014)²⁵ sostiene que una política productiva postpetrolera que no se priorizó con la bonanza petrolera, difícilmente se podrá hacer ahora sin recursos.

Actualmente, los precios del petróleo se están recuperando, pero Venezuela no se beneficia, porque su producción de petróleo ha bajado. Las mismas causas que han hecho sucumbir las empresas del Estado—burocratismo, conflictos, corrupción, falta de personal calificado, falta de inversión de sus plataformas tecnológicas— han afectado también a la industria petrolera. En 1998 la producción era de 3 millones de barriles diarios. A finales de noviembre de 2019, la producción fue de 687 mil barriles diarios²⁶. Arabia Saudita produce 13 millones de barriles de petróleo al día²⁷.

La legitimidad de Maduro se ha venido deteriorando cada vez más. Especialmente a partir de 2015, cuando la oposición ganó el parlamento nacional (que en Venezuela se llama Asamblea Nacional). La oposición ganó los dos tercios de la Asamblea. Esto significaba que podía nombrar a los directivos de las instituciones del país, como el Tribunal Supremo de Justicia (TSJ) y el Consejo Nacional Electoral (CNE), sin negociar con el partido de gobierno. A los pocos días de vencer su tiempo, la Asamblea anterior, de mayoría chavista, nombró un nuevo TSJ, no atendiendo los requisitos ni los tiempos que la Constitución exige para adjudicar estos cargos. Desde entonces, la

²⁵ <https://www.aporrea.org/imprime/a197498.html> [consulta: 13 de junio de 2018].

²⁶ <https://www.aporrea.org/energia/a285466.html> [consulta: 27 de diciembre de 2019].

²⁷ <https://www.aporrea.org/actualidad/n326129.html> [consulta: 6 de junio de 2018].

ilegitimidad es mayor, debido a la no autonomía de las instituciones (Lander, 2014)²⁸.

Lander lo describe de esta manera:

A finales de diciembre de 2015, cuando a la mayoría del gobierno en la AN le quedaban pocos días antes de que la nueva mayoría opositora tomara control, dicha mayoría oficialista, dejando de lado algunos procedimientos exigidos por la ley, designó nuevos magistrados del TSJ. No sólo eran estos nuevos magistrados, sin excepción, aliados incondicionales del gobierno, sino que varios de ellos ni siquiera cumplían los requisitos formales requeridos para ocupar dichos cargos. (Lander, 2017b: 4).

Este nuevo TSJ inhabilitó la nueva Asamblea Nacional sobre la base de un presunto fraude en la elección de los diputados de uno de los estados²⁹ del país. Este presunto fraude aún no ha sido investigado, ni se han repetido las elecciones de diputados en ese estado. La Asamblea Nacional sigue inhabilitada y el TSJ le concedió a Maduro gobernar por decretos, sin la obligación de ceñirse al control de la Asamblea. Además, este TSJ ratificó a las rectoras del Consejo Nacional Electoral, cuyos cargos están vencidos. En este contexto, Lander sostiene que el principal objetivo del gobierno parece ser la preservación del poder. «Se trata en lo fundamental, de un gobierno [...] cuyo principal objetivo parece ser la preservación del poder.» (Lander, 2016)³⁰.

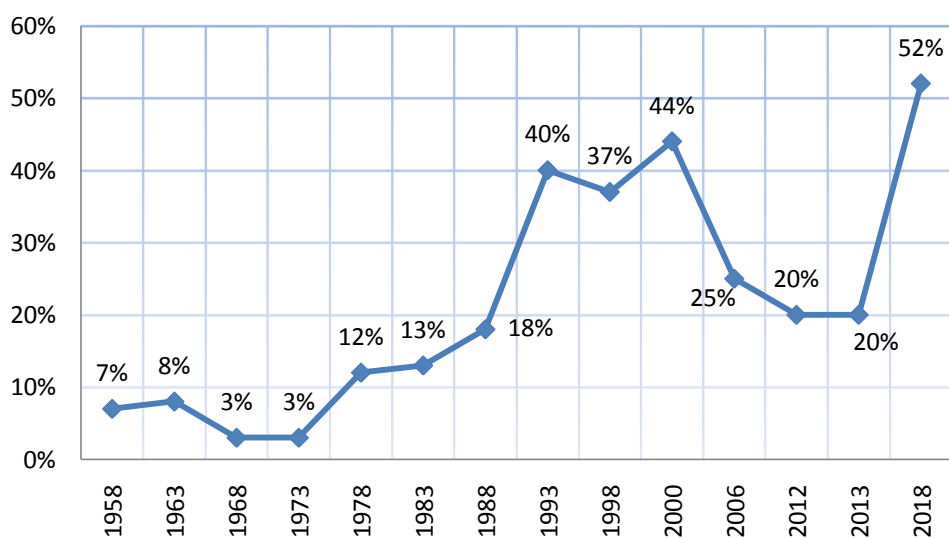
La legitimidad de Maduro se socavó más en las elecciones presidenciales de 2018. La abstención fue la más alta desde el comienzo de la democracia en 1958. La abstención fue del 52% (ver gráfico 2). Recordemos que la abstención en la elección presidencial de 1993 (antes de que Chávez se presentara como candidato presidencial) fue del 40%, cuando el expresidente Caldera ganó las elecciones, en un contexto considerado de población abstencionista. Hemos visto que una de las fortalezas de Chávez fue su legitimación desde las urnas electorales.

²⁸ <https://www.aporrea.org/imprime/a197498.html> [consulta: 7 de junio de 2018].

²⁹ El estado Amazonas.

³⁰ <https://www.aporrea.org/imprime/a230770.html> [consulta: 13 de junio de 2018].

Gráfico 2. Abstención en las elecciones presidenciales de Venezuela desde 1958



Fuente: elaboración propia a partir de datos del Consejo Nacional Electoral

Esta abstención en gran parte fue provocada por el llamado de la oposición. La oposición denuncia que el CNE reduce la posibilidad de participación de la oposición por varios motivos. Uno es la eliminación de la tarjeta electoral de la MUD (Mesa de la Unidad Democrática). Otro es la inhabilitación de algunos líderes de la oposición para ocupar cargos públicos, como Henrique Capriles (quien, como ya indiqué, en la elección presidencial de 2013, perdió ante Maduro por una diferencia de 1,49%) y Leopoldo López, que actualmente escapó de su casa, que la tenía por cárcel. Así como la inhabilitación de los partidos opositores más grandes: Acción Democrática, Primero Justicia (partido político en el que está Capriles), Voluntad Popular (partido político de Leopoldo López) y Un Nuevo Tiempo.

Pérez (2018)³¹ afirma que los niveles altos de abstención son algo común en otros países de Latinoamérica. Efectivamente, países como Colombia y Chile han tenido abstención en elecciones presidenciales de 2018 (mismo año de la venezolana), 46 y 51%, respectivamente. Sin embargo, la abstención en Colombia es histórica³². El caso de Chile no se puede comparar, porque apenas en el 2012 en este país se implementó el

³¹ <https://www.aporrea.org/imprime/a263658.html> [consulta: 12 de mayo de 2018].

³² <https://www.elheraldo.co/politica/colombia-un-pais-con-larga-historia-de-abstencionismo-electoral-274015> [consulta: 7 junio 2018]. Sin embargo, en la elección presidencial de Colombia en 2018 se redujo la abstención del 52% [penúltima elección presidencial colombiana] al 46%: <http://www.eltiempo.com/elecciones-colombia-2018/presidenciales/la-abstencion-fue-la-mas-baja-desde-el-fin-del-frente-nacional-en-1974-223188> [consulta: 25 de junio de 2018].

voto voluntario³³. El fenómeno de la abstención de 2018 en Venezuela hay que enfocarlo en su propia historia (ver gráfico 2). En Venezuela, las elecciones presidenciales son las de mayor participación, debido entre otras causas a la centralidad de la presidencia en Venezuela en torno a la figura del líder presidencial desde los años treinta, como hemos analizado en este capítulo.

A partir de 2015, el gobierno no publica los datos de la gestión del país (Bermúdez *et al*, 2018: 6) a pesar de la obligatoriedad dispuesta por la Constitución. Los datos que hay son los producidos por los estudios de la inhabilitada Asamblea Nacional, las universidades venezolanas, las organizaciones civiles y los organismos internacionales (Lander 2016).

Esos datos nos permiten una aproximación a la crisis actual de Venezuela, que, comparados con los datos de 1998, año en que la Revolución Bolivariana gana el poder, nos dan un panorama de la crisis actual.

Cuadro 3. Condiciones de vida de los venezolanos comparando 1998 con 2019

	1998	2019
Inflación	29,9%	9.585,50%
Pobreza	50%	25,8%
Pobreza extrema	20%	61,2%
Desigualdad social (medido por el índice de Gini)	0,47	0,38
Desempleo	15%	10%

Elaboración propia a partir de: Banco Central de Venezuela. Encuesta de Condiciones de Vida (ENCOVI) 2017. Instituto Nacional de Estadísticas de Venezuela.

Como podemos observar en el cuadro anterior, la inflación en 2019 es muchísimo mayor que en 1998. Esto incide directamente en el aumento de la pobreza de los venezolanos. Como podemos ver, la pobreza extrema aumentó mucho en 2019, comparada con 1998.

El cuadro anterior refleja una aparente reducción del desempleo, desde 1998 a 2019. Esto se debe a la ampliación del empleo público. En el epígrafe previo vimos cómo la expansión de las políticas sociales (Misiones) requirió un mayor número de empleados. Desde que la Revolución Bolivariana llegó al poder en 1998 la nómina de la administración pública aumentó en un 99,5%, llegando a 2.527.771 empleados³⁴.

³³<http://www.notimerica.com/politica/noticia-abstencion-chile-no-le-hace-bien-democracia-20171117194921.html> [consulta: 7 de junio de 2018].

³⁴ <https://www.infobae.com/2015/06/17/1735856-el-chavismo-duplico-el-numero-empleados-publicos/> [consulta: 12 de junio de 2018].

Una vez que fueron abandonadas las Misiones, los empleados continuaron engrosando la nómina del Estado. Lo que aumentó el gasto público. Pero no son empleados que generen valor en la industria venezolana. La diferencia con el PIB de 1998 es de apenas 1%³⁵. Sin embargo, estos datos no indican que haya una reducción del desempleo. La ENCOVI (2017)³⁶ refleja que el desempleo aumentó del 7,5% en 2014 a 9% en 2017.

Hernández y Pérez afirman que, aunque hubo una reducción de la desigualdad medida por el índice Gini (ver cuadro anterior), sin embargo esta reducción se debe a que la clase media se está reduciendo. No hay mucha brecha entre la clase media y los pobres. Veámoslo con sus palabras:

En términos cuantitativos, es apreciable la reducción del porcentaje de población en situación de pobreza y de indigencia, así como una mejora del índice de Gini. No obstante, habría que realizar una precisión en este sentido. El grado de vulnerabilidad de la población, que pasó de la indigencia a encontrarse en situación de pobreza, es aún muy elevado y, pese al esfuerzo realizado por parte de la Administración, su situación podría tornarse de nuevo a la anterior. [...]. Las líneas que separan la indigencia de la pobreza, y la pobreza de una situación relativamente estable dentro de la «clase media», son muy difusas (Ocampo 2016), por lo que la reconfiguración de la población dentro de esos segmentos es volátil y dinámica. (Hernández y Pérez (2017: 166).

El empobrecimiento en Venezuela se está generalizando. Si atendemos a los parámetros internacionales que se suelen emplear para medir la pobreza, que considera pobres a las personas cuyos ingresos diarios son menores a 1,90 dólares, es decir, inferiores a 57 dólares al mes, se debe afirmar que cada vez hay más venezolanos pobres. Esto se debe a que el valor de la divisa internacional que sirve de parámetro (el dólar americano), cada vez aumenta más respecto al bolívar. Al escribir estas notas, oficialmente, un dólar equivale a 73.701,08 bolívares³⁷; es decir, para finales del año 2019, los venezolanos ganaban 3,39 dólares de salario mínimo mensual, porque este último está a 250.000 bolívares al mes. Según los parámetros internacionales, todos los venezolanos que devengan sueldo mínimo son pobres, porque ganan 0,11 centavos de dólar al día.

Los venezolanos que tienen acceso a divisas extranjeras se benefician de la inflación cuando compran en bolívares. Esto genera mayor desigualdad, entre el grupo

³⁵ <https://www.infobae.com/2015/06/17/1735856-el-chavismo-duplico-el-numero-empleados-publicos/> [consulta: 12 de junio de 2018].

³⁶ Es una encuesta realizada por tres de las universidades más importantes de Venezuela: Universidad Central de Venezuela, Universidad Simón Bolívar, y la Universidad jesuita Andrés Bello. <https://politikaucab.net/2018/03/02/encuesta-nacional-de-condiciones-de-vida-encovi-2017/> [consulta: 3 junio de 2018].

³⁷ <http://www.bcv.org.ve/> [consulta: 23 de enero de 2020].

reducido de privilegiados que tienen acceso a divisas extranjeras y la gran mayoría que recibe sus ingresos en bolívares.

Ante la realidad venezolana explicada hasta ahora, la capacidad de gestión del gobierno ha sido superada, evidenciándose su ineficacia (Lander, 2016)³⁸. Esta situación conduce a la desintegración del tejido social, expresado en la desconfianza a todos los niveles (León, 2018)³⁹, viniendo a ser muy parecida a la que encontró la Revolución Bolivariana al llegar al poder, y que fue adjetivada por Chávez como desastrosa. Lo dijo así: «en el frente de batalla se encuentran dos bandos. De un lado, los que queremos transformar a fondo todo este desastre; y del otro, lo que quieren seguir con este desastre» (Chávez, 1999; citado por Avelo, 2012: 46).

Drèze y Sen (2014: 284) sostienen también que el colapso de la gestión gubernamental produce hambre. La Encuesta de Condiciones de Vida (ENCOVI, 2017) sostiene que el 80% de los hogares venezolanos presentan inseguridad alimentaria. Es decir, el 80% de los venezolanos de la muestra (representativa de la población general) no se alimentan bien (ver cuadro siguiente). En esta encuesta podemos observar que una de las causas de la inseguridad alimentaria de la mayoría de los venezolanos es la pérdida del poder adquisitivo, generada por la inflación, que hace a la mayoría de los venezolanos más pobres. Anteriormente observamos los datos que mostraban el aumento de la pobreza (general y extrema) en un 87%. Lo que quiere decir que los resultados de la encuesta se aproximan a la realidad de pobreza descrita. No hay razones para pensar que la situación ha mejorado, porque en 2018 y 2019 Venezuela ha seguido con recesión económica, como lo demuestra la inflación de 2019, que como vimos en el cuadro anterior fue de 9.585,50% en 2019.

Cuadro 4. Seguridad alimentaria de los venezolanos en 2017

VARIABLE		FRECUENCIA	%
Insuficiencia de ingresos para comprar alimentos	No es suficiente	5245	89,4
	Es suficiente	619	10,6
Recorte de comidas (menos de 3 veces al día)	Sí	3683	63,2
	No	2145	36,8
Cantidad de comida (comer suficiente o no en cada comida)	Sí	4749	79,8
	No	1199	20,2
Escases de comida (comer menos por escases)	Sí	4676	78,6
	No	1270	21,4
Acostarse a dormir con hambre	Sí	3639	61,2
	No	2307	38,8

Fuente: extraído de ENCOVI (2017).

³⁸ <https://www.aporrea.org/imprime/a230770.html> [consulta: 2 junio 2018].

³⁹ <https://www.aporrea.org/actualidad/n325733.html> [consulta: 29 mayo 2018].

En contextos como este, según afirman Drèze y Sen, 2014, el aporte de la empresa privada puede ser positivo. Sin embargo, para eso es necesario alejarse de lo que ellos llaman *mercadofobia*. La mercadofobia fue la patología en la percepción social de las transacciones en el mercado libre que se produjo en la Unión Soviética, y que condujo al totalitarismo de Estado que acabó con la empresa privada.

La libertad financiera aumenta el crecimiento económico (Drèze y Sen, 2014: 34). No hace falta inventar un paradigma alternativo para aceptar lo que el mercado sabe hacer muy bien. Por ejemplo, la rapidez y la eficacia para hacer llevar a la gente productos y servicios básicos. Esto no quiere decir que el mercado haya de acaparar la distribución de toda la producción (que es lo que los autores llaman *mercadomanía*). La mercadomanía fue la enfermedad que sufrió Rusia inmediatamente después de la extinción de la Unión Soviética, y que la condujo a crisis financiera abismal, que se prolongó por una década. No se trata de que la acción estatal para atender a los pobres se repliegue, porque «dejar a los pobres a merced de sus propios medios no es justo desde el punto de vista social ni sensato desde el punto de vista político.» (Drèze y Sen, 2014: 237). Los autores que estamos citando aclaran con nitidez la conveniencia de un equilibrio entre ambos extremos en las políticas de distribución de recursos, con la vista puesta siempre en los desfavorecidos:

Hay, en efecto, pruebas crecientes de que varias modalidades de ingreso de apoyo, redistribución económica y seguridad social pueden implicar una mejora sustancial, y sin demora, en las condiciones de vida de las personas [...]. En la práctica, sin embargo, existen hondos problemas en un sistema de asistencia social basada en la concentración o focalización. [...]. Esto no quiere decir que la concentración sea siempre una política equivocada, pero las circunstancias en las que resulta aconsejable requieren una cuidadosa evaluación. (Drèze y Sen, 2014: 215. 217. 218).

Por ejemplo, es una pena que las mejoras sociales que habían logrado las Misiones se perdieran o se deterioraran sustancialmente⁴⁰. Drèze y Sen explican que la competencia puede reducir los altos precios de los productos. En el cuadro 3 vimos los niveles de hiperinflación, inédita en Venezuela. La función de la empresa privada puede impactar en el control de la hiperinflación, debido a su lógica productiva, de mayor producción a más bajos costos, y que, presionada por la competencia, puede reducir al consumidor los precios de los productos de primera necesidad (Drèze y Sen 2014: 100).

Sin embargo, esto no es lo que está sucediendo en Venezuela. El número de empresas cerradas es de al menos 500.000 en los últimos 10 años (Portafolios 2018;

⁴⁰ «La incidencia de las políticas sociales, las Misiones, está marcada por un sostenido deterioro.» (Lander, 2016). <https://www.aporrea.org/energia/a230770.html> [consulta: 30 de diciembre de 2019].

citado por Bermúdez *et al*, 2018). Sin un adecuado control de la hiperinflación, los esfuerzos del gobierno para transferir dinero a los sectores más desvalidos, como en el caso de las pensiones (que consisten en la asignación de un sueldo mínimo, cuya cobertura actualmente llegó al 100%), sirve de muy poco.

En este capítulo hemos descrito que Chávez presentó su socialismo como una alternativa al capitalismo que imperaba en el país, debido principalmente a la lógica rentista de los gobiernos anteriores. Chávez expresó en su discurso su intención de desvincularse de la lógica del capitalismo. Sin embargo, este discurso chavista no se corresponde con la realidad venezolana, pues la Revolución Bolivariana, que tantas expectativas despertó tanto dentro de Venezuela como fuera de ella, hoy en día es, como denuncia Lander, «en lo fundamental, un fracaso como alternativa [...] al capitalismo» (Lander, 2017a: 14).

Ante este panorama, ¿cuál es el futuro de Venezuela? El sentido común indicaría que debería ser la revisión profunda de la lógica del rentismo petrolero. Pues no es esa la intención de nuestros mandatarios actuales. Ahora que ha mermado la renta del petróleo, el Estado la quiere suplir o complementar con la renta minera. Lo que significa seguir comercializando la naturaleza, con las consecuencias que eso acarrea en daños perjudiciales al medioambiente, acelerados por la lógica capitalista.

Maduro decretó la explotación minera del 12% del territorio venezolano⁴¹. Son 112 mil kilómetros cuadrados de Venezuela, de los cuales una gran parte corresponden a la Amazonia venezolana. Esto implica contradicciones en el discurso oficial. Por ejemplo, con el quinto objetivo del Plan de la Patria –que actualmente es el programa de gobierno–, que dice: «contribuir con la preservación de la vida en el planeta y la salvación de la especie humana». (Plan de la Patria, s.f.: 28).

Otra contradicción de la Revolución Bolivariana es su discurso contra los intereses de las potencias extranjeras. Recordemos que esta fue una de las agendas del expresidente Chávez al llegar al poder. Ahora, Maduro entrega la explotación minera a empresas nacionales y transnacionales (de países como China, Rusia, Canadá, Australia)⁴². Si adoptamos el punto de vista de la crítica de la teoría de la dependencia de Cardoso (que explicaremos en el capítulo siguiente), hay que decir que no se está

⁴¹ <http://revistasic.gumilla.org/2016/creacion-de-zona-de-desarrollo-estrategico-nacional-arco-minero-del-orinoco/> (consulta: 13 junio 2018).

⁴² <http://revistasic.gumilla.org/2018/la-devastacion-minera-en-venezuela-y-el-silencio-del-ecologismo-global/> (consulta: 25 junio 2018).

revisando la influencia de los intereses de las potencias extranjeras en el desarrollo de Venezuela.

En el mismo sentido hay que comentar los logros alcanzados por la reforma de la Constitución de 1999 (derechos consagrados en el capítulo VIII) para los derechos indígenas. Entre esos logros está la demarcación de los territorios donde viven los indígenas para su autonomía. La demarcación oficial todavía no se ha hecho. Muchos de los territorios indígenas están ubicados dentro del área de explotación minera prevista por Maduro.

Como afirma Nederveen, la teoría de la dependencia prioriza el desarrollo endógeno (2001: 44). Sin embargo, las actitudes gubernamentales venezolanas actuales que comentábamos entran en conflicto con la indigenización del desarrollo en Latinoamérica, porque, como ocurre en gran parte de la economía latinoamericana actual, se concentra en un planteamiento extractivista, que amenaza la vida de los indígenas, porque son los que habitan los espacios ricos en recursos naturales. Este problema lo ha recogido Deneulin, a quien citaremos ahora extensamente:

Muchos países de América Latina son ricos en recursos y obtienen una gran proporción de los ingresos del gobierno de las industrias extractivas: del cobre en Chile, del gas en Bolivia, del petróleo en Ecuador, Venezuela, y Colombia, de la madera y los minerales en Brasil. Sin embargo, una gran parte de estos recursos naturales se encuentran en la tierra, que ha sido ocupada por los pueblos indígenas durante siglos. Para los gobiernos de los países en los que viven, la tierra es un recurso natural que puede ser usado para generar beneficios económicos y sociales. El desarrollo es entendido como la generación de ingresos a partir de la extracción de los recursos naturales como medios para crear las condiciones para que las personas vivan bien. En contraste, para muchas de las personas que viven en áreas ricas en recursos, la tierra es algo de lo que los humanos forman parte y que debe ser respetada de la misma forma en que lo es la vida humana. Ellos entienden el desarrollo como vivir en armonía con el entorno natural y no explotarlo más allá de su capacidad de auto-regeneración. (Deneulin, 2018: 30-40).

Como hemos visto en este capítulo, una de las promesas de Chávez al llegar al poder fue revisar los intereses de países extranjeros en Venezuela. Esta no se cumplió en la medida que el gobierno de Chávez profundizó, como hemos visto, la lógica del rentismo petrolero. Sin embargo, no llegó a plantear la explotación minera en las dimensiones que lo hace Maduro.

De lograrse, una explotación de esas dimensiones significaría en la práctica arrasar con gran parte de los territorios habitados ancestralmente por los indígenas venezolanos, algo que atentaría contra elementos básicos de una identidad nacional que fue muy valorada por el expresidente Chávez en los comienzos de su gobierno. Con otras palabras, esas actuaciones supondrían prolongar la lógica capitalista mundial de

considerar la naturaleza como algo que se puede explotar, además de una opción por seguir siendo «sirvientes de las economías ricas» (Cardoso, citado por Nederveen, 2001: 46), aunque a la larga, de ese modo se comprometan los recursos no renovables que son indispensables para la vida, como el agua para el consumo humano y un clima donde se pueda mantener la vida humana.

De este modo, la ilusión del progreso de Venezuela, basado en sus recursos naturales, cuya mayor expresión fue la nacionalización de la industria petrolera en el primer gobierno de Carlos Andrés Pérez (1974-1979), no se diferencia mucho de la ilusión de progreso por la que apuesta el Estado actual, al identificar la economía del país con el neoextractivismo minero.

En el discurso acerca de esa potencia energética no se hace ninguna mención al desarrollo de energías alternativas, como la solar o la eólica. Y esa ilusión de progreso, trae consigo, como hemos visto, amenazantes consecuencias inciertas. De esa manera, el discurso del expresidente Carlos Andrés Pérez cuando nacionalizó la industria petrolera, vendría a ser perfectamente equivalente al que podría pronunciar al día de hoy el presidente Maduro:

El petróleo venezolano—dijo el expresidente Pérez en agosto de 1975— ha de ser instrumento de integración latinoamericana, factor de seguridad mundial, de progreso humano, de justicia internacional y de equilibrada interdependencia económica. Ha de ser también un símbolo de la independencia de Venezuela, de la voluntad nacional y una afirmación de su capacidad creadora como pueblo y como nación. El petróleo venezolano es un encuentro con nuestro destino. Ningún sitio mejor para expresarlo que en presencia de Simón Bolívar, quien nos enseñó a creer en nuestro pueblo y supo luchar para demostrar de lo que somos capaces (citado por Lander 2018: 42-43).

6. Venezuela: ¿un Estado fallido no funcional?

En la comunidad académica no existe consenso para nombrar a los Estados inestables. Algunos académicos los llaman «Estados frágiles», «Estados débiles» o «Estados fallidos» (Kaplan, 2015: 445). No hay consenso, entre otras razones, porque Estado fallido es un concepto «peyorativo, racista y clasista» (Shipley, 1997)⁴³, lo cual no es el caso de los aparentes «Estados exitosos». Consideramos que la expresión más cercana para describir a Venezuela es la de «Estado fallido». Nos parece que los conceptos de «frágiles» y «débiles» son bastante ambiguos para describir a Venezuela, porque da la impresión que el gobierno es frágil o débil, cuando en realidad es un Estado con unas fuerzas represoras eficaces. Preferiríamos hablar de «Estado fallido (no funcional)»,

⁴³ <https://elordenmundial.com/estados-fallidos-o-concepto-fallido/> [consulta: 30 de diciembre de 2019].

porque con esta expresión queremos manifestar que en este país no funciona nada; o mejor dicho, las cosas funcionan con muchas deficiencias. Como hemos indicado en este capítulo, los servicios básicos como la electricidad, el agua potable, el transporte público no funcionan bien. Lo mismo sucede con las instituciones, que no funcionan, debido a la dudosa legitimidad que tienen, como ya hemos observado.

El Instituto Brookings señaló que para 2018 la mitad de los pobres en el mundo vivirían en Estados fallidos, y que para 2030 la cifra sería de dos tercios (citado por Kaplan, 2015). Esta situación se produce principalmente por la inestabilidad política, que genera un ciclo de disfuncionalidades que mantiene a los países gobernados por Estados fallidos en condiciones de atraso en comparación con los países gobernados por Estados funcionales. Por otro lado, Kartas y Tudor (2013) sostienen que en los Estados fallidos no funcionales la prestación de servicios por parte de las organizaciones religiosas de acción social puede ser necesaria para evitar el hambre y otros desastres. Ahora bien: ¿qué entienden los académicos como un Estado fallido?

Kaplan (2015) señala que los Estados fallidos son aquellos incapaces de proveer a su población los servicios básicos (electricidad, agua potable, transporte público), la salud, educación, seguridad. Sus instituciones son disfuncionales, están plagadas de corrupción y son ineficaces para administrar con eficacia los servicios básicos, la salud y la educación. En la dimensión económica, el mercado negro triunfa sobre las actividades legítimas en las que se obtiene lucro. Algunos policías y jueces⁴⁴ están agradecidos con los poderosos, de los que acaban dependiendo. Hay casos donde los puestos de privilegio son asignados por los gobernantes directamente, por su propia decisión, sin basarse en los méritos de las personas a las que asignan esos puestos, debido a que no hay un equilibrio de poder o regulaciones efectivas que limiten esa actuación de los gobernantes; otras veces esos cargos son asignados sin que la persona cumpla con los requisitos que exigen las leyes, por lo cual se entiende que estas no se cumplen, o que las instituciones no tienen mecanismos para hacerlas cumplir. Esto hace pensar que en los Estados fallidos las instituciones carecen de legitimidad, debido a la falta de confianza que despiertan en los ciudadanos. Dicha desconfianza se ha ido

⁴⁴ En el caso venezolano, ver por ejemplo esta referencia: <https://armando.info/Reportajes/DemoPublico/2531> [consulta: 28 de febrero de 2019]. Es una investigación que explica cómo muchos jueces están agradecidos con el Estado al haber tenido (o tener) contratos con este, poniendo en serias dudas la imparcialidad de la justicia que administran. Como se dice en el documento, «son jueces, militantes del partido de gobierno y también contratistas del Estado».

consolidando a la vista de cómo se han asignado los puestos de poder en esos países, al soslayarse las reglas claramente democráticas en su distribución.

Todas estas características parecen coincidir con los problemas que tiene Venezuela. Como consta en una declaración del Centro Gumilla⁴⁵: «esta revolución [...] nos ha introducido en una crisis que filtra las mínimas rendijas y poros de nuestra cotidianidad haciéndola insostenible y caótica» (2017: 338). En Venezuela el Estado de derecho está bastante debilitado. Eso ocasiona una inestabilidad política que genera anarquía social. Las respuestas de las instituciones están caracterizadas por la improvisación, lo cual hace que la planificación a medio y largo plazo no exista. Eso hace que la vida cotidiana de los venezolanos medios, que somos la mayoría, tenga que transcurrir en el desconcierto de qué va a pasar mañana, y en un puro sobrevivir cada día. Muchos venezolanos sienten que (dicho sea de forma metafórica) cada día con vida es un milagro. La inestabilidad política, social y económica de Venezuela nos hacen vivir en un clima de desasosiego, y la inseguridad del mañana hacen sentir a los venezolanos que puede pasar cualquier cosa en el futuro inmediato, y ese clima es insostenible para la tranquilidad de la vida social: o empeora o mejora. Esta situación que vive Venezuela permite afirmar que vivimos en un Estado fallido no funcional.

7. Observaciones finales

En este capítulo hemos descrito que, en el siglo XX, Venezuela se configuró como un país rentista petrolero. Desde la década de los años treinta del siglo pasado, el crecimiento económico por ingreso petrolero hizo aumentar el PIB per cápita por encima de cualquier país de Latinoamérica y del Caribe. Esta bonanza económica hizo que en Venezuela existiera la posibilidad real de llegar a ser un país moderno. Sin embargo, el progreso de la modernidad en Venezuela fue incierto.

La incertidumbre se debió a la excesiva dependencia del petróleo para vivir. La concentración del esfuerzo por desarrollar el país solamente en torno a los ingresos del petróleo hizo descuidar otras áreas, como la agronómica y las industrias diferentes a las petroleras. Es histórica la emigración del campo a la ciudad, donde los venezolanos buscaron mejores condiciones de vida, gracias a la demanda de mano de obra por parte

⁴⁵ La fundación Centro Gumilla es el «Centro de Investigación [...] de la Compañía de Jesús en Venezuela». Se bautizó con ese nombre en honor a José Gumilla (1686-1750), escritor jesuita explorador del río Orinoco de Venezuela, que publicó al respecto *El Orinoco ilustrado y defendido*.

de la industria petrolera (Hernández y Pérez, 2017: 166). Desde entonces, el Estado ha sido incapaz de transformar los ingresos petroleros en un desarrollo industrial de Venezuela. Esta situación hizo que el Estado venezolano prefiriera promover los productos importados, porque al cambio en moneda nacional los productos eran más económicos, lo que se tradujo en la práctica en el descuido del desarrollo de las empresas nacionales.

En esta configuración del país, el Estado jugó un papel central. La función del Estado fue la de proveer los recursos para satisfacer las necesidades de la sociedad, gracias al usufructo de los ingresos petroleros del que el Estado es receptor. De esta forma, el Estado se convirtió en un ente superior e independiente de la sociedad. En Venezuela, no es la sociedad la que mantiene al Estado, como en la mayoría de los países, a través de los impuestos; sino que es el Estado quien mantiene a la sociedad. Esto configuró en la sociedad una forma de ser pasiva, dependiente, que esperaba la iniciativa del Estado para cualquier proyecto que se desplegara en el país.

La excesiva dependencia a los ingresos del petróleo hace que Venezuela viva altibajos en su dinámica económica. Fue lo que sucedió en la década de los ochenta, cuando comenzaron los ciclos recesivos de la economía venezolana, debido a la caída sostenida de los precios del petróleo. La respuesta de los gobiernos de entonces a esta situación fue el neoliberalismo. Sin embargo, esta respuesta no obtuvo buenos resultados. A finales de la década de los 90, Venezuela tenía unos indicadores de condiciones de vida negativos, como hemos visto en este capítulo.

Estas condiciones crearon el contexto para la llegada de Chávez al poder en 1998. Su gobierno se dedicó a enfrentar la pobreza y la desigualdad. Sin embargo, no cuestionó realmente el rentismo petrolero. Vimos que lo que Chávez hizo en la práctica fue profundizar en el rentismo petrolero. Gracias a la bonanza petrolera que en general tuvo su gobierno, mayor que la de los gobiernos pasados, su política de redistribución sí logró mejorar las condiciones de vida de los venezolanos. No obstante, esa política no era sostenible porque dependía totalmente de los ingresos petroleros.

Luego de que Chávez identificara su gobierno como socialista, al día de hoy, los intelectuales y economistas que se consideran realmente socialistas (Lander, Sutherland, García), desmienten que la Revolución Bolivariana haya sido realmente una revolución. Como hemos dicho en el capítulo estos autores sostienen que el gobierno, en la práctica, es también neoliberal, en el sentido de proseguir la lógica del capitalismo de Estado, de un Estado burgués, ya que se dedica a profundizar en el modelo rentista petrolero.

Esos mismos críticos sostienen que la índole socialista de la Revolución Bolivariana contradice su discurso de no agresión a la naturaleza, porque en la práctica, sigue comercializándola. A pesar de su discurso antiimperialista (principalmente contra Norteamérica), entrega la explotación minera a empresas transnacionales, lo que contradice la posición de Chávez de oponerse a los intereses de potencias extranjeras.

Asimismo, los que se consideran socialistas reales sostienen que el Estado se ha vuelto más incapaz de gestionar los servicios públicos, y más centralista a la hora de tratar con los movimientos sociales, restándoles autonomía de gestión. Según ellos, la Revolución Bolivariana es, en definitiva, «un fracaso como alternativa al capitalismo» (Lander, 2017a: 14).

Al día de hoy, con Maduro en el poder, con instituciones poco legítimas, como vimos en el capítulo, Venezuela tiene unos indicadores de condiciones de vida peores a los de gobiernos anteriores. Este contexto de país concuerda con lo expresado por Kaplan (2015: 419), sobre las características que identifican a un Estado fallido no funcional. Por todo lo cual, autores venezolanos como Sutherland (2018: 142), sostienen que Venezuela es actualmente un país prácticamente arruinado.

Es en este contexto de miseria donde las organizaciones religiosas de acción social actúan. Estas organizaciones siempre han operado en Venezuela, aunque es ahora, aproximadamente desde 2014, cuando su actividad se ha incrementado, debido a la creciente crisis, que llega a ser realmente una crisis humanitaria. Por esa misma razón estas organizaciones sobresalen en el espectro mediático, pues sus actividades llegan a gran número de venezolanos que sufren por la crisis. La pregunta que nos hacemos es: ¿estas organizaciones solo actúan en momentos de crisis humanitarias o generan también procesos de desarrollo? En el siguiente capítulo trataremos de responder a esta pregunta.

CAPÍTULO II

VISIONES DEL DESARROLLO: EL CASO CATÓLICO⁴⁶

1. Introducción

En las teorías y enfoques del desarrollo no se ha considerado que la religión tenga una visión del desarrollo como tal, o incluso como algo digno de atención, porque el desarrollo era considerado como un proceso de modernización, cuyo motor era solo el crecimiento económico tecnológicamente inducido. En este sentido, tales teorías y enfoques consideraban que las religiones solo se ocupaban del «más allá» y demás asuntos espirituales o morales. Este capítulo busca definir los elementos conceptuales que demuestran que el cristianismo católico tiene un planteamiento del desarrollo; para ese propósito, describiremos de forma general algunas de las principales teorías y enfoques en las ciencias sociales, las principales categorías de la perspectiva católica, y el posible diálogo entre ambas.

En las ciencias sociales existen varias perspectivas del desarrollo. En cada una de ellas hay teorías y enfoques que les permiten debatirse en el campo académico de los estudios del desarrollo. Ninguna de esas teorías o enfoques considera la religión como un elemento clave del desarrollo, como ya lo mencionamos. Algunas de ellas, como la teoría convencional económica, la consideran de forma marginal o incluso un obstáculo para el desarrollo. Sin embargo, nuestra intuición es que hay planteamientos religiosos que pueden tener un enfoque de desarrollo por sí mismos. Destacamos el caso cristiano-católico, como uno de los enfoques religiosos que contiene un planteamiento de desarrollo, que se basa en las categorías que al respecto ha desarrollado la doctrina social de la Iglesia y en el enfoque del desarrollo humano integral. Algunos de los elementos de esas categorías le permitirían entrar en el debate académico-filosófico del desarrollo y dialogar con las ideas seculares. En este sentido, este capítulo tiene el propósito de definir esos elementos y de buscar ese diálogo.

Las teorías y enfoques del desarrollo, por lo general, están ubicadas en las ciencias sociales en tres grandes terrenos de discusión: el desarrollo convencional o crecimiento económico, el desarrollo alternativo, y las alternativas al desarrollo (Nederveen, 2001:

⁴⁶ Una síntesis de este capítulo fue publicada en Velisario (2019). «Visiones del desarrollo: la doctrina social de la Iglesia católica.» *Mayéutica*, vol. 7 (1), pp. 143-166.

77). Los dos últimos terrenos son contestatarios del primero; bien para ofrecer variantes (los enfoques del desarrollo alternativo) o para oponerse radicalmente a él (enfoques de las alternativas al desarrollo).

El capítulo está estructurado en cuatro partes. En la primera se describe el desarrollo convencional o del crecimiento económico, que ha sido el paradigma hegemónico clásico entre las visiones del desarrollo. La segunda describe los enfoques del desarrollo alternativo; es decir, los que proponen que ese crecimiento sea con sostenibilidad ambiental y con equidad social; estos son: el enfoque de las necesidades humanas, el enfoque de la(s) capacidad(es), el concepto del desarrollo humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y la Agenda 2030 con sus Objetivos del Desarrollo Sostenible. La tercera parte describe algunos de los enfoques de las alternativas al desarrollo; es decir, enfoques que se oponen radicalmente a la idea misma del desarrollo; estos son el postdesarrollo, el Buen Vivir andino y el decrecimiento. La última parte analiza la visión cristiana-católica del desarrollo, describiendo sus categorías principales: la doctrina social de la Iglesia y el desarrollo humano integral.

2. La mirada convencional: el desarrollo como crecimiento económico

La teoría del crecimiento económico es, desde el punto de vista sociológico, una explicación, e incluso ha pretendido ser un enfoque normativo, del cambio social, y, por consiguiente, legitimador de las políticas que han tratado de inducir el desarrollo. Se apoya en un modelo de explicación construido inductivamente a partir de la descripción de los procesos históricos, ocurridos en los países de Europa occidental y Norteamérica, que dieron lugar a la economía capitalista y a los sistemas políticos democráticos, que tiende a identificarse como modelo de la «modernización», y a convertirse en un modelo normativo que los demás países deberían seguir para garantizar su adecuado desarrollo. Joas y Knöbl lo explican así: «el objetivo de la teoría de la modernización era ofrecer una explicación histórica del nacimiento de la economía capitalista y de la política democrática en Europa occidental y Norteamérica, y al mismo tiempo aclarar las condiciones del crecimiento económico y de la democratización en *otras* partes del mundo.» (2016: 302; énfasis en el original). Para ello era necesario extrapolar las condiciones que se dieron en aquellos países en el curso de dichos procesos para

garantizar el logro de un cambio semejante, que se postula como deseable, en los países en vías de desarrollo.

Se pensó, en general, que las normas y valores del modelo de desarrollo occidental eran trasladables a los países en vías de desarrollo sin ningún problema. Este principio de acción estaba inspirado en el funcionalismo de Parsons, cuya obra base es *La estructura de la acción social* de 1937. Durante la posguerra de la Segunda Guerra Mundial se extendió la idea de que la sociedad en general se podía guiar por normas y valores y alcanzar cierta estabilidad, sin apenas conflictos (Parsons, citado por Joas y Knöbl, 2016).

La teoría de la modernización, planteada en clave de crecimiento económico fue producto de la revolución industrial, del enorme cambio del sistema productivo provocado por la aplicación técnica de los avances científicos al desarrollo y a la organización industrial que se produjo en Europa occidental a mediados del siglo XVIII, la cual generó un aumento considerable (comparado con los siglos anteriores) de la productividad de bienes materiales necesarios para la vida humana. La nueva forma de vida económica, apoyada en el incremento de la productividad del trabajo industrial, contribuyó a la difusión de nuevos valores y expectativas en la población, que hicieron que las personas se orientaran y actuaran de determinadas maneras. Entre estos valores está la eficiencia, entendida como una mayor producción de bienes y servicios al menor costo⁴⁷. El medio más efectivo para lograr la eficiencia era la técnica, la cual permitía mayor productividad de los bienes y servicios para vivir. Este valor condujo a otros como, por ejemplo, el éxito personal, medido en ingresos económicos. En una palabra, aquellos procesos destacaban una meta principal: generar mayor bienestar al menor costo, medido en términos de ingreso económico real.

Desde el punto de vista filosófico, el desarrollo del crecimiento económico tiene sus raíces en la tradición del utilitarismo; para este, lo que motiva a la acción humana es el bienestar personal. Es decir, el punto de partida de esta filosofía es que el ser humano, de forma natural, siempre actúa de forma tal que evita el sufrimiento y busca el placer. El utilitarismo estableció que los estados mentales (como el placer, la felicidad, la satisfacción) que generan las utilidades en las personas son universales. Hizo una correlación simple entre las utilidades y los estados mentales en las personas, dando

⁴⁷ Algunos autores del desarrollo critican la concepción de la eficiencia como un imperativo que guía el desarrollo entendido como crecimiento económico. Es el caso de Goulet (1931-2006), un teórico del desarrollo, cuya crítica puede leerse en su obra *Ética del desarrollo* (1999 [1995]), específicamente en las páginas 32-40.

igual valor a la satisfacción de las preferencias subjetivas. Con un planteamiento así es legítimo que todo lo que se haga en el campo del desarrollo se oriente a aumentar el interés individual para, a partir de allí, llegar, como en suma, a colmar los intereses de la sociedad. Por ello, el utilitarismo resalta la lógica del «*homo oeconomicus*», que es aquella donde el interés personal guía *toda* la acción. Esta suposición filosófica del utilitarismo implica la despreocupación de otras dimensiones, como las medioambientales y sociales. Esa lógica, que el propio Parsons denunció, situándola en la raíz de las grandes crisis que sacudieron las democracias liberales de los países desarrollados durante el primer tercio del siglo XX (Parsons, 1937, citado en Alexander, 1987⁴⁸), todavía permea en gran parte de las decisiones de las personas y la mayoría de las sociedades. Guillermo Otano lo expresaba recientemente así: «en el análisis económico convencional, la conducta racional se asocia por lo general a cierto tipo de egoísmo que busca maximizar el bienestar propio (en términos de utilidad individual)» (Otano, 2015: 101, inclusión en el original).

En nuestra opinión, el utilitarismo olvidó o ignoró que la filosofía clásica (Aristóteles, 1994) consideraba las riquezas como un medio, no como un fin en sí mismo. Y lo hizo seguramente por el propio recorte exagerado del horizonte axiológico, que se produce al optar por el estrecho modelo de la acción humana —el de la «acción racional»— que opera, consciente o inconscientemente, en su sustrato, y que identifica las claves de la motivación (de la motorización) de la actividad humana en la búsqueda de un bienestar reducido a la búsqueda del placer y la evitación del dolor.

Hans Joas, uno de los sociólogos más destacados de la actualidad, en su obra *La creatividad de la acción* (2013), presentada y traducida por el sociólogo español Ignacio Sánchez de la Yncera, resaltó la inconveniencia de la acción humana entendida como normativa (Parsons) o como racional (utilitaristas), a pesar de que el objetivo parsoniano fue rebatir la acción racional en base a fines del utilitarismo. Joas, en cambio, propone una alternativa de interpretación de la acción social que bautiza con el nombre de *creatividad de la acción*. Para él, la acción humana en clave de funcionalismo normativista colectivo, margina los valores internos y subjetivos de la persona; asimismo, margina el contexto social de las acciones. Por otro lado, la acción humana interpretada en clave racional en base a fines (por lo general, fines de intereses individuales o colectivos), ignora otras dimensiones de las personas, como la acción

⁴⁸ Ed. castellana: *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial, análisis multidimensional*. Barcelona, Gedisa, 1989.

emotiva, la espontaneidad de algunas acciones, y la dimensión moral. Como se puede ver entonces, las acciones normativas o racionales son muy estrechas para comprender la complejidad de la acción social. Como alternativa, hemos dicho, Joas propone su teoría de la creatividad de la acción, expuesta en su obra ya citada. A grandes rasgos, la creatividad incluye otras dimensiones ignoradas por la acción racional, como la corporeidad del ser humano. Con nuestro cuerpo nos encontramos en situaciones que requieren de nosotros creatividad para saber o poder vivir en el mundo. La corporeidad no es entendida aquí solo como el cuerpo material como tal, sino que se refiere también a las capacidades, hábitos, reflexión, y modos de relacionarse con el entorno. Las situaciones son muy diversas, y cada persona y cada sociedad las vive de acuerdo con su creatividad. Así, la categoría de lo situacional es constitutiva de la teoría de la acción creativa de Joas: «el concepto de “situación” es adecuado para reemplazar al esquema medio-fin como categoría primaria fundamental de una teoría de la acción.» (p. 216).

Como afirma el profesor Sánchez de la Yncera en la presentación del libro, el aporte de Joas para la teoría de la acción humana es original en la tradición sociológica. Esto se debe a que Joas fue capaz de comprender las limitaciones o errores de los autores más influyentes de dicha tradición, como Parsons, quien en su teoría de las normas y valores comunes, que según él garantizarían el orden social, no llega sin embargo a considerar de una manera suficiente cómo las personas contraen en concreto sus vinculaciones axiológicas, y cómo luego el enlace con esos valores se renueva y aplica de manera creativa a las situaciones con las valoraciones internas y subjetivas de las personas, ni la fuente de la legitimidad para que sean asumidos por ellas; o de Weber, quien, con su concepto de la legitimidad de la autoridad en base al carisma, parecía entrever la creatividad de la acción humana, pero que, según Joas, no logró, y a fin de cuentas la estructura de la acción weberiana siguió siendo racional. El camino marcado por Joas con su teoría de la creatividad, hace posible entender la autonomía agencial de las personas, y las bases para construir los elementos legitimadores para la convivencia social; de ahí que su planteamiento se proyecta a la democracia creativa, como componente eminentemente social de su teoría de la creatividad.

Por otro lado, Alexander (1989), famoso sociólogo americano, nos explica que uno de los méritos de Parsons fue poner en el tapete de la discusión sociológica la lógica del utilitarismo, que, supuestamente, en la acción humana destacan la racionalidad y el interés privado; o, con otras palabras, la acción con miras a fines materiales. Esta asunción filosófica y sociológica produjo severas crisis en el período de entreguerras,

tanto de posturas de derechas como de izquierdas. Estas posturas fueron antiintelectuales. Desde la derecha, con el auge de los fascismos y el nazismo y desde la izquierda con regímenes autoritarios afines al comunismo. Estas posturas atacaron la racionalidad y la acción humana fundándose en fines de interés material. Las crisis de Occidente, especialmente las de la Europa de la entreguerra, reflejaron que el utilitarismo era débil para asegurar el orden social. La propuesta parsoniana fue expandir las motivaciones de la acción social, al incluir normas y valores, reconociendo que «la acción no racional es significativa» (Alexander, 1989: 31), pues el hombre no actúa solo por motivos económicos. En su interés por incluir normas y valores, nos explica Alexander, Parsons intenta salvar el individualismo producto de la modernidad. Pero al mismo tiempo quiere salvaguardar la importancia de las instituciones para el orden social. El resultado de ese esfuerzo lo denomina «individualismo institucionalizado». Para lograr eso, los valores que propone son abstractos y generales, de tal manera que las personas puedan llegar a consensos, sin necesidad de que los valores indiquen específicamente lo que las personas deban hacer. Así se pueden lograr, según Parsons, sociedades democráticas y estables. Sin embargo, según Alexander, Parsons no fue capaz de solventar o zafarse por completo del utilitarismo.

El individualismo es un producto del proceso de diferenciación inaugurado por la modernidad, particularmente en su deriva de industrialización y urbanización. Las instituciones (familia, trabajo, leyes, educación, religión, vida intelectual, gobierno) se diferencian entre sí y se especializan más, cada una se dedica a sus funciones. Como detallan los filósofos Choza y Arregui en su libro *Filosofía del hombre* (1991), la modernidad legitimó el trabajo o la eficiencia como medida de valor. Sin preocuparse por más nada, el hombre moderno decidió coger la naturaleza para explotarla, como fuente de ingreso económico. Con esta actitud parcializó su relación con el mundo natural. La ciencia moderna, iniciada por Galileo, ve el mundo parcialmente, y por ello ese tipo de ciencia busca legitimar la explotación. Actitud contraria a otras áreas de conocimiento científico, como la filosofía y la sociología, que, por naturaleza, son o pretenden ser conocimientos globales de la realidad, tratando de comprender las implicaciones que tienen las acciones aisladas del hombre en el conjunto de la realidad. Esta actitud global es propia también de la ecología, que considera la relación de los seres vivos con su entorno, natural y social. Es una actitud también propia de la religión, que considera al mundo como un todo. Desde nuestro punto de vista, el proceso de diferenciación de la modernidad, a la vez que permitió la autonomía de las instituciones,

incluido el individualismo, no permitió el conocimiento general de la realidad, las implicaciones mutuas de todos los elementos que conforman la realidad. Es poco común conseguir personas con una visión integral del mundo. Siempre lo ven desde su crianza, su formación, o desde su cultura. El proceso de diferenciación de la modernidad influyó en eso, y en la tendencia general en concentrar el desarrollo en la atención a los ingresos.

3. Las miradas alternativas

Las visiones de desarrollo alternativo no se oponen por completo a la visión del desarrollo convencional. Su crítica gira en torno a que ese crecimiento sea socialmente equitativo y ambientalmente sostenible. Entre las principales visiones de desarrollo alternativo se distinguen el enfoque de las necesidades humanas, el enfoque de la(s) capacidad(es), el concepto y medición del desarrollo humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y el más reciente, la Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible.

3.1. El enfoque de las necesidades humanas

La escuela de las necesidades humanas surgió hacia los años 60/70⁴⁹ del siglo pasado. Para esta escuela el objetivo del desarrollo debe ser la satisfacción de las necesidades humanas básicas⁵⁰ de los países pobres, incluidas las no económicas. Tuvo el mérito de ser uno de los primeros enfoques en cuestionar el desarrollo convencional, y de impulsar el «giro social» del desarrollo (Otano, 2015).

Sin embargo, esta escuela pronto se decantó por la satisfacción de las necesidades básicas materiales, «tales como la salud, alimentación, infraestructura y educación» (Stewart, citado por Deneulin y Bano, 2009: 37). Aunque hubo un avance en la base de la información manejada, teniendo en cuenta nuevas facetas, como la salud, la alimentación y la educación, todas ellas tenían como base la variable económica. No hubo atención a los otros factores no económicos que también son valiosos para los

⁴⁹ Sus principales proponentes fueron la Organización Internacional de los Trabajadores (1973), Streeten *et al* (1986), y Doyal y Gough (1994).

⁵⁰ Fue la primera escuela en dar forma al término «desarrollo humano». Esta relevante precisión debemos agradecerla al Dr. Guillermo Otano, quien nos la advirtió en comunicación personal, además de haberla abordado en su tesis doctoral (Otano, 2015).

seres humanos. Aunque hubiese la satisfacción de esas necesidades básicas humanas, se echa en falta *algo más* para el desarrollo de las personas.

Por otro lado, si analizamos esta escuela, podemos conocer que, al proponer la satisfacción de las necesidades básicas, su énfasis acentúa la pasividad de las personas, al tener estas que esperar que la satisfacción de sus necesidades provenga de otros países u organizaciones. La agencia personal se disminuye. La base de información para evaluar el desarrollo, se centra con el enfoque de esta escuela, en los bienes que satisfacen las necesidades básicas de la gente. No en la persona como tal.

Este es uno de los dilemas de la dinámica del desarrollo: ¿hasta dónde es positiva la ayuda para los países o personas que pasan por necesidades? ¿Cómo hacer para evitar la dependencia? ¿Cómo evitar el asistencialismo? Si las instituciones de ayuda optan por no hacerlo, puede ocurrir que las personas objeto de la ayuda no tengan oportunidad alguna de salir de la situación desfavorecida. Pero si las organizaciones optan por ayudar, puede ocurrir que las personas objeto de la ayuda se «acostumbren» a que sus necesidades sean satisfechas por otros, creando una mentalidad de dependencia, que les lleve a pensar que si no es por la bondad de otros, no podrán satisfacer sus necesidades. En la historia universal hay ejemplos aleccionadores. Al culminar la Segunda Guerra Mundial, Europa quedó devastada. Estados Unidos, a través del Plan Marshall, ayudó para la recuperación de Europa, desarrollándose en las décadas siguientes. Hoy en día los países de Europa viven con prosperidad e independencia. Con este ejemplo, podemos ver la dinámica de la ayuda en momentos de crisis, la determinación de los países ayudados de mejorar, y finalmente el logro de la independencia necesaria para llevar el control de sí mismos.

La escuela de las necesidades humanas, en sus trabajos más tardíos, mejoró sus propuestas. Este es el caso de Gough, quien en su artículo «El enfoque de las capacidades de M. Nussbaum: un análisis comparado con nuestra teoría de las necesidades humanas» (2007), buscó convergencias de su lista de necesidades humanas básicas con la lista de capacidades humanas centrales de Nussbaum (ver epígrafe siguiente). En este artículo, el autor resalta la *autonomía* de la persona como una necesidad humana básica. Como vemos, hay un avance con respecto a la formulación más temprana del enfoque de las necesidades humanas. La base de información para evaluar el desarrollo ya no era solo los bienes materiales. A partir de la formulación de Gough (y Doyal) comienza a haber un interés explícito por el desarrollo de las personas.

Colocar a las personas como el centro del desarrollo fue un trabajo mejor elaborado por el enfoque de la(s) capacidad(es), que abordaremos a continuación.

3.2. El enfoque de la(s) capacidad(es)⁵¹

A finales de los años setenta y principios de los ochenta del siglo pasado, Amartya Sen elaboró su planteamiento del enfoque de la capacidad. El punto de partida fue su falta de convencimiento de los enfoques anteriores: el crecimiento económico, el utilitarista y el de las necesidades humanas básicas.

En su artículo de 1983 «Development, which way now?», Sen comienza a asociar la evaluación del desarrollo con su enfoque de la capacidad. La evaluación del desarrollo en término de crecimiento económico es muy estrecha. Apparentemente, el crecimiento económico es una explicación correcta para evaluar el desarrollo. Sin embargo, su investigación empírica le hizo dudar seriamente de esa consideración. Específicamente, porque países con un ingreso económico similar, presentaban diferencias sustanciales en cuanto a las condiciones de vida de su población. Era el caso, por ejemplo, de la esperanza de vida al nacer (ver cuadro 5). La población de China y Sri Lanka, a pesar de haber tenido para esa época menores ingresos económicos que México, presentaban una esperanza de vida más larga. Esta constancia le hizo afirmar que el enfoque del crecimiento económico no era del todo correcto para la evaluación del desarrollo. Era necesario investigar más para entender si el crecimiento económico realmente mejoraba la calidad de vida de la gente.

Cuadro 5. Relación entre el ingreso per cápita y la esperanza de vida en algunos países

PAÍS	ESPERANZA DE VIDA AL NACER	INGRESO PER CÁPITA 1980 (DÓLARES AMERICANOS)
Brasil	63	2050
China	64	290
México	65	2090
Corea del Sur	65	1520
Sri Lanka	66	270

Fuente: Sen (1983)

En vez de concentrarse en el crecimiento económico, Sen propuso focalizar preferentemente la habilitación (*entitlements*) de las personas para mejorar su calidad de vida. El concepto de habilitación consiste en la dotación de derechos a las personas, la

⁵¹ Por lo común, el concepto *enfoque de la capacidad*, en singular, fue formulado por Sen. El concepto en plural, *enfoques de las capacidades*, es propio de Nussbaum (Nussbaum, 2012).

titularidad de sus propiedades y el poder de intercambiarlas. Bienes de hecho o de derecho, como bien lo refiere Otano (2015): «el concepto de “habilitaciones”, tal y como lo define Sen, hace referencia al conjunto de bienes o recursos al que puede acceder una persona concreta desde la posición que ocupa en un sociedad dada –ya sea porque los posee “de hecho”, o porque tiene “derecho a” ellos» (p. 20).

El ingreso por sí mismo, aunque importante para la calidad de vida, no garantiza algunos derechos, como la salud, por ejemplo. En una comunidad donde no haya servicios de salud, aunque una persona tenga dinero, puede morir; el dinero por sí mismo no le garantiza el acceso a la salud, porque puede ser que no haya instalaciones adecuadas, o que no haya servicios de salud, que no haya médicos, o que no haya medicamentos. Es a la vista de casos como estos por lo que Sen afirma que una base mejor para evaluar el desarrollo de una comunidad o de una persona es la habilitación o titularidad de derechos para esa comunidad o para esa persona. Si no están garantizados esos derechos, la calidad de vida dependerá de las circunstancias, como el gobierno de turno, los altibajos de la economía, la suerte, la fortuna o la «desgracia» de haber nacido en un país pobre, etc. Y estas son circunstancias que vemos todos los días, especialmente en los países en desarrollo.

Así como el ingreso económico no es la mejor base para evaluar el desarrollo, la utilidad o la satisfacción de las necesidades básicas tampoco lo son. Sen problematizó la explicación simple de que los estados mentales (placer, felicidad, satisfacción de los deseos) que producen las utilidades en las personas sean universales. En los países en vías de desarrollo es común ver que las personas tienen aspiraciones más modestas o más realistas, o que saben llevar sus penas con más resignación, esforzándose en ser felices a pesar de todo. Es decir, no hay «correlación directa» entre ingreso (o bienes materiales) y la felicidad hasta cierto punto⁵². Algunos de estos países pueden incluso presentar mayores indicadores de felicidad que los países desarrollados (Helliwell, Layard y Sachs, 2018)⁵³. Por ejemplo, los países latinoamericanos son conocidos por ser

⁵² Inglehart y Klingemann (2000) sostienen que hay un umbral después del cual el crecimiento económico no se correlaciona con la felicidad. Las personas ricas de las naciones que registran un crecimiento económico *per cápita* se sienten más felices, comparadas con las pobres del mismo país. Sin embargo llega un tope a partir del cual la correlación no es significativa. «El paso de la pobreza extrema a la prosperidad tiene un efecto en la felicidad humana. Sin embargo, este proceso no es lineal. La correlación se debilita a medida que uno avanza en la escala económica. Por encima de \$13,000 en la paridad del poder adquisitivo de 1995, no existe un vínculo significativo entre la riqueza y el bienestar subjetivo.» (p. 171). Llegamos a esta referencia gracias a Tailbot (2017).

⁵³ Por ejemplo, en el *Happiness report 2018* de los autores citados, Costa Rica aparece en el puesto 13, por delante de Estados Unidos, que aparece en el puesto 18; México aparece en el puesto 24, por delante de Italia, que está en el puesto 47; Colombia se encuentra en el puesto 37, por delante de Japón que ocupa

por lo general pueblos alegres. Sin embargo, grandes porciones de su población están privadas de placeres culinarios, de vacaciones, de consumo, etc., y a pesar de ello sus indicadores de felicidad son altos. Es algo que desde el enfoque utilitarista no se explica.

Claro que detrás de esto hay mucho que profundizar. Esas experiencias pueden tener muchas causas; puede que sea la resignación, la aceptación de lo que les tocó, la voluntad de ser felices a pesar de todo, etc. Hay varias explicaciones para el caso de los países en desarrollo. Una de ellas es la de las *preferencias adaptativas*⁵⁴. Las personas pobres se adaptan al lugar donde viven, a lo que les tocó vivir y a lo que tienen. Esto les puede llevar a una actitud quietista, y de hecho es así con frecuencia; es decir, se tiende a no hacer nada para terminar con las privaciones, a no luchar para acabar con las estructuras sociales y/o políticas que los mantienen en esas situaciones, a no hacer nada para conquistar derechos, etc. Hay mucho de verdad en esa afirmación. Sin embargo, si esto se aborda desde los países en vías de desarrollo, lo cierto es que no es para nada fácil salir de esas situaciones, sobre todo cuando hay estructuras políticas instaladas, cuya respuesta ante los oponentes es la represión, el exilio, la violencia, el encarcelamiento, e incluso la muerte.

Para Sen, la satisfacción de las necesidades básicas (a través de viviendas, alimentación, vestido) tampoco es la base más adecuada para evaluar el desarrollo. Los bienes materiales son medios para alcanzar los estados de vida que las personas quieren llevar. No son los fines en sí mismos. Si esto fuera así, se podría decir que un preso tiene una calidad de vida aceptable, porque en la cárcel tiene un techo, comida y ropa. Sin embargo, no se puede afirmar que un preso tenga una vida plena, porque le faltan otros elementos valiosos en sí mismos, como la libertad. Es necesario, entonces, evaluar cómo están las personas, y si hacen lo que quieren hacer y ser en sus vidas.

Es decir, el enfoque de las necesidades básicas tiende a concentrar la atención en los medios (en el acceso a ciertos bienes de consumo básicos como la alimentación o la vivienda, por ejemplo) y no en lo que las personas pueden hacer con dichos medios. En

el puesto 54. Los criterios para clasificar la felicidad de los países fueron: PIB per cápita, apoyo social, esperanza de vida saludable, libertad para tomar decisiones en la vida, generosidad y percepciones de corrupción.

⁵⁴ El concepto es original de Jon Elster, en su libro *Las uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad* (Elster, 1988). El concepto ha sido divulgado en los estudios sobre pobreza y desarrollo humano por Pereira Gustavo (2004), «Autonomía, preferencias adaptativas y políticas públicas», *Sistema*, nº 178, pp. 71-85. (2009), «Preferencias adaptativas como bloqueo de la autonomía» en Cortina Adela y Pereira Gustavo (eds.), *Pobreza y Libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Madrid: Tecnos, pp. 57-76. La precisión se la debemos al Dr. Otano, quien nos la detalló en comunicación personal.

este sentido, un argumento que cuestiona la idoneidad del enfoque de las necesidades básicas es su incapacidad para evaluar el desarrollo desde el punto de vista de la habilidad de las personas para *convertir* los productos básicos en lo que realmente quieren hacer y ser en sus vidas. Sen pone el ejemplo de la comida. Dos personas pueden tener la misma ración de comida, pero las dos no se nutren igual, porque tienen diferentes metabolismos, diferente tamaño corporal, más desgaste de calorías por su trabajo, saben elegir mejor la variedad de menú para hacer una comida balanceada, etc. Lo mismo se puede aplicar para cosas más complejas, como por ejemplo el uso del dinero. Dos personas que reciben la misma cantidad de dinero lo pueden utilizar de forma diferente. Una de ellas puede gastarlo en cosas superfluas, y la otra puede invertirlo en algo más necesario o valioso. Es por esto por lo que no es de extrañar que la educación sea un factor muy importante en el enfoque de la capacidad, porque una persona formada tendrá más habilidades para convertir los productos básicos en algo valioso para su vida. Podrá discernir mejor qué es lo mejor para ella. Tendrá más oportunidades de empleo, etc.

En otro artículo de un lustro más tarde, en «The concept of development», de 1988, Sen da una mejor forma a su enfoque de la capacidad. Para ello tuvo que criticar a su propia disciplina de la economía y presentar una propuesta diferente a la que caracterizaba la economía tradicional. La economía tradicional considera el desarrollo como una ingeniería; de modo mecánico, pretende aplicar fórmulas para evaluar el desarrollo, concentrándose solo en el crecimiento económico. De hecho, el Producto Interior Bruto es una medida estándar que la economía del desarrollo utiliza para explicar simplificada la complejidad del desarrollo. El concepto del desarrollo va más allá, explica Sen en su artículo.

El concepto del desarrollo involucra, especialmente, procesos sociales. Al introducir procesos sociales, con consideraciones filosóficas y éticas en su concepción, Sen es considerado como un economista no estándar, «heterodoxo». Con esa actitud abierta de su economía, Sen intenta, en suma, ampliar la estrechez del enfoque convencional del crecimiento económico.

En el enfoque de la capacidad cabe el crecimiento económico, mientras que en el crecimiento económico no siempre cabe el enfoque de la capacidad. Sen afirma que es necesario poner el foco en las personas como tales, en lo que quieren hacer y llegar a ser en sus vidas. Una mejor base para esa evaluación es considerar la *capacidad de la persona para funcionar*. Los «funcionamientos» son logros valiosos para las personas.

Estos varían desde los elementales (como estar bien nutrido, escapar de la morbilidad evitable y la mortalidad prematura, tener una vida larga, etc.) hasta los más complejos (como la autoestima, aparecer en público sin vergüenza, participar en la vida social). La capacidad es la variedad de funcionamientos disponibles, de la cual la persona puede elegir. Es decir, la capacidad es sinónimo de libertad u oportunidad de elegir, en el sentido de «facultad» o «poder». Como lo precisa Otano al explicar que «la capacidad de una persona es la *facultad* de llevar a cabo las actividades [...] estamos hablando de *poder efectivo* para lograr diversos tipos de funcionamientos [...] (el concepto de la capacidad de Sen) describe la situación de *ventaja* que tiene esa persona atendiendo a los medios a su disposición, a su contexto social y a su situación personal.» (2015: 87; énfasis en el original).

Por ejemplo, el funcionamiento de estar bien nutrido puede cumplirse de diferentes formas. Sen coloca el ejemplo de una persona rica que elige ayunar y de una persona desfavorecida que pasa hambre porque no tiene opciones. Ambos tienen el funcionamiento de nutrirse. Pero el primero decide no hacer uso de su capacidad para nutrirse bien, mientras que el segundo no tiene la libertad o la capacidad de hacerlo. «Por ejemplo, una persona rica que ayune puede conseguir los mismos resultados funcionales en lo que se refiere a comer o nutrirse que una persona desfavorecida que se vea obligada a pasar hambre, pero la primera tiene un “conjunto de capacidades” diferente al de la segunda (la primera *puede* decidir comer bien y estar bien nutrida, mientras que la segunda no).» (Sen, 2000: 100; énfasis en el original).

El enfoque de la capacidad, no obstante, coloca el acento en las capacidades y no en los funcionamientos. Algunas sociedades pueden pensar que lo mejor es ofrecer a las personas los funcionamientos en salud o en educación, por ejemplo. Eso implicaría que las personas no tendrían la libertad de elegir el tipo de sistema de salud que quisieran o el de educación. En cierto sentido, esto equivaldría a manipular a la población, debilitando en las personas su condición de agente, el hecho de ser alguien activo que busca lo mejor para sí.

La condición de agente de las personas es muy rica y compleja. Puede manifestarse de muchas formas; así, puede reducirse a la motivación egoísta del interés personal: «El interés personal es, desde luego, un motivo extraordinariamente importante» (Sen, 2000: 313).

En cambio, cuando ampliamos el sentido de la agencia, caemos en la cuenta de que la persona, aunque siempre puede expresarse egoístamente, puede manifestarse y

orientarse de muchas otras formas. Como, por ejemplo, en la forma de lo que Sen llama la «simpatía» y el «compromiso» que, según el economista indio, son las otras dos motivaciones clave en la acción humana, junto con el ya mencionado «auto-interés».

«En primer lugar [simpatía], nuestra concepción del interés personal puede comprender nuestro interés por los demás y, por lo tanto, es posible introducir la simpatía en el concepto de bienestar personal del individuo, definido en un sentido amplio. En segundo lugar [compromiso], yendo más allá del bienestar o del interés personal definido en un sentido amplio, podemos estar dispuestos a hacer sacrificios en aras de otros valores, como la justicia social, el nacionalismo o el bienestar de la comunidad (incluso aunque nos suponga algún coste personal). Este tipo de alejamiento, que entraña un *compromiso* (y no solo *simpatía*), invoca valores distintos del bienestar o del interés personal (incluido el interés personal que entraña la promoción de los intereses de aquellos con los que simpatizamos).» (Sen, 2000: 323-324).

Ayudar a familiares o amigos que pasan por situaciones penosas es un ejemplo de simpatía hacia otros. Aunque al final la ayuda redundará en mi propio beneficio, porque si está bien mi familiar o amigo eso repercute en mi propio bienestar, porque nos une un vínculo emocional, la acción no es, sin embargo, autorreferencial (a diferencia de las acciones movidas por el interés propio, que buscan el beneficio individual del agente de manera puramente egoísta). Cabe hablar de otro tipo de acción no autorreferencial: cuando la persona no busca ningún tipo de interés para sí misma, ni siquiera indirectamente, como en el caso anterior. Sen habla de *compromiso* para referirse a aquellas acciones que exigen un sacrificio del bienestar propio en aras del logro de un bien mayor; un ejemplo puede ser el caso de políticos enfrentados a regímenes autoritarios o excluyentes, como el *apartheid* de Sudáfrica, que le costó veintisiete años de prisión a Nelson Mandela, y a pesar de eso fue luego capaz de dirigir a su nación sin venganzas.

Otro elemento novedoso de Sen en su perspectiva económica es la inclusión de los *valores*. Los valores pueden considerarse tanto como instrumentales como fines en sí mismos. En el caso del mercado, los valores de eficiencia y productividad son medios instrumentales para el desarrollo económico. Sen (1988: 23) advierte que, aunque no dejan de ser importantes esas motivaciones instrumentales, quedarse solamente con eso equivaldría a trivializar el concepto del desarrollo. Afirma que el desarrollo debería tener como base última los valores. Por ejemplo, en los escritos de Sen es conocido el caso de Kerala. Desde la evaluación del desarrollo según el ingreso per cápita, Kerala es uno de los estados más pobres de la India. Sin embargo, desde el punto de vista de las condiciones de vida, Kerala presenta mayores tasas de longevidad, de alfabetismo y de atención en salud. Hay otros elementos que escapan de la evaluación según el ingreso.

Hay otros valores, como la preocupación por el estado real de las vidas de los habitantes de Kerala. Desde el punto de vista de la evaluación según el ingreso, Kerala estaría en los últimos lugares de la lista de desarrollo de los estados de la India. Desde la base evaluativa del enfoque de la capacidad, sin embargo, Kerala estaría en los primeros lugares⁵⁵.

Sen afirma que «una de las tareas más importantes de un sistema de evaluación es hacer justicia a nuestros valores humanos profundamente arraigados.» (1989: 55). Aplaudimos y damos la bienvenida a esta consideración del economista *heterodoxo* indio. Especialmente, porque con su enfoque nos sentimos identificados muchas personas a quienes no nos convencen los postulados del desarrollo convencional, cuya base evalúa solo los factores medibles del desarrollo. El desarrollo es algo más complejo que eso, como nos ha enseñado Sen. La vida humana en sí misma es compleja. El enriquecimiento de la vida humana no se puede reducir a una ecuación estándar, como pretende hacerlo el desarrollo convencional. El enfoque de la capacidad hace honor a la variedad inmensa de la vida humana, y abre las puertas a otros elementos no económicos que también son importantes para muchas personas.

En otro de sus artículos de la misma época (finales de los años ochenta), Sen presenta explícitamente lo que él considera como desarrollo. Se trata del artículo «Development as capability expansion» (1989). En este trabajo, el economista y filósofo indio, considera *el desarrollo como expansión de la capacidad*. No como expansión del ingreso económico ni como la expansión de la satisfacción de las necesidades básicas, como ya habíamos explicado.

Un planteamiento muy parecido al de Sen es el de los *bienes primarios* del filósofo John Rawls. Este autor explicita que «los bienes sociales primarios, presentados en amplias categorías, son derechos, libertades, oportunidades y poderes, así como ingresos y riquezas.» (1995: 95). Rawls propone que dichos bienes deben estar

⁵⁵ En la ciudad donde vivo, Barquisimeto, Venezuela, pasa algo parecido desde el punto de la inclusión de los valores en la evaluación del desarrollo. Como he reflejado en el primer capítulo, una de las consecuencias de la crisis actual venezolana es la escasez de comida. Barquisimeto, comparada con otras ciudades de Venezuela, ha resistido mejor a esa escasez. Esto se debe a que este estado venezolano tiene mayores redes de confianza entre sus habitantes. En esta ciudad está la cooperativa Cecosesola, que, independiente del gobierno, se ha mantenido como el centro principal de abastecimiento de comida. A ella vienen personas de otros estados a comprar alimentos. Los procesos de cooperativismo *desde abajo* de esta cooperativa ha sido un fenómeno social estudiado por intelectuales venezolanos (como Edgardo Lander) e internacionales (como Humberto Maturana o Bernardo Kliksberg). Desde el enfoque del crecimiento económico, esta cooperativa no funcionaría, porque no deja «grandes» ganancias. Pero desde el enfoque de la capacidad sí, porque hay otros valores, como «relaciones éticas de transparencia, confianza, respeto y responsabilidad»: <https://cecosesola.net/index.php/relacionándonos> [consulta: 1 de diciembre de 2018].

asegurados para todas las personas. La teoría de la justicia de este autor requeriría de muchas descripciones y análisis. Sin embargo, nos limitamos a una de las críticas que le realiza Sen, como es la de considerar los bienes primarios como fetichismo de mercancías: «se puede argumentar que hay, de hecho, un elemento de "fetichismo" en el marco de Rawls. Rawls toma los bienes primarios como la encarnación de la ventaja, en lugar de aprovechar la relación entre personas y bienes.» (Sen, 1979: 216). Visto así, este planteamiento, según la observación de Sen, parece concentrarse en los recursos. Sen explica que la propuesta rawlsiana tiene más parecido con el enfoque de las necesidades básicas.

El enfoque de capacidades se centra en la persona, no en una medida aparentemente homogénea que pretende abarcar toda la complejidad de la vida humana, como es la ecuación del *producto interior bruto* o *ingreso per cápita*. Esto permite también la apertura de análisis más reflexivos sobre la evaluación del desarrollo, porque esa ecuación no permite la apertura reflexiva, en vista de que parece cerrarse con la expresión de las estadísticas.

El desarrollo entendido como expansión de la capacidad hace justicia a la variedad de personas y la complejidad de la vida humana, o al menos apuesta por establecer condiciones adecuadas para que se tenga en cuenta. El crecimiento económico sirve como medio para enriquecer la vida humana. No siempre la relación es automática. Creemos que no es necesario enfatizar que no se trata de quitar la importancia al crecimiento económico. Expandir la capacidad es mucho más interesante y necesario que alcanzar el crecimiento económico. Una vida humanamente rica no se dedica solamente a crecer económicamente, por muy importante que sea eso para vivir. Una vez satisfechas las necesidades básicas, la persona puede que no se sienta totalmente realizada.

Otra autora reconocida, que trabaja el enfoque de la capacidad es la filósofa americana Martha Nussbaum. Ya hemos detallado que ella prefiere el concepto plural de *capacidades*, porque considera que las capacidades de las personas son muchas y variadas y es necesario identificarlas. Ambos autores (Sen y Nussbaum) trabajaron juntos en el WIDER (World Institute for Development Economics Research) a finales de los años ochenta. Allí ambos cayeron en la cuenta de que el trabajo de Sen en economía se asemejaba mucho al trabajo que hacía Nussbaum desde la filosofía; particularmente, porque la evaluación del desarrollo se centraba en la persona. La persona es compleja en sí misma, no reducible a términos numéricos como con

frecuencia se hace en las explicaciones que se hacen del crecimiento económico en clave de productividad. La persona abarca mucho más, sus horizontes rayan incluso en lo metafísico. Por eso los dos autores escribirán juntos que «el ser humano [...] es un “misterio insondable”, que no puede expresarse completamente en una “forma tabular”.» (Nussbaum y Sen, 1996: 16).

Nussbaum toma dos elementos de la filosofía clásica para formular su enfoque de las capacidades: *la vulnerabilidad y la dignidad* humanas. Siguiendo a Aristóteles⁵⁶ repara en que los seres humanos nacemos con una serie de limitaciones para desarrollar nuestra vida, y enlaza con la sugerencia aristotélica de que dichas necesidades deberían ser abordadas y satisfechas por el Estado, como el suministro de agua potable, la calidad del aire y la educación (Nussbaum, 2012). Aristóteles afirmaba, en suma, que el Estado (la polis) debía ofrecer una serie de oportunidades a sus gobernados, para que ellos decidieran cuáles elegir. En este sentido hablaba de *dynamis* (*δυναμις*), el término griego que significa *fuerza*, y que Nussbaum recoge en el sentido conceptual, también de origen aristotélico, que apunta a la facultad humana de poder escoger.

Los filósofos Arregui y Choza, ya citados, hacen un interesante apunte a esto. Expresan que *dynamis* corresponde a lo que la tradición filosófica, desde Aristóteles, señala como *potencia*. La potencia es el concepto que indica lo que el ser vivo puede llegar a ser en el transcurso de su vida. Se correlaciona con el concepto de *acto*, que significa los estados presentes por los que pasa el ser vivo a lo largo de su vida. Un ser vivo no puede estar *siempre* en acto. Siempre está en movimiento, o en potencia.

En el proceso del acto a la potencia hay una diferencia marcada entre un ser vivo cualquiera (vegetal o animal) y el ser vivo humano. Si un vegetal o animal cuenta con las condiciones ambientales, como una tierra fértil y agua (alimentación), el proceso potencial de lo que puede llegar a ser es casi automático. En el ser vivo humano ese proceso no es automático. El ser humano puede contar con las condiciones necesarias para su crecimiento, como la alimentación, pero esto no es suficiente para su potenciación. El ser humano requiere participar en su realización con su *actividad*. En el proceso de acto y potencia, lo que la tradición filosófica valora es la *actividad humana* (Nussbaum, 1995); la vida humana en su actividad o en su ejercicio. La actividad en sí misma es compleja, ya que incluye la noción de agencia y la libertad, de manera que no

⁵⁶ Las raíces de la versión de Nussbaum del enfoque de capacidades fueron aristotélicas. Ahora ha cambiado al liberalismo político (Deneulin, 2013b: 3).

hay que restringir la actividad humana a un solo criterio, como lo hace el utilitarismo con el placer, lo cual empobrece la actividad humana; puede haber otros criterios.

Nussbaum enlaza con la idea aristotélica de que la felicidad no consiste en el estado que alcanzamos al obtener algo, sino en la propia actividad humana en sí misma: «la *eudaimonía* no puede ser solamente *héxis*, una condición o estado [...], en una carrera, aplaudimos a los que compiten, no a los que podrían considerarse los más fuertes o mejor preparados. [...]. Es importante entender que Aristóteles no afirma que la vida buena sea una especie de competición ni que sólo alabe el éxito. Lo que dice es que poseer cualesquiera dotes o ser de buena condición no bastan para el elogio: se debe *hacer* algo, demostrar que se puede ser activo.» (1995: 409; énfasis en el original).

La dinámica de las actividades es explicada por la autora mediante sus tres tipos de capacidades (Nussbaum, 2012: 40-43). Distingue entre capacidades básicas, internas y combinadas. Las básicas son las habilidades que están en germen desde el nacimiento de los seres humanos, como los cinco sentidos. Sobre la base de las capacidades básicas se despliegan las internas, como el lenguaje materno y otros aprendizajes de tipo cultural, que dependen del entorno más inmediato en que vive la persona, como los buenos modales y la amistad. Para vivir una vida digna no es suficiente contar con estas capacidades internas; es necesario también que las personas adquieran las capacidades combinadas, que resultan de la combinación entre las capacidades internas y el conjunto condicional de oportunidades que pueden permitir a la persona desplegar todas sus capacidades. Con las capacidades básicas es poco lo que se puede hacer, porque el ser humano ya las tiene desde que nace; los cinco sentidos florecen solos, suponiendo que la persona no nazca con alguna discapacidad. Se puede hacer algo más con las capacidades internas, haciéndolas florecer, como en el caso de la estimulación de la capacidad del habla para enseñar a los niños un segundo idioma, porque los niños tienen la estructura cognitiva apropiada para ello. Pero es en el ámbito de las capacidades combinadas donde se pueden promover las condiciones políticas y sociales para que las personas puedan escoger las actividades que quieren hacer y llegar a ser en sus vidas. Una persona puede tener un coeficiente intelectual alto, pero si la sociedad donde vive o las condiciones del contexto no ofrece las oportunidades adecuadas, es poco probable que pueda aprovechar ese nivel de coeficiente intelectual.

Ya hablamos de la *vulnerabilidad* humana como uno de los puntos de partida de la formulación del enfoque de capacidades de Nussbaum, y cómo la actividad puede afrontar esa vulnerabilidad si las personas cuentan con el apoyo necesario en el

contexto social donde viven. El otro punto de partida del enfoque nussbaumiano es la *dignidad humana*, también con raíces filosóficas griegas. Como señala oportunamente Nussbaum, Aristóteles no tenía una concepción de la igualdad universal o de la dignidad humanas; de hecho, como es sabido, reconocía el derecho a tener esclavos. Esta concepción fue rechazada por los estoicos, que afirmaban lo contrario: que todos los seres humanos son iguales y tienen la misma dignidad, solamente por el hecho de haber nacido humanos. En este sentido —aseguraban los estoicos—, la dignidad humana quedaría imperturbable aunque el contexto de vida fuera adverso. A pesar de que la dignidad está en lo más profundo del ser humano y es inviolable, las condiciones adversas del contexto en que vive la persona perjudicarán la dignidad de la persona humana.

La dignidad humana es un concepto abstracto. No hay una definición precisa de la dignidad de las personas. Los esfuerzos de la filósofa americana se centran en dar forma y contenido a ese concepto. Una manera de dar forma y contenido a la dignidad es crear un contexto social básico que la respete. Nussbaum se preocupa por hallar un marco político normativo que dé forma a la dignidad, y lo hace mediante la formulación de su concepción de las capacidades humanas centrales (2002: 111-123), que espera que sean de carácter universal. No respetar esas capacidades es atentar contra la dignidad humana. Sen, en cambio, prefiere que las capacidades o libertades sean discutidas por cada una de las sociedades, que no se predispongan listas para ser aplicadas en un contexto social sin que medie un razonamiento público.

En su libro *Libertad de conciencia* (2009), Nussbaum avanza en su intento por dar forma y contenido a la idea de dignidad humana. Afirma que la dignidad humana es la conciencia del ser humano. No hay nada más personal, auténtico y sagrado que la conciencia humana. El ser humano se alcanza a sí mismo en su conciencia. Al consultar su propia conciencia, la persona le busca el sentido a su vida; por lo que respetar la conciencia equivale a respetar su dignidad. «La conciencia, [...] mediante la cual toda persona busca el sentido de las cosas a su propia manera.» (p. 47).

Los filósofos Arregui y Choza, en su libro de antropología filosófica, ya citado, aunque se enfoca en un tema diferente al de las capacidades, con otras palabras consideran la conciencia del hombre de forma muy parecida a Nussbaum. Para ellos la conciencia es «lo *específicamente* humano, o bien [...] lo más profundo e íntimo que el hombre posee y es» (p. 305; énfasis en el original). Un objetivo de esta obra es el nivel

de profundidad de comprensión del hombre, subtitulada con tal propósito como «una antropología de la intimidad».

Con el respeto a la conciencia y la dignidad humanas se garantiza que el enfoque de capacidades se centre en las personas, y no en el crecimiento económico, o en la satisfacción de las necesidades básicas. Un régimen político podría generar crecimiento económico, satisfacer las necesidades, y no respetar la conciencia y la dignidad humanas. Ese respeto implica algo más, implica respetar lo máspreciado para el ser humano. No se trata de que un régimen político *indique* lo que su población debe hacer. Se trata de que genere una gama de oportunidades para que cada uno de los ciudadanos elija lo que sea más acorde con su conciencia y su dignidad personal, pues hay imposiciones del contexto social que no son acordes con una vida digna.

El libro *Crear capacidades* (2012) es otro intento de Nussbaum de dar forma y contenido a la idea abstracta de la dignidad humana. Sostiene que su lista de capacidades humanas centrales se define en términos de dignidad; es decir, cada una de las capacidades de su lista busca garantizar el respeto a la dignidad humana. Las capacidades de vida, salud, integridad física, educación, afiliación, propiedad, participación política... buscan asegurar y respetar la dignidad humana.

Si comparamos la lista de capacidades con la de los derechos humanos expuestos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (Naciones Unidas, 2015), comprobamos que son parecidas. Sabemos que los derechos humanos defienden la vida y la integridad física (artículo 3), la salud (artículo 25), la educación (artículo 26), la afiliación (artículo 20), la propiedad privada (artículo 17), la participación política (artículo 21), el trabajo (artículo 23). Los derechos humanos están enraizados en el respeto a la dignidad y conciencia humanas (preámbulo, artículos 1, 18) en el mismo sentido que tratamos aquí. Los derechos humanos aparecen así como argumentos a favor de la viabilidad de la lista de capacidades humanas centrales nussbaumiana, porque los derechos humanos son otra lista que busca que los derechos universales de las personas sean respetados.

Al igual que en Sen, en Nussbaum está presente el espíritu de sacrificio por el interés común. Nussbaum lo llama *simpatía extendida*⁵⁷; es decir, el reconocimiento de la importancia de los demás, reconocer al otro aunque no pertenezca a nuestra familia o

⁵⁷ «Una cultura pública basada en el amor y la *simpatía extendida*, capaz de sostener las metas de una sociedad justa y de garantizar la estabilidad de los compromisos de esta con unos principios.» (Nussbaum, 2014: 77; cursiva en el original).

entorno personal. Para Nussbaum, comentando a Mill y Tagore, el principal problema ético para la construcción de mejores sociedades es la simpatía limitada: «debemos preguntarnos por la diagnosis de los males humanos propuesta en su momento por Mill y Tagore. Ambos sugerían que la *simpatía* limitada es nuestro principal problema ético, combinado con la docilidad gregaria que hace que las personas sigamos ciegamente tradiciones en las que se expresa esa clase de *simpatía* limitada [a nuestra familia y entorno personal]» (Nussbaum, 2014: 131; cursiva en el original). Para la autora, el bienestar abierto a la simpatía extendida busca romper los esquemas del bienestar utilitario, algo que se hace necesario porque hemos sido educados en el paradigma utilitarista⁵⁸, del éxito personal, el cual muchas veces es contrario al interés común.

El enfoque de la capacidad o de las capacidades es uno de los más correctos de la actualidad. Sen y Nussbaum han sabido exponer de manera sistemática la falta de solvencia de los principales enfoques sobre el bienestar humano, presentando a su vez, un enfoque alternativo más solvente que el enfoque de desarrollo centrado en el crecimiento económico, el enfoque utilitarista y el de las necesidades básicas. Ambos autores han sabido complementar sus formulaciones, tanto desde la economía como desde la filosofía. El dilema ante el cual ambos discrepan es la finalidad del enfoque de las capacidades. El de Nussbaum es un enfoque que busca garantizar la justicia a partir de un umbral mínimo (su lista de capacidades humanas centrales). La de Sen no es una teoría perfecta de la justicia. Las «listas» pueden aportar insumos para el debate, pero él no apoya la propuesta de listas cerradas y para siempre. «Insistir en una lista de capacidades “fija para siempre” negaría la posibilidad de progreso en la comprensión social y también iría en contra del papel productivo de la discusión pública, la agitación social y los debates abiertos.» (Sen, 2005: 160).

En Venezuela, con un régimen político autoritario, no hay condiciones para la movilización democrática de la discusión pública. Por ello, consideramos que lo más apropiado en estos casos sería «luchar» por un conjunto de capacidades centrales o derechos garantizados, para poder contar con un contexto social mínimo que garantice una vida digna a su población.

⁵⁸ Una buena ejemplificación de cómo permea el tipo educativo utilitarista en ambientes que en principio están instituidos «sin fines de lucro», como las ONG, puede consultarse en Erro (2017).

3.3. El concepto y medición del desarrollo humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

El concepto del *desarrollo humano* fue destacado e impulsado por el economista pakistaní Mahbub ul Haq (1934-1998), cuando llegó a ser uno de los asesores principales del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) entre los años 1989-1995. Para el PNUD (1990), el desarrollo humano es «un proceso mediante el cual se ofrece a las personas mayores oportunidades. Entre éstas, las más importantes son una vida prolongada y saludable, educación y acceso a los recursos necesarios para tener un nivel de vida decente. Otras oportunidades incluyen la libertad política, la garantía de los derechos humanos y el respeto a sí mismo.» (p. 19).

Como vemos, el concepto de desarrollo humano es más amplio que el de desarrollo económico, porque incluye otras variables, como la esperanza de vida, la salud y la educación para la evaluación del desarrollo. Esto se debe a que este concepto desea complementar al centrado exclusivamente en el aumento del ingreso económico. El cambio de concepto que ahora se maneja tiene sus raíces en el enfoque de Amartya Sen, quien considera el desarrollo como «expansión de la capacidad» (Sen, 1989). En el concepto propuesto por el PNUD, la palabra capacidad es cambiada por oportunidades, sin que cambie su sentido sustancial. Tanto una como otra indican la expansión de la capacidad o la libertad, para que las personas puedan hacer o ser lo que valoran (Sen, 1989: 54).

El concepto como tal es mucho más amplio que su medición. El concepto en sí es complejo, porque intenta captar lo que las personas valoran y quieren para sus vidas, como la libertad política, la garantía de los derechos humanos y el respeto hacia uno mismo (que no siempre son medibles), como lo reflejó el concepto citado. Eso mismo refleja la amplitud y flexibilidad del concepto, sin dejar de ser al mismo tiempo estable, lo que permite relacionarlo con una variedad rica de temas vinculados con el desarrollo (como puede verse en cada uno de los temas de los Informes) sin perder su esencia. Sin embargo, ul Haq consideró necesario crear un instrumento de medición del desarrollo humano para compararlo con la medición del PNB, lo que intentó hacer con el IDH, asumiendo las limitaciones que implica, como el que no refleje plenamente todos los temas relacionados con el concepto del desarrollo humano (especialmente sus vínculos con el enfoque de las capacidades).

En torno al concepto del desarrollo humano, el Haq (apoyado por destacados economistas y científicos sociales)⁵⁹ creó los *Informes sobre Desarrollo Humano*, los cuales han sido publicados por el PNUD desde 1990. Estos Informes incluyen temas relacionados con el desarrollo humano —sugerencias normativas para diseñadores de políticas y profesionales del desarrollo (ver cuadro 6).

Además del concepto y los temas relacionados con el desarrollo humano, los Informes también incluyen el *Índice de Desarrollo Humano* (IDH), que compara a la mayoría de los países del mundo según su nivel de desarrollo⁶⁰. El Haq creó este Índice como una herramienta complementaria al Índice del Producto Nacional Bruto (PNB)⁶¹. Así como el PNB muestra de una forma sencilla cómo les va a los países según el criterio de sus ingresos económicos, el Haq quiso crear el IDH para que expandiera los criterios de evaluación del desarrollo de un país (no solo el ingreso económico), pero que siguiera a la vez siendo sencillo de entender⁶².

⁵⁹ Como Amartya Sen, Paul Streeten y Richard Jolly.

⁶⁰ Hasta 2010 la clasificación del IDH se hacía por puntos con referencia a cortes preestablecidos, o por el promedio geométrico. Desde 2010, las clasificaciones se basan en cuartiles, y se denominan IDH muy alto, alto, mediano y bajo (Informe de desarrollo humano, 2010).

⁶¹ Esta afirmación la respalda Sen en su contribución especial para el décimo aniversario de los Informes sobre el Desarrollo Humano, cuando afirma que el IDH es un complemento del PNB (Informe sobre Desarrollo Humano, 1999); la diferencia radica en que expande los criterios de medición, añadiendo variables sociales, como la longevidad y el alfabetismo. En este sentido, el IDH es un índice compuesto (de variables económicas y sociales). El desafío está en que el crecimiento económico medido por el PNB esté al servicio del desarrollo humano.

⁶² A pesar de las críticas, según las cuales el IDH debería agregar otros componentes, como el de las libertades políticas, por ejemplo, los asesores más notables del índice, como Amartya Sen (IDH 2010), defienden que eso no sería lo más adecuado, porque perdería el objetivo de la simplicidad.

Cuadro 6. Informes sobre el desarrollo humano

AÑO	TEMA
1990	Concepto y medición del desarrollo humano
1991	Financiamiento del desarrollo humano
1992	El desarrollo humano internacional
1993	La participación popular
1994	Nuevas dimensiones de la seguridad humana
1995	Género y desarrollo humano
1996	Crecimiento económico y desarrollo humano
1997	Desarrollo humano para erradicar la pobreza
1998	Consumo para el desarrollo humano
1999	Globalización con rostro humano
2000	Derechos humanos y desarrollo humano
2001	Tecnología al servicio del desarrollo humano
2002	Profundizar la democracia en un mundo fragmentado
2003	Objetivos del desarrollo del milenio: Un pacto entre las naciones para eliminar la pobreza
2004	La libertad cultural en el mundo diverso de hoy.
2005	La cooperación internacional ante una encrucijada, ayuda al desarrollo, comercio y seguridad en un mundo desigual
2006	Crisis mundial del agua
2007/2008	La lucha contra el cambio climático
2009	Movilidad y desarrollo humano
2010	La verdadera riqueza de las naciones: Caminos al desarrollo humano
2011	Sostenibilidad y equidad: Un mejor futuro para todos
2013	El ascenso del Sur: Progreso humano en un mundo dividido
2014	Sostener el progreso humano: Reducir vulnerabilidades y construir resiliencia
2015	El trabajo al servicio del desarrollo humano
2016	Desarrollo humano para todas las personas
2018	Desarrollo humano: Índices e indicadores, actualización estadística
2019	Desigualdades del desarrollo humano en el siglo XXI

Fuente: elaboración propia.

Para ese propósito, el Haq escogió tres criterios de evaluación: longevidad, alfabetismo e ingresos económicos⁶³. El IDH encuentra que hay países con un alto puesto en el índice según el PNB, que, sin embargo, están más bajos en la lista que mide su desarrollo humano, y que, al contrario, hay países en puestos bajos de la lista según su PNB, cuya posición sube al medir su desarrollo humano⁶⁴.

⁶³ Hay otros índices que consideran otros criterios de medición. Por ejemplo el Índice de Coherencias de Políticas para el Desarrollo (ICPD), que mide los siguientes criterios: económico, social, global, ambiental y productivo. En el IDH, Suiza aparece en los primeros lugares, pero en el índice del ICPD 2016, aparece en lugares inferiores, porque se considera el factor de la opacidad financiera (factor global, paraíso fiscal) (ICPD, 2016). Entre los dos índices, el IDH es más conocido. Esto se debe, en nuestra opinión, a que el IDH cuenta con el respaldo institucional del PNUD, siendo por esto más mediático, y más utilizado en políticas nacionales, instituciones académicas y asociaciones internacionales.

⁶⁴ Por ejemplo, el Informe sobre desarrollo humano de 1990 mostró que países como Chile y Costa Rica tienen una mejor posición por su desarrollo humano, a pesar de que no aparecían en una posición privilegiada según el índice del PNB. La correlación entre crecimiento económico y desarrollo humano no es automática. Sin embargo, esta falta de correlación entre el desarrollo humano y el crecimiento económico no es absoluta. Al respecto el Informe sobre Desarrollo Humano 1994 afirma lo siguiente: «si bien hay algún grado de relación entre el IDH y el PNB (los países más ricos por lo general tienen un IDH

Una de las novedades del Informe de Desarrollo Humano 1991 fue que comenzó a diferenciar la desigualdad de género y la distribución de los ingresos en la medición del desarrollo humano. El PNB no considera estas diferencias a través de su medición estándar. La diferencia entre los sexos se refleja en la diferencia en los salarios entre hombres y mujeres y en la participación laboral de la mujer en el mercado de trabajo. El concepto de desarrollo humano considera que la mujer es central en la promoción del desarrollo, y que al habilitar a las mujeres para que desplieguen sus potencialidades se logra mayor bienestar humano para ellas y para la sociedad en general. Por otra parte, un país puede tener altos ingresos, pero pueden estar mal distribuidos, pudiendo ser el caso de que los ingresos no beneficien a las personas más vulnerables, sino solo a los más afortunados.

La sensibilidad por la desigualdad de género y por la distribución fue expresada en este Informe en un IDH ajustado diferenciadamente con referencia a los sexos, y en un IDH ajustado según distribución de ingreso. En este Informe también se intentó hacer un índice en base a la libertad política; sin embargo, el IDH ajustado a la libertad política del PNUD no tuvo éxito con el paso del tiempo, por tres razones principales: una fue que no había información disponible; otra, que la libertad política es difícil de cuantificar, y la tercera razón porque es algo que puede cambiar mucho y de forma repentina, como por ejemplo los golpes de Estados, que pueden cambiar la libertad política de una nación de un momento a otro. Como vemos, con el Informe de Desarrollo Humano de 1991 se comprueba el carácter dinámico del concepto de desarrollo humano, en este caso al considerar como temas vinculados estrechamente con el desarrollo y su medición la desigualdad de género y la distribución de ingresos, sin alterar los componentes básicos de la medición: longevidad, educación e ingresos.

El Informe de 1992 siguió explorando el concepto de desarrollo humano. Esta vez lo vinculó con la interacción entre los seres humanos y el ambiente. El desarrollo humano debe ser sostenible. Desde el PNUD parece ser que es la primera vez que se hace énfasis en la sostenibilidad como otro de los aspectos del desarrollo. La sostenibilidad consiste en satisfacer las necesidades de la generación actual de personas sin comprometer la satisfacción de las necesidades de las generaciones futuras. A partir de entonces, desde el PNUD se considera que los recursos naturales no son infinitos, y

más alto), esta correlación ya no es válida en muchos casos» (p. 107). El Informe de 1996 sostiene que en los casos donde se da esa correlación, sostenerla requiere de una gestión política hábil e inteligente.

que podemos demandar cargas excesivas a la naturaleza para la satisfacción de nuestras necesidades. Para un desarrollo sostenible el PNUD recomienda:

- La eliminación de la pobreza.
- Una reducción en el crecimiento demográfico.
- Una distribución más equitativa de los recursos.
- Personas más saludables, instruidas y capacitadas.
- Gobiernos descentralizados más participativos.
- Sistemas de comercio más equitativos y abiertos, tanto internos como externos, incluyendo aumento de la producción para consumo local.
- Mejor comprensión de la diversidad de ecosistemas, soluciones localmente adaptadas para problemas ambientales y mejor monitoreo del impacto ambiental producido por las actividades de desarrollo. (1992: 48-49).

Este mismo Informe resalta el carácter normativo del concepto y la medición del desarrollo humano, pues «el Índice de Desarrollo Humano ofrece ideas para traducir los conceptos sobre desarrollo humano en acción práctica» (p. 37). Los Informes de Desarrollo Humano son orientaciones políticas (sin poder para obligar) que se proponen a diseñadores de políticas, profesionales del desarrollo, planificadores y a los Estados en general para la promoción del desarrollo.

El Informe sobre Desarrollo Humano de 1993 nos habla, entre otras cosas, del grado de perfección del desarrollo humano. No existe desarrollo humano perfecto. La ponderación de la medición del desarrollo humano oscila entre 0 y 1; 0 equivale a desarrollo humano nulo, mientras que cuando la medición se acerca a 1, dicho indicador equivale a un mejor desempeño en desarrollo humano. Se podría pensar que si un país llegase a 1 al medir su desarrollo humano, esa nación mostraría un desarrollo humano perfecto. No es así. El Informe sugiere considerar el IDH como una medida mínima de desarrollo humano (una especie de señal o indicador de que se sigue una buena dirección). Es decir, que a partir de la medición que logra, un país puede considerar lo que puede seguir haciendo para ampliar más las opciones de la gente.

Podemos decir que el Informe de 1994 expone el fundamento del concepto de desarrollo humano: su carácter de *universalidad*. Al respecto, el Informe afirma que: «el verdadero fundamento del desarrollo humano es el universalismo en el reconocimiento de las reivindicaciones vitales de todos» (p. 15). Esta aseveración del Informe de 1994 podemos considerarla como un aporte al debate sobre la universalidad o el relativismo cultural del desarrollo humano. Algunos de los países no occidentales han considerado que el desarrollo humano (y los derechos humanos) no son aplicables a sus países, porque consideran el concepto como un producto de Occidente. El aporte del Informe,

donde se incluyen muchos países no occidentales, orienta el debate a ese respecto, afirmando que el desarrollo humano es de carácter universal.

El Informe sobre Desarrollo Humano de 1995 recuerda el concepto original del desarrollo humano como el proceso de ampliación de oportunidades para las personas. Las oportunidades incluyen tres componentes esenciales: la *igualdad* de oportunidades, la *sostenibilidad* de esas oportunidades de una generación a la otra, y la *potenciación* de las personas, de modo que participen en el proceso de desarrollo y se beneficien con él. Estos componentes reafirman el carácter del desarrollo humano como un *proceso social*, en cuanto que se refieren a la creación del ambiente propicio para que la persona pueda desplegar y cumplir su potencial. En este sentido, es un concepto eminentemente político, tanto en el sentido amplio como en el restringido del término. No es un concepto psicológico, aunque en la psicología también se use el concepto, pero en otro sentido. Psicológicamente un individuo puede tener muchas cualidades y ser competente, pero si no cuenta con el ambiente propicio, los talentos individuales pueden verse muy limitados. El desarrollo humano es la lucha por crear ese ambiente y contrarrestar los obstáculos que no permiten su creación.

Hasta 1995, el Haq fue el coordinador principal de los Informes de Desarrollo Humano. Como síntesis de los seis informes que coordinó publicó un artículo titulado «El paradigma del desarrollo humano» (1995). En él, define el concepto del desarrollo humano. El propósito del desarrollo humano, afirma, es ampliar las opciones de las personas. Sostiene que dicho concepto es el resultado del esfuerzo por traducir políticamente el enfoque de las capacidades. Esa traducción implica evaluar si el crecimiento económico realmente mejora la calidad de vida de las personas. Hay obstáculos políticos y sociales que impiden que el crecimiento económico se traduzca realmente en el mejoramiento de las vidas de los seres humanos. El concepto del desarrollo humano incluye remover los obstáculos para que el desarrollo sea real, en la línea de lo que hemos escrito hasta ahora.

Otro aspecto que resalta el Haq en este artículo es que el desarrollo humano tiene dos dimensiones. Por un lado, el desarrollo humano implica la inversión en las personas para fomentar en ellas capacidades, en términos de educación, de salud y de habilidades de muy diverso género. Por otro lado, implica crear el contexto social para el uso de las capacidades adquiridas⁶⁵, traducido en términos de empleo remunerado, de actividades

⁶⁵ Para el autor capacidades adquiridas es la *formación* de capacidades humanas: «el desarrollo humano supone tener dos lados. Uno lo constituye la formación de capacidades humanas, como mejoras en la

productivas, de participación en asuntos políticos, de disfrute de tiempo libre. El equilibrio de estas dos dimensiones debe cuidarse. Una falla en una de las dos significaría frustración para las personas. Puede haber países que invierten en la educación de sus habitantes, pero que, a la hora de que busquen trabajo, se encuentren sin oferta de empleo, o que, si lo hay, sea en precario. En este caso, no hay correspondencia entre las capacidades adquiridas y la disponibilidad de oportunidades.

El autor afirma que el desarrollo humano es el enfoque de desarrollo más holístico que existía en su día; podríamos decir lo mismo a día de hoy. Además del crecimiento económico, incluye el desarrollo social, que, a su vez, aborda la educación, la salud, y otras dimensiones humanas menos medibles. Así, tanto economistas como científicos sociales y filósofos pueden ponerse de acuerdo en el concepto. Esa posible convergencia de las diversas disciplinas en la asunción del concepto permite al autor afirmar que el desarrollo humano no es ni extremadamente técnico ni en extremo filosófico. Además de fundamentarlo teóricamente en el enfoque de capacidades, se esforzó en su aplicación política por parte de los organismos internacionales y los gobiernos nacionales.

Por otra parte, un elemento decisivo para ubicar y contextualizar el concepto del desarrollo humano son sus principios o pilares fundamentales. En palabras de Mahbub ul Haq «el desarrollo humano posee cuatro pilares fundamentales: igualdad⁶⁶, sustentabilidad, productividad y empoderamiento» (1995: 4). Deseamos hacer una aclaración: fijémonos que una de las bases del concepto es la *productividad*. El desarrollo humano no niega la importancia del crecimiento económico. Esto es importante, porque aun hoy en día se cae en la confusa idea que el desarrollo humano es antieconómico. Lo mismo pasaba en tiempo de Mahbub ul Haq. En algunas partes, incluso en algunos grupos de la comunidad académica, en facultades de ciencias sociales, cuando se habla de desarrollo humano se tiende a confundir ese desarrollo con el desarrollo evolutivo del individuo. Eso se podría entender, hasta cierto punto, que ocurra, por las limitaciones de perspectiva en las disciplinas que trabajan con modelos psicológicos, pero en las facultades de ciencias sociales no debería ser el caso. Los estudiantes vinculados con la formación en desarrollo humano arrastran también el problema de no tener claro que pueden orientarse laboralmente hacia las actividades

salud, conocimiento y habilidades. El otro es el uso que las personas hacen de esas capacidades adquiridas» (ul Haq, 2005: 3).

⁶⁶ El Informe de desarrollo humano 1995 cambia el concepto “igualdad” por el de “equidad”. Para el Informe la equidad consiste en «acceso a la igualdad de oportunidades.» (p. 16).

productivas; y ocurre con frecuencia que los empleadores ignoren que pueden emplear en sus empresas a profesionales formados en desarrollo humano.

En cuanto al pilar fundamental del *empoderamiento* o participación, es el Informe de 1993 el que le presta más atención. La gente desea participar en las decisiones que afectan a sus vidas. Una de las vías de organización para la participación es la sociedad civil, y más concretamente, la mediación de las oenegés. El Informe expone que las oenegés han tenido efectos claros en cuatro ámbitos principales: (1) En actividades de defensa de los desfavorecidos, como las mujeres, los niños desprotegidos de la seguridad social, y en general, en el alivio de la pobreza. (2) A la hora de conferir poder a los grupos marginados, o, como también lo podríamos decir, de empoderarlos. (3) La llegada a los más vulnerables; especialmente al 20% más pobre de la población y a los residentes en las zonas rurales, donde los servicios sociales pueden ser escasos o no existir. (4) La prestación de ayuda de urgencia. Sus redes de contacto le permiten advertir a sus socios internacionales de crisis humanitarias para la intervención en esos contextos de crisis. (p. 7).

Sin embargo, el Informe resalta que el alcance de las oenegés es muy limitado, pues su acción social alcanza solo a un 20% de los pobres del mundo, es decir, eran atendidos unos 250 millones de personas, de los 1300 millones que vivían en una pobreza absoluta en 1993. Preveía, a su vez, que para finales del decenio de los 90 la atención subiría al 30% (PNUD, 1993: 112). El Informe no planteaba en este punto una crítica mordaz; simplemente trataba de aclarar que las oenegés no pueden suplantar la responsabilidad de los gobiernos: «no se pretende—decía— con esto criticar a las ONG, sino recordar una realidad palmaria: las ONG pueden complementar las actividades gubernamentales, pero nunca reemplazarlas.» (p. 8).

El Informe de 1993 también describía cómo son las oenegés. Son organizaciones con jerarquía burocrática y con sistemas de gobierno no democráticos, como otros grupos populares. Abarcan un espectro muy amplio, que va desde la atención a grupos marginados (enfermos de SIDA, por ejemplo) a toda la gama de preocupaciones por el desarrollo. Está claro, entonces, que las ONG sí hacen su aporte al desarrollo⁶⁷ de las sociedades donde intervienen, pero con un alcance real limitado de personas atendidas.

⁶⁷ El Informe sobre Desarrollo Humano de 1996 (p. 8) afirma que las oenegés desempeñan un papel importante en el mejoramiento del desarrollo humano, no solo complementando los servicios del Estado, sino también movilizandó la opinión pública y ayudando a determinar las prioridades del desarrollo humano centrándolo en la persona.

Algunas oenegés se dedican a la provisión de ayuda material (alimentos, créditos, materiales de construcción de viviendas), y otras se dedican a la promoción de las personas a través de la capacitación. Algunas hacen las dos funciones: ayuda material y promoción. Según el Informe, si no hay un beneficio material (económico o en especie— como alimentos) la dinámica de las oenegés tiende a tener tensiones y lleva en ocasiones a la desintegración del grupo. Por lo general, están motivadas por valores, se autodefinen como voluntarias y sin fines de lucro y, presenta diversos procesos de participación: bien de «igual a igual», o de «abajo a arriba» que dan voz a las comunidades que atienden.

Debido a la preocupación de las oenegés por trabajar con los grupos de base, poco han participado en las políticas de desarrollo de las sociedades donde intervienen, lo cual es contraproducente para sus objetivos de desarrollo, porque su participación en las decisiones de las políticas de alto nivel influirían en las bases, en cuanto a conquistas sociales, defensa de derechos, participación en las decisiones, que son las que más afectan las vidas de las personas. Esa influencia es más potente que la intervención directa, que muchas veces no permanece en el tiempo, cuando no se ha participado a la vez en las discusiones de alto nivel político. No quiere decir esto que las ONG deban convertirse en partidos políticos, pero sí que deben participar en la discusión pública de los temas de desarrollo que afectan a un país. El Informe señala que el futuro de las oenegés pasa por reconocer esa necesidad de participación en los debates políticos:

Ahora las ONG están dispuestas a reconocer mejor los límites de lo que se puede lograr al nivel de la base y aspiran a tener más influencia en los debates nacionales. Ello las obligará a presentar un frente más unido y a consagrar más recursos a disponer de mayor apoyo a nivel nacional. Si las ONG lo logran, la contribución que ya hacen al desarrollo participativo al nivel de la base podría muy bien entenderse como sólo una parte relativamente pequeña de su lucha más general por ampliar las oportunidades de desarrollo participativo al nivel nacional. Dicho en otros términos, el efecto indirecto de las ONG suele ser mucho más amplio que su contribución directa. (p. 104).

No está claro si el trabajo de las ONG con las bases es eficaz en el tema de la superación de la pobreza. El Informe afirma que «lo que parece evidente es que incluso las personas ayudadas por proyectos con éxitos siguen siendo pobres.» (p. 108). Las oenegés no ayudan a escapar de la pobreza estructural. Aunque hay que reconocer que la ayuda momentánea, los pobres la valoran, como un apoyo para poder dedicarse a otras cosas que no sean la supervivencia inmediata, y así alcanzar otros logros valiosos importantes para su vida. La respuesta que sugiere el Informe a este problema es la

necesidad de la incidencia de las oenegés a nivel estructural para promover desarrollo humano.

El Informe de desarrollo humano de 1997 (esta vez bajo la coordinación del economista Richard Jolly desde 1996 hasta el 2000) incluye una nueva forma de entender y medir la pobreza. Tradicionalmente se consideraba a una persona como pobre si sus ingresos están por debajo de un ingreso mínimo, estimado en ese entonces en un dólar por día. Desde el enfoque del desarrollo humano se considera la pobreza como producto de la falta de oportunidades, lo que ocasiona privaciones significativas en las personas. Así, con este Informe de 1997, se creó el Índice de Pobreza Humana (IPH), que mide las privaciones de las personas en los mismos tres ámbitos del Índice del Desarrollo Humano: longevidad, educación e ingresos. Esta nueva forma de entender y medir la pobreza es multidimensional, es decir, amplía el foco de análisis incorporando otras variables además del ingreso (como la capacidad para vivir una vida larga y saludable o las oportunidades en el acceso a la educación). Un ejercicio de este tipo es de gran ayuda a la hora de comprender los elementos del contexto que afectan al desarrollo de capacidades básicas para llevar una vida digna. Por otra parte, la forma tradicional de entender la pobreza dejaba la sensación de que la responsabilidad de la pobreza es de la persona individual, que es pobre por su culpa y no por el entorno. Si bien es cierto que la superación de la pobreza requiere de esfuerzos personales, sin embargo, si no se crean las condiciones para generar oportunidades, el esfuerzo personal se hace mucho más difícil, con pocas probabilidades de éxito.

El Informe del 2010 ampliaba la definición del concepto de desarrollo humano y proponía un nuevo índice de pobreza. Sostiene la necesidad de expandir la definición original del concepto como «ampliación de las oportunidades». Ahora se añade explícitamente al concepto la sostenibilidad. Ese nuevo concepto dice que el desarrollo humano es «la expansión de las libertades de las personas para llevar una vida prolongada, saludable y creativa; conseguir las metas que consideran valiosas y participar activamente en darle forma al desarrollo de manera equitativa y sostenible en un planeta compartido. Las personas son a la vez beneficiarias y agentes motivadores del desarrollo humano, como individuos y colectivamente» (p. 24).

Por otro lado, en dicho informe el Índice de Pobreza Humana de 1997 fue suplantado por el Índice de Pobreza Multidimensional (IPM). Los creadores de este índice sostienen que la pobreza tiene muchas dimensiones, no solo el ingreso. Se mantiene la novedad de superar la medición de la pobreza sobre la base de un umbral

mínimo o línea mínima de ingreso, esta vez de 1,25 dólares diarios. También se mantienen las mismas dimensiones (salud, educación, ingresos), pero se añaden diez indicadores (ver cuadro siguiente).

Cuadro 7: Componentes de medición del Índice de pobreza multidimensional

DIMENSIONES	INDICADORES
Salud	Nutrición
	Mortalidad infantil
Educación	Años de instrucción
	Matriculación escolar
Niveles de vida	Combustible para cocinar
	Saneamiento
	Agua
	Electricidad
	Material del piso (de tierra o cubierto)
	Bienes

Fuente: elaboración propia

La medición del IPM se hace con los datos proporcionados por encuestas de hogares. No mide la pobreza de individuos de forma aislada, sino de éstos tomados en el contexto de su hogar. Para que fuera considerado pobre multidimensional un hogar «debía sufrir privaciones en al menos seis indicadores del nivel de vida, o bien en tres de éstos y en uno de salud o educación.» (Informe sobre Desarrollo Humano, 2010: 111). Desde el punto de vista del IPM, comparado con el índice según la línea de pobreza, hay más pobres, aunque en pocos casos el número de pobres por ingresos superaba los pobres multidimensionales⁶⁸.

A modo de resumen de este epígrafe, podemos sintetizar la evolución del concepto del desarrollo humano y de su medición, publicados en los Informes sobre el Desarrollo Humano que abordaron este asunto, mediante el cuadro siguiente:

⁶⁸ Exactamente 19 de los 72 países de la muestra escogidos para el Informe del 2010. Entre ellos resaltan Tanzania: 89% pobres por ingresos, 65% de pobres multidimensionales; China: 16% del primer grupo, 12% del segundo; y Uzbekistán: 46% del primero, y 2% del segundo (Informe de Desarrollo Humano 2010).

Cuadro 8. Evolución del concepto del desarrollo humano y su medición

INFORME	CONCEPTO DEL DESARROLLO HUMANO	MEDICIÓN
1990	Un proceso mediante el cual se ofrece a las personas mayores oportunidades. Entre éstas, las más importantes son una vida prolongada y saludable, educación y acceso a los recursos necesarios para tener un nivel de vida decente.	Creación del Índice de Desarrollo Humano con tres componentes: longevidad, educación, ingresos.
1991	Inclusión de la mujer en las derivaciones del concepto.	Creación del IDH ajustado a los sexos, y el IDH ajustado a la distribución de ingresos.
1992	Atención del medio ambiente y su impacto en el desarrollo humano. Sostenibilidad del desarrollo humano en términos generacionales.	
1993	Descripción de las ONG, donde se asevera que estas sí contribuyen al desarrollo de la sociedad.	
1994	Se destaca el carácter <i>universal</i> del desarrollo humano. Asimismo, se afirma que el desarrollo humano es un concepto complejo. Su medición no abarca toda su amplitud.	
1995	Se resaltan los componentes esenciales del desarrollo humano: la <i>igualdad</i> de oportunidades para todas las personas, la <i>sustentabilidad</i> de esas oportunidades, y la <i>potenciación</i> de las personas, en pro de su participación en los procesos de desarrollo, de forma que se beneficien de él.	Creación del Índice de Potenciación de la Mujer, según su representación en los parlamentos, la proporción de la presencia femenina en los puestos ejecutivos, y la participación activa en el mercado laboral.
1996	Se expande la afirmación realizada en el Informe de 1993. Las ONG también contribuyen al mejoramiento del desarrollo humano: «Las organizaciones no gubernamentales [...] desempeñan también un papel fundamental en el mejoramiento del desarrollo humano. No sólo complementan los servicios gubernamentales, haciéndolos llegar a gente y grupos que de otra manera no tendrían acceso a los servicios; además, desempeñan una función esencial al movilizar la opinión pública y la acción de la comunidad y al ayudar a determinar las prioridades de desarrollo humano.» (Informe sobre el Desarrollo Humano, 1996: 8).	
1997	Se critica la consideración tradicional de la pobreza como falta de ingresos. En el desarrollo humano se considera a la pobreza como denegación de oportunidades para las personas. La pobreza es producto de las privaciones por esa falta de oportunidades.	Creación del Índice de Pobreza Humana (IPH). La pobreza se mide según las privaciones en esperanza de vida, educación e ingresos.
2010	Se amplía el concepto de desarrollo humano, definiéndolo como: «la expansión de las libertades de las personas para llevar una vida prolongada, saludable y creativa; conseguir las metas que consideran valiosas y participar activamente en darle forma al desarrollo de manera equitativa y sostenible en un planeta compartido. Las personas son a la vez beneficiarias y agentes motivadores del desarrollo humano, como individuos y colectivamente.» (Informe sobre el Desarrollo Humano, 2010: 24).	Sustitución del Índice de la Pobreza Humana (IPH) por el Índice de Pobreza Multidimensional (IPM). En éste, a las dimensiones originales (salud, educación y niveles de vida) se incluyen 10 indicadores (ver cuadro 7). Las personas de un hogar se consideran pobres si tienen privaciones en las dimensiones del nivel de vida, o en tres indicadores de este, o uno en los indicadores de salud o educación.

Fuente: elaboración propia

3.4. La Agenda 2030 y los Objetivos del Desarrollo Sostenible

Como describimos antes, los enfoques de desarrollo alternativo se conocen porque sostienen que el crecimiento económico debe ser socialmente equitativo y ambientalmente sostenible. En este sentido, podemos considerar en su conjunto los Objetivos del Desarrollo Sostenible⁶⁹ de la Agenda 2030, como una política de desarrollo alternativo, impulsada por los Estados miembros de las Naciones Unidas. La misma fue aprobada en la Asamblea General del 25 de septiembre de 2015.

En efecto, la Agenda plantea una triple línea de fondo: crecimiento económico, con sostenibilidad ambiental e inclusión social. «La presente Agenda, se dice, es un plan de acción en favor de las personas, el planeta y la prosperidad.» (Naciones Unidas, 2015: 1). En este sentido, se destacan las declaraciones a favor de la sociedad (especialmente de las personas más vulnerables) y rescate y cuidado de la naturaleza. «Estamos resueltos a liberar a la humanidad de la tiranía de la pobreza y las privaciones y a sanar y proteger nuestro planeta.» (Naciones Unidas, 2015: 1).

Sin embargo, a pesar de que podamos considerar la Agenda 2030 con sus Objetivos de Desarrollo Sostenible como un enfoque de política y práctica del desarrollo alternativo por las razones expuestas, en ella resalta la prioridad del crecimiento económico. Como dicen Ignacio Martínez y Pablo Martínez: «Los objetivos de sostenibilidad (social y ambiental) siguen estando subordinados a los de crecimiento económico» (Martínez y Martínez, 2016: 20).

Destaca la amplitud y la precisión en los objetivos económicos, lo que no se percibe en la misma medida cuando se habla de los objetivos sociales y ambientales. Por ejemplo, entre las metas económicas, en el apartado 8.1 se establece el propósito de «mantener el crecimiento económico *per cápita* de conformidad con las circunstancias nacionales y, en particular, un crecimiento del producto interno bruto de al menos el 7% anual en los países menos adelantados» (Naciones Unidas, 2015: 22). Nos llaman la atención dos cosas: uno, el nivel de precisión estadístico con el que se fija la meta que debería alcanzarse, lo que contrasta con el nivel de generalidad de los demás objetivos sostenibles (social y ambiental); dos, el alto porcentaje que se asigna a esa meta,

⁶⁹ Los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS), es la continuación política de los Objetivos del Desarrollo del Milenio (ODM). Los ODS surgieron en parte porque los ODM no lograron todo lo que prometieron (Sachs, 2015).

observando que, por lo común, el crecimiento económico se hace a expensas de la degradación ambiental.

Nederveen sostiene que el desarrollo convencional tiene la habilidad de asimilar con elementos de los enfoques alternativos. «Ahora existe una considerable superposición entre el desarrollo convencional y el alternativo, que comparten la misma retórica, ideales y definición de desarrollo: participación, trabajo con los grupos pobres y vulnerables, acción local.» (2001: 94). La Agenda 2030 y sus Objetivos del Desarrollo Sostenible parecen ser un ejemplo de lo afirmado por el autor. Aunque afirma sus objetivos de sostenibilidad social y ambiental, el crecimiento económico ocupa un lugar preponderante en las políticas que han de conducir a su logro.

4. Las alternativas al desarrollo

Hasta ahora hemos descrito, de manera general, los campos del desarrollo convencional y el campo del desarrollo alternativo. Hemos visto que la hegemonía del desarrollo convencional continúa, aunque no con la misma intensidad que tuvo hasta la década de los setenta del siglo pasado, aproximadamente, cuando surgieron los enfoques de desarrollo alternativo (Escuela de las necesidades humanas, enfoque de la capacidad, enfoque del desarrollo humano, Agenda 2030 con sus Objetivos del Desarrollo Sostenible). La hegemonía del desarrollo convencional no se debe tanto al impacto de los enfoques alternativos, sino a la habilidad de aquel para ir asimilando elementos de este⁷⁰. Hoy en día se asume que el desarrollo es mejor si se acepta la participación de la comunidad. Las ONGs son los principales canales a través de los cuales fluye la cooperación internacional para el desarrollo. La igualdad de género es otro elemento de peso a la hora de la evaluación de las políticas de desarrollo, o del financiamiento de proyectos. A nivel internacional, por los años en que escribió el autor, también se asumía la retirada del Estado en los asuntos de desarrollo (Nederveen, 2001: 41). Sin embargo, esa era neoliberal que comenzó en los años ochenta del siglo pasado, ahora está siendo más cuestionada, especialmente a partir de la recesión que afectó a las principales economías en 2008.

⁷⁰ Como se acaba de ver en el apartado anterior, se hace necesaria una mirada vigilante para poder discernir, en consecuencia, si la asunción de tales términos propuestos por las corrientes innovadoras o críticas responde a un cambio real en las políticas o en su espíritu, o si se trata de un disfraz legitimador que encubre viejos planteamientos con nuevos ropajes.

Siguiendo la precisión de Nederveen (2001: 77), de que los tres campos del desarrollo son el convencional, el desarrollo alternativo y las alternativas al desarrollo, nos toca ahora hablar de este último. Lo haremos con referencia a lo que se ha dado en llamar «postdesarrollo».

4.1. El postdesarrollo

El postdesarrollo es el pensamiento que se opone al desarrollo mismo. «El pensamiento del post-desarrollo presenta [...] una posición anti-desarrollo. [...]. Se aplica no solo a los medios (el Estado es acusado de ingeniería autoritaria) sino también a los objetivos (el crecimiento económico es repudiado) y los resultados (los que considera un fracaso o un desastre para la mayoría de la población)» (Nederveen, 2001: 6). Algunos de los autores que defienden el postdesarrollo son: Wolfgang Sachs, Arturo Escobar y Gustavo Esteva.

Sachs (2017) sostiene que el desarrollo generó dos problemas que propician su fin: el daño al planeta y el aumento de la pobreza.

La crisis ecológica habría sido generada según dicho autor por el modelo explotador del desarrollo, creando uno de los «signos de los tiempos» del que más se habla en la actualidad: el cambio climático. El cambio del clima cuestiona los elementos centrales del discurso del desarrollo; no afecta solo a los países en desarrollo, sino también a los desarrollados. El crecimiento económico de los países emergentes, principalmente China, y los modelos económicos extractivistas de algunos países del Sur, particularmente los de Latinoamérica, afectan también las condiciones del hábitat de los países desarrollados del Norte. En el pasado, los países desarrollados basaron su crecimiento económico en la explotación de la naturaleza, cuyas consecuencias se sienten ahora. Ese modelo de desarrollo es insostenible para el planeta.

Lo más preocupante es que la mentalidad que asocia necesariamente el desarrollo con la explotación de la naturaleza se ha vuelto parte de la cultura. Esto se refleja especialmente en la cultura del consumo. Los productos que se consumen (alimentos, ropa, vivienda, electrodomésticos, dispositivos electrónicos, etc.) se fabrican con la materia prima proveniente de la naturaleza. El consumismo consiste en consumir más de lo que se necesita, en el cambio frecuente de los productos de consumo, incluso antes del término de su vida útil, en la obsolescencia programada de los dispositivos electrónicos, etc. Si advertimos que esta es la mentalidad predominante de la mayoría de

los habitantes del planeta, aunque esté más agudizada en los habitantes de los países desarrollados (no porque estos sean más consumistas que los del Sur, sino porque estos últimos no tienen a su alcance los productos de consumo), hay que reparar en que la naturaleza no tiene la capacidad de proveer la materia prima para toda esa demanda. Si todos los habitantes del planeta siguieran los patrones de consumo de los países desarrollados se necesitarían cuatro o cinco planetas. Eso lo dijo Sachs en el célebre *Diccionario del desarrollo* (1996). Al día de hoy, más de 20 años después, se habla de que se necesitarían 10 planetas.

El segundo problema generado por la lógica del desarrollo es el aumento de la pobreza, aunque en las últimas décadas se haya dado una reducción de la pobreza extrema a nivel mundial (Sachs, 2017). La promesa de un desarrollo que beneficiaría a todos fue una ilusión, porque solo benefició a una minoría. La brecha entre ricos y pobres a nivel mundial es cada vez más amplia. El desarrollo es una empresa cuya lógica es la de ganadores y perdedores. En este sentido, el postdesarrollo es una postura anticapitalista (Escobar, 1992). Parte de la idea de que el orden económico mundial no funciona para solucionar el problema de la pobreza; funciona para el aumento de la riqueza de pocas personas, y a costa de la persistencia de la pobreza de la gran mayoría. La lógica del desarrollo generó los problemas ecológicos y la pobreza, y se ha mostrado incapaz de solventarlos.

El mundo construido por la lógica del desarrollo hay que cambiarlo. Escobar (2015) expone que, para ayudar a alcanzar ese objetivo, el postdesarrollo se focaliza en los puntos que pasamos a detallar resumidamente a continuación.

Por un lado, la crítica decolonial. Consiste ésta en la crítica al etnocentrismo, más específicamente al eurocentrismo. La lógica del desarrollo considera que el modelo de vida propugnado por Europa es el correcto, y que debería ser exportado al resto del mundo. Ese fue el convencimiento de la mayoría de los europeos; a partir de ese convencimiento Europa se lanzó a su empresa colonizadora, pensando que su civilización debía ser asumida por el resto del mundo, ya que, según ellos, era la más avanzada y, en consecuencia, ayudaría así a civilizar los pueblos «atrasados». La teoría de la dependencia buscó demostrar, en directa confrontación con ese atrevido planteamiento, ufano y etnocéntrico, que las intenciones reales de los países desarrollados no se dirigían a promover el desarrollo de los pueblos conquistados, sino aumentar sus riquezas, con el saqueo sistemático de sus recursos naturales. Los antiguos y sus herederos, los dirigentes occidentales desarrollistas de los llamados países

avanzados, se sintieron con el derecho de instaurar su visión del mundo y sus modos de vida, incluso por medio de la violencia, sin respetar la visión del mundo y los modos de vida de las poblaciones originarias de los países del resto del mundo.

Otro rasgo central del postdesarrollo es el indigenismo. Esas poblaciones originarias, aunque resultaron diezmadas en algunos países, aún se conservan, y siguen resistiendo la imposición de visiones y modos de vida ajenos a su cultura, particularmente, en aquellos enclaves socioculturales donde se daba una concepción tradicional de unión vital con la naturaleza, un sentimiento de la Tierra como un todo viviente, lleno de vida y a su vez proveedor de vida, del que los humanos dependeríamos fundamentalmente. La colonización armada ya pasó; pero aún se mantendría la colonización mental, que consiste en esa lógica del desarrollo que el postdesarrollo critica radicalmente.

La crítica al eurocentrismo se ha ampliado, convirtiéndose en una crítica antiimperialista de carácter general. Europa y Norteamérica quieren trasladar su concepción del desarrollo al resto del mundo. Así, niegan la alteridad de ese otro mundo. El policentrismo es otro rasgo central del postdesarrollo, que consiste en reclamar el respeto al derecho de defender su propia concepción de vida buena. De hecho, gran parte de los enfoques de desarrollo alternativo y de alternativas al desarrollo han sido formulados desde el Sur.

El proyecto homogeneizador de Occidente (Europa occidental y Norteamérica) se realizó por medio del mercado, el Estado y la ciencia. El mercado rompe las relaciones sociales, que no se basan en la solidaridad mutua sino en la ganancia. El postdesarrollo aboga por formas de comercio ajenas a la lógica del mercado o que incluyen variantes correctoras, como las cooperativas, que, aunque sí incluyen el intercambio del mercado, optan también por formas de relación laborales menos jerárquicas en pro de la asociatividad. En cuanto a la intervención del Estado, tal como fue concebido en Occidente, esta ha tendido a perturbar las relaciones sociales, y frena la convivencia natural de las personas. Muchas veces el Estado es un facilitador de la lógica del mercado; otras veces, genera unos trámites burocráticos ineficientes para la solución de los problemas de la sociedad; y en otras ocasiones es un Estado burgués que existe para el beneficio de los funcionarios públicos y para sus familiares, o en general de las clases sociales beneficiadas con una situación socioeconómica confortable, y que constituyen el anclaje y la referencia que legitima el Estado burgués, sin preocuparse por los problemas generales de la sociedad que dificultan la convivencia tranquila.

Por otra parte, la ciencia occidental predominante también muestra una faz problemática, pues promueve una visión de la vida binaria o dualista que dificulta la relación armoniosa con los demás y con la naturaleza. Es una ciencia que nos enseña dos mundos paralelos, sin aparente conexión, enseñando los binomios de individuo/comunidad, cultura/naturaleza, mente/cuerpo, materia/espíritu. En las universidades seculares se ve el rechazo de la espiritualidad como digna de ser estudiada (Escobar, 2012: 44) y algunas veces, incluso, en las universidades confesionales. Frente a ello, el postdesarrollo defiende la necesidad de una ciencia de la cotidianidad, que incluya las preocupaciones cotidianas de las personas, que resalte la importancia del conocimiento popular.

Un segundo punto en el que se enfoca el postdesarrollo es el comunitario. El mundo creado por la lógica del desarrollo es un mundo individualista, competitivo, que destruye la cultura de la solidaridad. Ante esto, los postdesarrollistas promueven el bienestar comunitario; el bien común es otro elemento defendido y promovido por ellos (Sachs, 2017), como, por ejemplo, el bien común de una ecología sana, poder respirar un aire limpio. Respetar el bien común requiere de un cambio de mentalidad que ponga en segundo plano los intereses privados y de grupos específicos en pro de un bien mayor, como el conjunto de la vida en el planeta. Para los postdesarrollistas llegará el tiempo que no se hable de desarrollo (ni de postdesarrollo) sino de las estrategias mundiales para asegurar la vida en el planeta.

El postdesarrollo tiene propuestas interesantes y acertadas, como su lectura de los signos de los tiempos, entre ellos, ese ambicioso reenfoque policéntrico de la mirada al bien común, la ecología, la espiritualidad. Pero también tiene puntos que objetar. Consideramos que rechazar el desarrollo por completo no es lo más correcto, porque eso significaría que todo lo que se ha hecho desde hace décadas o siglos no sirvió para nada. Hoy tenemos visiones más pluralistas del desarrollo; en gran parte del mundo hay una extendida concepción de la democracia como un avance de la humanidad. Consideramos que para lograr mayores avances para el bienestar de la humanidad sería más eficaz promover cambios desde el desarrollo (como buscan hacerlo los enfoques de desarrollo alternativo); por ejemplo, promover mecanismos para el respeto de los derechos humanos, para una mayor distribución de los recursos a través de impuestos más elevados en proporción a las riquezas, y la posterior inversión social de esos ingresos; o la procura de mayores beneficios laborales.

Algunas de las conquistas de la humanidad se han logrado progresivamente desde dentro del sistema. Los horarios de trabajos se han reducido; al comienzo de la era industrial las jornadas de trabajo incluían hasta 16 horas diarias; hoy en día, la jornada de trabajo es de ocho horas al día en promedio. En algunos países, además del salario, existe un complemento de alimentación por cada jornada de trabajo. El trabajo infantil ha disminuido (o desaparecido) en los países en desarrollo; el tiempo de cuidado pre y post natal está siendo atendido, y se ha incrementado en muchos países del mundo, etc. Todos estos logros fueron promovidos desde dentro del sistema. Si se hubiera luchado fuera de él, tenemos serias dudas de que se hubiesen logrado. Como sostiene Corbridge (1998), los postdesarrollistas no consideran que los males del mundo vinculados con la pobreza puedan deberse precisamente a una falta de desarrollo o a un mal desarrollo. «Los pensadores postdesarrollistas rara vez reconocen que estas patologías [deuda externa, hambruna] pueden ser el resultado de una ausencia de desarrollo [...] o de un mal desarrollo.» (p. 145).

4.2. El Buen Vivir andino

El Buen Vivir (BV) es una propuesta y práctica de alternativa al desarrollo proveniente de Suramérica, de las tradiciones indígenas de los Andes. El BV es la traducción castellana de *Sumak kawsay*, del pueblo *quechua* del Ecuador. Es similar al «Vivir Bien», la traducción castellana de *Suma qamaña*, del pueblo Aymara de Bolivia. Traducciones similares hay en los pueblos guaraníes, de Paraguay (principalmente), y de los mapuches de Chile. En general, BV significa vivir en armonía con uno mismo, con sus otros congéneres en comunidad, con la sociedad y la naturaleza.

Esta concepción indígena del BV se basa en una filosofía muy propia de estas tradiciones indígenas (Acosta, 2010). En primer lugar, para ellos no existe el concepto de desarrollo. Su cosmovisión de la vida no es lineal, como un camino que vaya de un estado subdesarrollado a otro desarrollado, y que hay que recorrer de manera infinita con la necesidad de acumular más cosas. Su visión es más bien cíclica. Piensa en un proceso donde constantemente se renueva la vida; u holística, donde hay relacionalidad y complementariedad entre uno mismo, los demás en una comunidad, la sociedad y la naturaleza. No existe en ese planteamiento separación entre el individuo y la comunidad, ni entre la sociedad y la naturaleza, como ha parecido enseñar mayormente

la ciencia moderna. Tampoco existen las nociones de riqueza y pobreza, y cuestiona la concepción convencional de bienestar basado en bienes materiales (Acosta, 2010: 11).

En vez de eso, lo que hay es una amplitud de valores más allá de los materiales, como los valores éticos de una relacionalidad que no perturbe la armonía con el entorno y los valores espirituales. Los seres humanos no son los únicos que tienen espíritu, voluntad y sentimientos, sino también los no humanos, como los animales y las plantas (Gudynas, 2011: 11). La comunidad no la integran solamente los seres humanos, sino también todos los seres vivos. Uno de los seres vivos es la Naturaleza (en mayúscula). La Pachamama (Madre Tierra), el gran ser vivo en donde los seres humanos están integrados y de la que dependen vitalmente. Esta forma de asumir la naturaleza no les lleva siquiera a pensar en explotarla, ni a servirse de ella indiscriminadamente.

De hecho, los territorios ocupados por tiempos milenarios, en los casos donde no ha habido incursión del hombre moderno, el impacto en la Naturaleza es mínimo. Esta podría ser una prueba de respuesta positiva a los desafíos del mundo actual, producto del desarrollo convencional. Ante el cambio climático que amenaza la vida humana en el planeta, las prácticas del BV enseñan cómo vivir de la naturaleza sin afectarla en niveles tan altos que la destruyan, perjudicando su capacidad de renovación y resiliencia. Eso nos enseña que la naturaleza tiene un límite y que las actividades humanas que no se autoimponen límites son un contrasentido. Lo que el BV propone es un tránsito desde el antropocentrismo de las actividades económicas sin límites al sociobiocentrismo, que procura la preservación de la vida atendiendo los límites de la Naturaleza. Las actividades económicas deben limitarse a los límites de la Naturaleza, no al revés, si se quiere preservar la vida en la Tierra.

Buen Vivir no es una visión idílica o romántica (Acosta, 2014: 38). A pesar de que es una expresión de resistencia a la lógica moderna, muchos indígenas han decidido, sin embargo, seguir dicha lógica. Esa decisión se expresa por ejemplo en la migración del campo a la ciudad o en la mercantilización de los bienes y servicios para la subsistencia. Sin embargo, hay minorías indígenas que se han mantenido al margen del proyecto modernista, siguiendo sus tradiciones ancestrales. Como propuesta, el BV tampoco significa un regreso a los tiempos precoloniales; se trata más bien de aprovechar su filosofía, memorias y prácticas como una alternativa en respuesta a los desafíos actuales de la humanidad, y al bien común de preservar la vida, en sintonía con principios parecidos subrayados en otros contextos, como «unidad, igualdad, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, equidad social [...], justicia social, responsabilidad»

(Gudynas, 2011: 443). Los desafíos que hoy enfrenta la humanidad son parecidos a los desafíos que tuvieron que enfrentar los pueblos indígenas ante los proyectos colonizadores que amenazaron la pérdida de sus culturas y que incluso pudieron llevar a su misma extinción; ante esos peligros, una de sus estrategias fue afianzar su enclave comunitario, que, como ya hemos visto, se amplía a sujetos no humanos como la naturaleza.

Una acción concreta respecto al Buen Vivir es su inclusión en las Constituciones de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009). El *sumak kawsay* quechua de Ecuador fue incluido en forma de derechos que tratan de asegurar el BV: salud, vivienda, educación, alimentación (Gudynas, 2011). La naturaleza también fue incluida como sujeto de derecho; puesto que se formularon derechos de la naturaleza. Es algo completamente novedoso, un hito para la humanidad: la naturaleza ya no es considerada como un objeto que se pueda explotar indiscriminadamente. Tiene un valor intrínseco, independientemente de su valor de uso para los seres humanos. Esto conlleva la obligación de que la naturaleza sea reparada en caso de ser afectada por las actividades humanas. El *suma qamaña* aymara de Bolivia fue incluido en la Constitución boliviana de un modo un tanto diferente. No se incluyó en forma de derechos, sino como principios éticos generales del Estado para asegurar el vivir bien en armonía con la Naturaleza.

Esas Constituciones fueron posibles gracias a los gobiernos de izquierda de comienzos de los 2000 en Latinoamérica. En concreto, el de Ecuador (con Rafael Correa) y el de Bolivia (con Evo Morales). Sin embargo, ha habido inconvenientes a la hora de aplicar el Buen Vivir (Acosta, 2010). El mismo gobierno de Ecuador que redactó la Constitución simpatizó con prácticas desarrollistas como el extractivismo. Parece como si Latinoamérica llevara en su ADN el extractivismo y que no hubiera podido quitarse el lastre de ser proveedora de materias primas para las grandes metrópolis. Una cosa es el discurso de las izquierdas latinoamericanas, y otra muy diferente lo que hacen en la práctica.

El Buen Vivir como concepto y práctica de una alternativa al desarrollo posee el mérito de devolver al debate del desarrollo actual elementos rechazados por el desarrollo convencional. Lo místico, lo espiritual y lo religioso son elementos para una respuesta a los desafíos actuales de la modernidad. No son los únicos, pero son fuentes de respiro frente al materialismo reductor de la vida humana. Sin embargo, nos queda la duda de si el Buen Vivir pueda generar un cambio civilizatorio estructural, más allá de la vida resistente de los pueblos indígenas que lo practican. El mundo moderno y el

indígena son completamente diferentes. Las personas del mundo moderno podrían no sobrevivir en el indígena, y viceversa. La estructura del mundo creada por los valores del desarrollo clásico permeó casi todo el planeta; un cambio profundo implicaría una transformación radical de los valores, una subversión de estos de manera que los valores materiales no sean los únicos y los más poderosos. El ser humano moderno por lo general no ve más allá de sus intereses, le cuesta comprender que es parte integral de la naturaleza, y, por desgracia, a causa de esta cosmovisión reduccionista puede atentar contra su propia existencia en la tierra, que ya ha comenzado a mostrar signos de agotamiento. Si el cambio climático continúa, quienes más lo sufrirán son las generaciones futuras, que se encontrarán con un planeta más inhóspito. Ante este escenario, no nos queda más que mostrar un profundo respeto por las culturas indígenas, y una gran admiración por cómo han sabido resistir, con sus estrategias comunitarias, a un arrasador proyecto colonizador, evitando así su extinción. Esperemos que su sabiduría pueda ser aprendida por el hombre moderno, que se respeten sus hábitats y que no sigan siendo amenazados por las prácticas extractivistas, llevadas a cabo, incluso, por los mismos gobiernos que han prometido protegerlos.

4.3. El decrecimiento

El decrecimiento es un enfoque posdesarrollista proveniente de los países avanzados del Norte. Uno de sus representantes más conocidos por la comunidad del desarrollo es Serge Latouche, economista francés. El decrecimiento es un enfoque parecido al Buen Vivir andino. La diferencia entre ambos la podemos ubicar en su cosmovisión: la visión del decrecimiento se inscribe en el mundo consumista de las sociedades avanzadas y preocupadas porque su estilo de vida perjudica la ecología; es decir, son como dos entidades que se sirven la una a la otra; es algo así como cuidar del ambiente para poder seguir disfrutando de él. En el Buen Vivir, se da esa misma preocupación por la naturaleza, pero no como algo separado del ser humano, sino como dos entidades continuas que propiamente no se pueden separar: al cuidar de la naturaleza nos cuidamos a nosotros mismos. Otra diferencia es que los decrecimentistas no incluyen en su perspectiva la espiritualidad, mientras que el Buen Vivir sí lo hace (Gudynas, 2011).

El decrecimiento, por lo tanto, tiene como punto de partida la crisis ecológica de los últimos tiempos, y la atribuye al crecimiento acelerado de la productividad

económica, que acarrea la consecuencia de una degradación medioambiental a gran escala. Podemos definir el decrecimiento como una postura que preconiza la desaceleración del crecimiento económico. Esto implica corregir el crecimiento ilimitado, ajustándolo en atención a la finitud de los recursos naturales, y a la regeneración de la naturaleza. No es una regresión a la época de la subsistencia; es una visión que apuesta por preservar la vida ante la amenaza de la autodestrucción que acarrearía el mantenimiento de los actuales niveles de explotación de la naturaleza.

Latouche (2006) sostiene que este planteamiento implica, por tanto, un cambio de estilo de vida. Este cambio de vida incluye seis comportamientos, conocidos como las seis R: Reevaluar, Reestructurar, Redistribuir, Reducir, Reutilizar y Reciclar. Reevaluar el estilo de vida consumista; reestructurar los modos de producción con la asunción de nuevos valores amigables con el medioambiente; reducir los productos consumidos, que incluye reutilizar aquellos que aún se pueden usar, y reciclar los que pueden entrar de nuevo en el ciclo productivo. (Latouche 2004: pp. 72-73).

Los valores que fomenta el decrecimiento son la sobriedad (consumir menos); la autoproducción, que ahorraría gastos de producción de más; la frugalidad (austeridad), es decir, vivir con lo necesario, ni más ni menos. Recordemos lo dicho anteriormente: si todos los habitantes del planeta consumieran lo que consume la media de personas de los países avanzados, necesitaríamos 10 planetas. Ante la pregunta de si el decrecimiento aboga por la reducción demográfica, la respuesta sería afirmativa si todos consumiéramos los mismos niveles de los países avanzados; pero sería negativa si consumiéramos de manera parecida a un africano. Latouche lo plantea así: «¿Estamos ya superpoblados? Sí, indudablemente, si todo el mundo consumiera como un norteamericano medio. Pero, a la inversa, la práctica de la dieta por un burkinabés de base puede todavía ofrecer un amplio margen de maniobra. Mientras que en el primer caso la población tendría que decrecer para alcanzar aproximadamente mil millones de individuos, en el segundo, ¡todavía podría aumentar hasta los 23.000 millones!» (Latouche, 2006: 132).

Los valores de austeridad (nada de lujos) no pueden vivirse solo individualmente. Es necesario que sean practicados por grupos o redes de personas, para que puedan permanecer en el tiempo en la práctica de los individuos. Una persona sola puede ser mal vista por el grupo social si comienza a consumir de modo frugal. Para que pueda perseverar en ese comportamiento es imprescindible que cuente con el apoyo de los

grupos y las redes de personas. El decrecimiento auspicia los valores austeros a nivel personal y social.

Por último, el decrecimiento llama, literalmente, a salir de la economía neoclásica, basada en la comercialización de la oferta y la demanda y en el crecimiento del Producto Interior Bruto. Latouche (2003) comenta el caso de algunas zonas de África, como Grand Yoff, en Senegal. A los ojos de la economía oficial, esta zona sería un fracaso total económicamente hablando, porque los ingresos monetarios casi no existen. Sin embargo, es una zona con mucha actividad, no precisamente económica, sino de relaciones sociales, o como Latouche la llama, de economía neo-clásica. En Grand Yoff lo que permite la sobrevivencia es el apoyo mutuo de las relaciones sociales a través de la familia ampliada y la vecindad. Antes que la moneda, ellos preservan la confianza de las relaciones sociales. Latouche lo describe como la lógica del don, que se compone de la trilogía de *dar-recibir-devolver*⁷¹. Las personas dan sin esperar nada a cambio, pero sabiendo que en el día de necesidad el otro puede socorrerlo, devolviendo de algún modo lo recibido antes.

Sí hay mercado, pero este no absorbe las relaciones sociales. Latouche describe los casos de los «comerciantes» que van con algunas cosas a vender al mercado. Hay ocasiones en que una persona, generalmente extranjera, quiere comprar todo en un solo acto. Algunas veces el vendedor se niega. La razón por la que lo hace es que, si vende todo de una vez, se perdería la oportunidad de relacionarse y conversar con otras personas. Hay otros casos donde el vendedor prefiere vender más barato a unos amigos, teniendo la posibilidad de vender más caro a extraños. En estos casos lo importante no es la ganancia, sino los lazos sociales: «perdiendo también se gana» (p. 109). Esta lógica del don ha permitido proteger a las personas de esta zona de la exclusión económica y social, algo que sería inevitable si se guiaran por la lógica oferta-demanda del mercado.

Los postulados del decrecimiento nos parecen bien, pero para ser pensados y, de ser posible, aplicados para las sociedades avanzadas. No estamos seguros de que puedan ser apropiados, en cambio, por las personas del Sur, donde la privación es mayor. No parece, por otra parte, que los países avanzados estén practicando el decrecimiento. Aunque oficialmente muestren cierta preocupación por la crisis ecológica, es mayor su preocupación por el crecimiento económico. La solución a sus problemas, incluso la que

⁷¹ En este punto Latouche se inspiró en la economía del don del antropólogo Marcel Mauss, expuesta en su obra *Ensayo sobre el don*, publicado a mediados de 1925.

se busca para el cambio climático sigue siendo aumentar la economía. Para el presidente actual de los Estados Unidos, por ejemplo, la solución al cambio climático (si es que lo termina reconociendo del todo) es la tecnología, que, a su vez, se fabrica con materia prima de la naturaleza; es un círculo vicioso que lo que lograría es agudizar el problema. El cambio del imaginario economicista de los poderosos parece no darse demasiado, cuando ellos son en definitiva los que tienen el poder de hacer cambiar las cosas. Esperemos que se autocrítiquen y no se vean obligados a hacerlo ante crisis drásticas que puedan generar las distorsiones de la naturaleza, amenazando realmente la civilización como la conocemos hoy.

5. Visiones religiosas del desarrollo: el caso católico

Algunas tradiciones religiosas también ofrecen una visión de desarrollo. Larrú (2018) sostiene que la tradición católica, a través de la doctrina social de la Iglesia, ha generado un *corpus* necesario para que sea posible hablar de una escuela católica del desarrollo.

Al insistir con firmeza en la gran dimensión relacional de la convivencia entre las personas, estas tradiciones religiosas mantienen como principios las exigencias de compartir las riquezas, de la equidad, de la inclusión y del tomar en cuenta la estrecha relación entre las personas y el medioambiente (Tyndale, 2000). Al respecto se da un consenso entre los autores que investigan la presencia de la religión en el desarrollo (por ejemplo: Marshall y Van Saanen, 2007; Clarke y Jennings, 2008; Deneulin y Bano, 2009; Carbonnier, 2013; Rakodi, 2014) con el propósito de integrar el factor religioso en los estudios del desarrollo internacional, ya que han llegado a la conclusión de que, aunque el tema sea complejo, la religión ocupa un lugar en los contextos de desarrollo. En este punto cabe citar una expresiva frase de Clarke y Jennings: «el lugar de la religión en la sociedad es complejo, denso y difícil de delimitar con precisión. Pero es real» (Clarke y Jennings, 2008: 272)⁷².

⁷² La trayectoria del reconocimiento de la religión en los estudios del desarrollo no ha sido fácil, tanto por la dificultad del tema en sí mismo, como por el descuido de la religión en este campo del conocimiento. Ese reconocimiento data de fecha reciente y se produce aproximadamente a partir de 2000, por iniciativa del Banco Mundial y del arzobispo de Canterbury, George Carey. El expresidente del Banco, Jim Wolfensohn se puso en contacto con el clérigo a partir de su personal sorpresa al descubrir que gran parte de la ayuda proporcionada en los países en desarrollo del África y Asia era promovida por instituciones religiosas (Clarke y Jennings, 2008). Fuera del campo de los estudios del desarrollo, algunos autores también afirman su sorpresa al comprobar la presencia de la religión a día de hoy, en pleno siglo XXI, en la esfera pública, e incluso su permanencia como objeto de estudio filosófico. En cuanto a la esfera pública, Díaz-Salazar (2007: 9) sostiene, por ejemplo, que «en el primer decenio del siglo XXI nos encontramos ante un acontecimiento impensable para la cultura del positivismo que marcó el inicio del

Estas visiones también se presentan como visiones de desarrollo alternativas al convencional, porque atienden las consecuencias de éste: las desigualdades sociales y la degradación medioambiental. Los pobres, tradicionalmente, han sido los principales destinatarios de las plegarias y las acciones de las religiones en el mundo, y últimamente la degradación medioambiental ha sido objeto de reflexión de los miembros de algunas de ellas. En este sentido, por ejemplo, conviene aludir a la visión de desarrollo de la tradición católica, que forma parte de los marcos referenciales de la *doctrina social de la Iglesia* y del *desarrollo humano integral*.

5.1. La doctrina social de la Iglesia

Deneulin y Bano (2009) sostienen que la religión cambia de acuerdo con las condiciones culturales, económicas, políticas y sociales de cada época. En este sentido, la doctrina social de la Iglesia (DSI) emerge de un contexto socio-histórico concreto, el de la modernidad europea, y nace como una crítica a las consecuencias sociales (desigualdades) de la revolución industrial, producto, en buena medida, del paradigma del crecimiento económico sostenido, como analizamos antes. Presentamos la DSI como un planteamiento de desarrollo alternativo, porque no se opone radicalmente al desarrollo convencional como los enfoques alternativos al desarrollo sobre los que hemos tratado antes, sino que afronta sus consecuencias negativas, como las desigualdades sociales evidenciadas en los pobres y, últimamente, la degradación medioambiental⁷³.

El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia⁷⁴, publicado el 2 de abril de 2004 por el Consejo Pontificio de Justicia y Paz, nos dice que dicha doctrina no fue

siglo anterior: la repolitización de la religión». Y en el ámbito de la filosofía, el filósofo español Savater afirma lo siguiente: «En el siglo XX o en los albores del XXI, tras Darwin, Nietzsche y Freud, después del espectacular despliegue científico y técnico de los últimos ciento cincuenta años, ahora, hoy... ¿sigue habiendo creyentes en el Súper Padre justiciero e infinito [...]? La religión continúa presente y a veces agresivamente presente, quizá no más que antaño pero desde luego no menos que casi siempre. [...]. De modo que debemos aceptar la creencia en Dios y el más allá de otros aunque no la compartamos, y hay que tomarla en serio no como un residuo del pasado sino como algo estable y fiable.» (Savater: 2007: 11. 12. 13).

⁷³ Además, porque en su *corpus*, la doctrina social de la Iglesia usa las mismas categorías del desarrollo alternativo, como pobreza, subdesarrollo, riquezas, etc.; aunque no las use en el mismo sentido. Aspecto contrario a los enfoques de las alternativas al desarrollo, para los cuales las mencionadas categorías son un invento del desarrollo convencional y el alternativo. Otra razón que demostraría esa hipótesis es que la doctrina no se opone a la economía ni a la industrialización, sino que su crítica se dirige contra aquellas cuando son separadas de lo humano.

⁷⁴ Este documento oficial de la Iglesia, al igual que las encíclicas de los papas puede ubicarse en la página de internet del Vaticano: <http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html>

concebida desde su principio como algo orgánico; es, más bien, una reflexión de la Iglesia sobre los problemas sociales que ha habido en el mundo desde finales del siglo XIX. Su origen concreto se puede localizar con precisión en 1891, con la publicación de la encíclica *Rerum novarum* (Las cosas nuevas) del papa León XIII⁷⁵.

Por lo tanto, la DSI no es una ideología política al uso, ya que no propone la creación de un sistema político o económico concreto. Es una reflexión que comienza con la observación de los problemas sociales, y trata de esclarecerlos a partir de la fe en la revelación (la Biblia) y la tradición⁷⁶, aunque abierta al diálogo con la razón. El cuerpo doctrinal al respecto se inscribe dentro del área de conocimiento de la teología moral⁷⁷. Veamos *in extenso* la aclaración que ofrece el propio Compendio:

La doctrina social de la Iglesia no ha sido pensada desde el principio como un sistema orgánico, sino que se ha formado en el curso del tiempo, a través de las numerosas intervenciones del Magisterio sobre temas sociales. Esta génesis explica el hecho de que hayan podido darse algunas oscilaciones acerca de la naturaleza, el método y la estructura epistemológica de la doctrina social de la Iglesia. Una clarificación decisiva en este sentido la encontramos, precedida por una significativa indicación [...] en la encíclica “*Sollicitudo rei socialis*”: la doctrina social de la Iglesia “no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral”. (Compendio de la DSI, 2004: n° 72)⁷⁸.

Describir la DSI es una tarea muy vasta. Los temas del Compendio incluyen la persona humana y sus derechos, la familia, el trabajo, la economía, la política, la comunidad internacional, el medioambiente, etc. A efectos de esta investigación nos limitaremos a describir lo que el Compendio llama los principios y valores de la doctrina social de la Iglesia. Estos son referenciales, pero no son en sentido estricto de carácter teórico, sino práctico (orientativos, pero de carácter normativo). A la hora de interpretarlos en su aplicación a la realidad, la comunidad católica los encarna de diversas maneras, en relación con los problemas que debe abordar y que quiere, por

⁷⁵ Con la encíclica *Rerum novarum* se comenzó en la tradición de la Iglesia la reflexión acerca de la «cuestión social». Esta se refiere a las desigualdades sociales entre los industriales y los obreros en el contexto de la revolución industrial. Los industriales promovían mayor producción al menor costo, especialmente en el pago de la mano de obra de la clase trabajadora, cuyas condiciones de vida eran muy precarias: «no hay reglamentaciones laborales, ni de duración de jornada, ni de días festivos, ni de edad, ni de salubridad. Todo esto se agrava con las malas condiciones del hábitat de la clase trabajadora. Mezcladas unas condiciones con las otras dan lugar a verdaderas situaciones de miseria y explotación.» (Iriarte, 1997: 28).

⁷⁶ Para la Iglesia católica la revelación de Dios tiene dos fuentes: la revelación como tal, expuesta en la Biblia, y la Tradición, según la cual, Dios se sigue manifestando en la historia, particularmente, en la historia de la Iglesia y en la historia del mundo. Diferente a la interpretación de la Iglesia protestante, para la cual la revelación de Dios es una sola, y es la que está en la Biblia.

⁷⁷ La teología moral «trata de una doctrina que debe orientar la *conducta de las personas*» (*Sollicitudo rei socialis*, 41; énfasis en el original). Se inspira en el evangelio, la tradición, y la razón (Letelier, 2017).

⁷⁸ Esta manera de citar es una cuestión de forma: en la tradición de la Iglesia, sus documentos se indican con sus iniciales y con el número donde está la información.

ello, iluminar, dándoles significado⁷⁹. Para tal propósito, en realidad, ayuda el hecho de que los principios y valores sean expuestos de una forma muy general y abstracta por la doctrina social de la Iglesia, sin que se pretenda especificar concretamente el sentido de cada uno de ellos.

Aclarado esto, el Compendio llama principios de la doctrina social⁸⁰ a los siguientes: el bien común, el destino universal de los bienes, la subsidiaridad, la participación y la solidaridad. Se conciben todos ellos unidos entre sí, formando un plexo, cuya raíz fundamental es la dignidad de la persona humana (Compendio de la DSI, 2004: nº 160). Antes de explicar estos principios, es necesario hablar, por lo tanto, de esa raíz fundamentadora: la dignidad humana, base de la igualdad universal de los seres humanos.

Según la tradición católica, la dignidad tiene su origen en la creación de Dios, expresada en el libro del Génesis. En él se dice que Dios creó al ser humano «a su imagen y semejanza». ¿Qué significa esto? Nos acogeremos aquí a la explicación que ofrece al respecto Linden (2008), un estudioso del desarrollo, quien indica que la imagen de Dios no significa, por supuesto, semejanza física. Como criatura de Dios, las cualidades propias del ser humano son «inteligencia, libre albedrío, acción virtuosa, agencia moral humana» (2008: 78). Se trata, lógicamente, de una analogía que, siguiendo la sugerencia de Linden, se podría explicar como «una obra de arte que lleva sutilmente la impresión particular del artista» (2008: 79).

La palabra «dignatario» —persona investida de una dignidad—, era la que se utilizaba en la Edad Media para indicar a quien desempeñaba un cargo o empleo honorífico y de autoridad, en la medida en que representaba esa dignidad. De esa manera, cuando se habla del ser humano como «dignatario de Dios», se quiere decir que lo representa, que el ser humano lleva el sello divino, su altísima

⁷⁹ Esta es una de las conclusiones a la que llega el extenso estudio de Ángel Iriarte *Dos marcos referenciales para un cristianismo político* (1997). El marco político del cristianismo católico es muy amplio y, por tanto, puede interpretarse y aplicarse de diversas maneras: «establecida la necesidad del ámbito político en la vida cristiana, habría que postular la pluralidad de opciones. Llegamos a esta afirmación por dos vías diversas. La primera es la constatación de que, a lo largo de la historia de la Iglesia, el propio magisterio ha presentado y defendido configuraciones distintas. La segunda la encontramos en la misma apertura con que la *Gaudium et spes* deja la concreción de esta dimensión.» (pp. 374-375).

⁸⁰ La «cuestión social» o doctrina social es un tema reflexionado por varias encíclicas papales. Entre estas destacan: *Rerum novarum* (1891), *Mater et magistra* (1961), *Populorum progressio* (1967). Como un homenaje a los 20 años de la *Populorum progressio* fue publicada por Juan Pablo II la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987). Benedicto XVI hizo otro homenaje explícito a la *Populorum progressio* en su encíclica *Caritas in veritate* (2009). En ella llamó a la *Populorum* «la *Rerum novarum* de la época contemporánea» (nº 8). A los anteriores documentos pontificios hay que añadir la *Laudato Si'* (2015) del actual papa Francisco.

dignidad. Si todos los seres humanos somos creados por Dios, todos somos, en razón de la igualdad en dignidad humana, dignatarios de los mismos derechos, universalmente reclamables.

Quisiéramos resaltar el último aspecto mencionado, siempre apoyándonos en Linden, porque en el contexto del desarrollo en el que se localiza nuestro trabajo la extensión universal de la dignidad humana es una herencia del cristianismo, que, habiéndose formulado a partir de la Edad Media, de forma eminente con el trabajo de Tomás de Aquino en su Suma Teológica, se expandió por toda la Tierra después del descubrimiento europeo del Nuevo Mundo.

Entrando ya, sucintamente, al detalle de los principios de la doctrina social de la Iglesia, el Compendio define el *bien común* como «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección» (Compendio de la DSI, 2004: nº 164). Es decir, se trata de las propias condiciones sociales tomadas como el dispositivo necesario para permitir a las personas desplegar sus cualidades. El ente responsable de lograr estas condiciones óptimas, en el contexto sociopolítico moderno, es el Estado (Compendio de la DSI, 2004: nº 168). Esta dimensión asociacionista o comunitaria de la DSI es contraria al individualismo impulsado por el utilitarismo⁸¹, al que aludimos anteriormente. Sin embargo, esto no quiere decir que la doctrina social de la Iglesia anule la iniciativa privada en su busca de bienestar para las personas.

El *principio del destino universal de los bienes* se fundamenta en que los bienes son un don de Dios (Compendio de la DSI, 2004: nº 171). Fueron creados por Dios para el disfrute de todos los seres humanos. De allí el derecho universal al uso de los bienes. Un derecho que es anterior a los derechos de propiedad y de comercio libre. Sin embargo, la propiedad privada sería necesaria, para que la persona se sienta motivada para trabajar por un patrimonio (Compendio de la DSI, 2004: nº 176). Pero el derecho a la propiedad privada no es absoluto. Debe estar subordinado al bien común, como un medio (y no, desde luego, como un fin) para mejorar la vida tanto privada como comunitaria.

Así, por ejemplo, para las personas que tienen bienes en abundancia, lo que la DSI recomienda, moralmente, es que los pongan a producir, creando trabajos para otros al

⁸¹ Recordemos que el utilitarismo sostiene que del interés individual se llega al interés social por adición o por agregación. Sin embargo, de acuerdo con las visiones del desarrollo alternativo, a partir del interés individual no se alcanza, necesariamente, el bien social o bien común. Más bien la apuesta por los intereses particulares pueden perjudicarlo.

tiempo que se mejoran sus condiciones de vida. Con relación a esto, el papa León XIII, en su encíclica *Rerum novarum*, dijo algo muy interesante y que quisiéramos destacar: que a nadie se le pide compartir o poner a producir recursos económicos que no tiene. El mensaje de compartir riquezas es para el que las posee: «a nadie se manda socorrer a los demás con lo necesario para sus usos personales o de los suyos; ni siquiera a dar a otro lo que él mismo necesita para conservar lo que convenga a la persona, a su decoro [...]. Pero cuando se ha atendido suficientemente a la necesidad y al decoro, es un deber socorrer a los indigentes con lo que sobra» (1891: nº 17). Para la doctrina cristiana una manera de agradecer los dones materiales de Dios, si son abundantes, es compartiéndolos.

En este sentido es especialmente relevante *el principio de subsidiaridad*, con el que se busca promover el asociacionismo (o en el contexto del que hablamos, el bien común). Es un principio que armoniza la ayuda que dan cuerpos sociales más grandes (como el Estado, las organizaciones internacionales) a cuerpos sociales intermedios de la sociedad civil. La forma de armonización es la de asegurar la autonomía de los cuerpos intermedios (Compendio de la doctrina social de la Iglesia, 2004: nº 185). Es decir, aunque se dé la ayuda, la excesiva intromisión de los cuerpos sociales más grandes perturba dicha autonomía. Esta perturbación se puede expresar de diversas formas: como pasividad (al esperar que el cuerpo más grande tome todo el control y responsabilidad sobre los procesos implicados) o el asistencialismo paternalista. Así, el principio de la subsidiaridad se contrapone al asistencialismo paternalista, que humilla al necesitado (*Caritas in veritate*, 2009: nº 57 y 58).

El *principio de la participación* es consecuencia de la subsidiaridad (Compendio de la DSI, 2004: nº 189). Los cuerpos sociales intermedios se activan para participar en la vida común, y a la vez promueven la participación de las personas particulares. Todos los interesados están llamados a participar en las actividades de acción social que emprende la Iglesia, bien sea como voluntarios u ofreciendo sus servicios profesionales para los fines de las organizaciones de inspiración religiosa. Además, como expone el Compendio (2004: nº 190), la participación fortalece la democracia.

El último principio es el de *solidaridad*. Esta se fundamenta en la interdependencia cada vez mayor del mundo humano (Compendio de la DSI, 2004: nº 192). Esta interdependencia puede servir para bien o para mal. Sirve para bien cuando los más favorecidos deciden ayudar a los menos favorecidos. Sirve para mal cuando crea estructuras que no dejan que los más desfavorecidos lleguen a desplegar sus

potencialidades. Sintetizando la tradición del magisterio, estas malas estructuras son llamadas «estructuras de pecado». Este concepto fue acuñado por el papa Juan Pablo II en el documento *Reconciliatio et paenitentia* de 1984. En ese documento Juan Pablo II habló de pecado social, en el sentido de estructuras que dañan las relaciones de las comunidades humanas. Luego el papa desarrolló más el concepto en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, publicada en 1987. En ella explica que las «estructuras de pecado» son las condiciones que van contra la interdependencia y la solidaridad y que dificultan el bien común. La doctrina social de la Iglesia invita a crear las condiciones para que las estructuras de pecado se conviertan en estructuras de solidaridad (Compendio de la DSI, 2004: n° 193).

El Compendio también explicita los valores referenciales de la doctrina social de la Iglesia: la verdad, la libertad, la justicia y la caridad.

La *verdad* pertenece a las exigencias de la moralidad (Compendio de la DSI, 2004: n° 198). Esta no es una verdad absoluta. La Iglesia no posee toda la verdad. Posee la verdad de Cristo como referencia, pero que puede ser encarnada en la realidad de diversas maneras. Iriarte explica esto de forma clara: «la Iglesia no posee *toda* la verdad. Posee la verdad revelada, la verdad que es Cristo. Pero de esta verdad, la experiencia demuestra que no en todo momento se pueden deducir verdades concretas ante cada situación, ante cada problema». (Iriarte, 1991: 239; énfasis en el original).

Relacionado con el valor de la verdad está el de la *libertad*. La Iglesia reconoce la libertad del ser humano. Pero no es una libertad absoluta, sino que está restringida por la verdad y la justicia (Compendio de la DSI, 2004: n° 199). Todo ser humano debe respetar la libertad de los demás, ya que tiene los mismos derechos por gozar de la misma dignidad, como vimos antes.

Con el principio de *justicia*, la Iglesia reconoce las formas clásicas de la misma: conmutativa, distributiva y legal (Compendio de la DSI, 2004: n° 201). De forma particular, resalta la justicia social, que proviene de la exigencia de la cuestión social, que comenzó a ser objeto de reflexión en las encíclicas papales, como ya indicamos, con León XIII. No obstante, aunque el mundo reconoce el valor de la justicia, especialmente la legal, la doctrina social de la Iglesia sostiene que esta no es suficiente para solventar los problemas sociales actuales. Es necesario abrir la justicia a la dimensión de la caridad, que incluye relaciones de gratuidad, misericordia (o compasión) y comunión (Melé, 2017: 157) —lo cual detallaremos más adelante.

El último de los valores expuestos por el compendio es, como se señalaba, la *caridad*. La caridad se presenta así como «criterio supremo y universal de toda la ética social» (Compendio de la DSI, 2004: nº 204). El principio sobre el que gira la doctrina social de la Iglesia (*Caritas in veritate*, nº 6). La caridad es el imperativo categórico de la doctrina social de la Iglesia: amar a los demás como a uno mismo (*Gaudium et Spes*, 1967: nº 88). La justicia ha de complementarse con la caridad: «no se pueden regular las relaciones humanas únicamente con la medida de la justicia» (Compendio de la DSI, 2004: nº 206). La caridad sería la fuerza animadora para la transformación personal y estructural que se hacen necesarias para solventar los numerosos problemas sociales del mundo de hoy.

5.2. El desarrollo humano integral

La expresión «desarrollo humano integral» (DHI) fue acuñada por el papa Pablo VI en su encíclica *Populorum progressio* (El progreso de los pueblos), publicada el 26 de marzo de 1967. En ella se define el DHI como el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres: «el desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre.» (nº 14). A partir de entonces este fue incluido en la doctrina social de la Iglesia y es la denominación que siguen utilizando los papas sucesores de Pablo VI al exponer sus enseñanzas sobre el desarrollo. Ese fue el caso de Juan Pablo II en su encíclica *Sollicitudo rei socialis*, publicada en 1987; el de Benedicto XVI, en su encíclica *Caritas in veritate*, publicada en 2009 y, recientemente, el del papa Francisco, en su encíclica *Laudato Si'*, publicada en 2015.

Además de la definición eclesial del DHI ya expuesta, hay otras definiciones académicas, como la descrita por la Keough School of Global Affairs de la Universidad de Notre Dame, que define el «desarrollo humano integral» como:

[Una] visión positiva de la prosperidad humana articulada a partir de la moderna enseñanza social de la Iglesia católica y compartida por muchas otras religiones y tradiciones humanistas. Esta se centra en la idea de que la dignidad de la persona humana se expresa en el trabajo y en la actividad económica —pero también en la riqueza cultural, en la creatividad artística, en la prolongación religiosa y en la práctica espiritual. Más profundamente, la dignidad humana se expresa en nuestra relación y nuestras obligaciones con la familia, con la comunidad y con toda la humanidad del mundo entero⁸².

⁸² <http://keough.nd.edu/integral-human-development/> [consulta: 11 de abril de 2020]. Esta referencia se la debemos a Deneulin (2019), quien la citó en su artículo «El desarrollo humano integral: una

Las categorías del desarrollo humano integral están dispersas en las encíclicas ya nombradas y se superponen con los principios y valores referenciales de la doctrina social de la Iglesia. Una metodología para sistematizar el DHI puede ser la de resaltar las categorías transversales en las cuatro principales encíclicas que lo abordan. A nuestro modo de ver, tales categorías transversales son cuatro: la realidad trascendente del ser humano y la espiritualidad, la caridad, el bien común, y la moral⁸³.

Un punto de partida para la reflexión del DHI es la realidad trascendente a la que la vida del ser humano se refiere. Eso es una referencia común del desarrollo humano integral, que luego es encarnada de diversas formas por los cristianos (particulares) y la comunidad cristiana. El DHI sostiene explícitamente que un auténtico desarrollo es el que tiene en cuenta esa referencia trascendente. «*Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre* en cuanto, habiéndolo creado a su imagen, funda también su dignidad trascendente y alimenta su anhelo constitutivo de “ser más”.» (*Caritas in veritate*, 2009: nº 29; énfasis en el original).

Una categoría asociada a esto es la espiritualidad cristiana. El ser humano es cuerpo y espíritu. Por lo cual, una referencia constante del desarrollo humano integral es la espiritualidad. Hay varios tipos de espiritualidad, seculares y religiosas. En ellos sobresale el aspecto de la relacionalidad, como señala Schneiders. En el primer caso, la relación es con el todo del cosmos: «la espiritualidad es el intento de relacionar, de manera positiva, a uno mismo como un todo personal a la realidad como un todo cósmico» (Schneiders, 2003: 166). En el segundo caso, la relación es con un ser supremo, una relación que incluye todas las dimensiones; es decir, relación con uno

aproximación desde la tradición social católica y el enfoque de capacidades de Amartya Sen». En ese artículo, la autora belga desgrana los principales componentes que ella distingue en el desarrollo humano integral. Estos componentes se dividen en un elemento central: la inseparabilidad de lo material y espiritual; y cinco componentes asociados. 1) La visión de cada persona como un fin; con el llanto del pobre y de la tierra como punto de partida; 2) la multidimensionalidad; 3) la interdependencia; 4) la realidad del pecado a nivel personal y estructural; 5) la conversión personal y comunitaria. En este artículo, la autora busca extender el enfoque de la capacidad a la dimensión espiritual humana, lo cual puede ser apropiado para ulteriores investigaciones que busquen vincular las dimensiones de las capacidades y el desarrollo humano con la espiritualidad cristiana.

⁸³ Larrú (2018: 250-253) ya hizo una síntesis, muy bien lograda, de los «rasgos constitutivos, mas no exclusivos» que definen el desarrollo católico. Estos rasgos son: 1) Trascendencia, que comparte con la escuela islamista del desarrollo. 2) Humano, que comparte con el enfoque de las capacidades y el desarrollo humano, en el sentido de colocar a la persona como centro y fin del desarrollo. 3) Integral, porque incluye al ser humano en su totalidad, cuerpo y espíritu; el enfoque de las capacidades y el desarrollo humano también puede incluir en su base de información valores religiosos si son valiosos para las personas. 4) Solidario, en el sentido de la interdependencia entre las personas y las naciones. 5) Caritativo; para el autor este rasgo es «una aportación propia del catolicismo» (p. 251). 6) Equitativo. 7) Endógeno. 8) Sostenible o de «ecología integral».

mismo, con los demás, y con Dios: «generalmente reservamos el término espiritualidad para una relacionalidad relativamente desarrollada con uno mismo, con los demás, con el mundo y con el Trascendente, ya sea que el último se llame Dios o se designe por algún otro término.» (Schneiders, 2003: 165). En el caso del desarrollo humano integral, la espiritualidad es religiosa, y más específicamente, espiritualidad cristiana, ya que tiene como referencia las enseñanzas y obras de Cristo expresadas en el evangelio. Es decir, para la doctrina social de la Iglesia y el DHI la enseñanza de Cristo es una referencia central. Ella es una de las fuentes de sus reflexiones y enseñanzas, siempre perennes y novedosas, en el sentido que siempre recurren a esa enseñanza, pero, a la vez, reinterpretada a la luz de realidades nuevas del mundo que siempre surgen.

Como un mandato de esa realidad trascendente, otra de las categorías del desarrollo humano integral es la caridad (en el lenguaje cristiano), o el amor en el lenguaje ordinario. Como vimos, la caridad es uno de los valores de la doctrina social de la Iglesia. Recordemos que estamos haciendo un esfuerzo por sistematizar la DSI como una referencia general, y el desarrollo humano integral como la expresión más acorde con el lenguaje del desarrollo. Por eso vuelve a aparecer la categoría de la caridad aquí. Vimos entonces que la caridad es un mandato categórico a los cristianos. La caridad se fundamenta en esa referencia trascendente, que lleva a los cristianos a amar y compartir los propios bienes, porque, antes que posesiones, son considerados como un don. Esta idea aparecerá recurrentemente al reflexionar sobre el desarrollo humano integral en este trabajo, por su carácter transversal. Benedicto XVI, en su encíclica monográfica al respecto, advierte que la caridad no es un simple sentimiento, sino un aspecto constitutivo para un verdadero desarrollo (*Caritas in veritate*, 2009: nº 3). Si se considera la caridad como un sentimiento, sería algo muy endeble que no ayudaría a estabilizar el tejido social, sino que sólo llevaría a actos puntuales no duraderos y de poco impacto. Por eso llama a unir la caridad a la verdad, que puede interpretarse como el respeto o el reconocimiento del otro, o el derecho de todos de vivir en un mundo con condiciones favorables para que la persona y la sociedad puedan vivir bien, o simplemente el reconocimiento de que personalmente no se puede estar bien si los demás no lo están, etc.

El bien común es otra categoría transversal del desarrollo humano integral. Como vimos, es uno de los principios de la doctrina social de la Iglesia. En el DHI el bien común es algo constante que procede de la tradición social católica, y se entiende como las condiciones sociales para que todas las personas puedan realizarse como tales. Es

una categoría eminentemente social; es decir, no es exclusiva de la religión; posee valor por sí misma fuera de ella. Letelier (2017) sostiene que el bien común es la categoría principal en cuanto es la causa y la razón de ser de la vida social, puesto que, al final de cuentas, es la que se propone orientar el desarrollo humano integral.

Otra categoría constitutiva del desarrollo humano integral es la moral. Las reiteradas menciones de esa categoría en las encíclicas tienen el significado de que el desarrollo no es solamente económico, sino también moral. Para el DHI la manera como se perfila el desarrollo es consecuencia de la conducta personal y social. Los problemas del desarrollo no se resuelven solamente con la técnica; es necesario buscar las causas y las soluciones en la moral. Los problemas del desarrollo son producto muchas veces del egoísmo, las ansias de poder, el no reconocimiento del otro, la corrupción, etc. Por eso, uno de los planteamientos del DHI es la conversión del corazón (*Sollicitudo rei socialis*, 1987: n° 38); es decir, cambiar las conductas humanas que causan daño en el mundo, a nivel personal, social y medioambiental. Ante los enfoques tecnocráticos del desarrollo dominantes, el desarrollo humano integral insta por un enfoque moral humanista (*Laudato Si'*, 2015: n° 110).

Todas estas categorías indican que el DHI no es solamente un desarrollo económico, sino que consiste en el desarrollo de todo el hombre; es decir, de todas sus dimensiones: material-corporal, espiritual, moral, política y social; además, claro está, como ya lo hemos citado, se refiere al desarrollo de todos los seres humanos.

Otros elementos que pueden ser analizados desde la doctrina social de la Iglesia en general y el desarrollo humano integral en particular son: la caridad extendida a los campos civil y político, la sostenibilidad y la liberación.

Queremos comenzar esta parte resaltando el aporte novedoso del papa Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in veritate* (2009). A nuestro modo de ver, una de sus novedades está en lo que llama *economía de la caridad* (n° 2). El término «economía» se usa aquí en sentido literal, es decir, en el contexto del mercado. Esta encíclica marca un punto de inflexión frente al modelo económico convencional. Como resaltamos anteriormente, el desarrollo humano integral reconoce los tipos clásicos de justicia: conmutativa, distributiva y legal. El papa asegura que el modelo económico actual se basa en la justicia conmutativa, que clásicamente se define como dar a cada quien lo que le corresponde (Compendio de la DSI, 2004: n° 201). Sin embargo, según él, para el desarrollo no es suficiente con la justicia conmutativa. Sin entrar todavía en la lógica de que para que el comercio sea justo los comerciantes deben tener simetría en las

negociaciones, el papa va más allá, al desplegar la lógica del don de la gratuidad y la caridad.

Bertina (2013) trata la lógica dialéctica de la economía de la caridad expuesta por el papa Benedicto XVI en su encíclica. La lógica del don y la gratuidad no ignoran ni excluyen la justicia, la superan. Es una lógica dialéctica entre la justicia (tesis), el don y la gratuidad (antítesis), sintetizando ambos polos en una nueva propuesta, la cual, en el pensamiento del papa, se traduciría en auténtico desarrollo: «hemos de precisar, por un lado, que la lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo en un segundo momento y, por otro, que el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al *principio de gratuidad* como expresión de fraternidad.» (*Caritas in veritate*, 2009: nº 34; énfasis en el original). De esta forma, los valores de la gratuidad y el don pueden lógicamente tener espacio en la actividad económica: «en las *relaciones mercantiles el principio de gratuidad* y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben *tener espacio en la actividad económica ordinaria.*» (*Caritas in veritate*, 2009: nº 36; énfasis en el original).

Bertina (2013) sostiene que «como no puede ser legalmente obligatoria, la gracia de dar solo puede obtenerse a través de la fe.» (p. 122). Tenemos duda de eso. Hay personas acaudaladas que donan algunos de sus bienes. Esto no quiere decir que lo hagan por fe religiosa. Lo pueden hacer por razones filantrópicas. Sostenemos más bien que compartir las propias riquezas puede hacerse más fácil si se hacen por razones de fe religiosa.

Desde el punto de vista cristiano, las personas y naciones ricas han recibido más dones de Dios que las que son menos afortunadas, o no lo son. La caridad indica compartir las riquezas recibidas como dones de Dios, con las personas y naciones menos favorecidas. Sólo así puede lograrse un verdadero desarrollo: «el compartir los bienes y recursos, de lo que proviene el auténtico desarrollo, no se asegura sólo con el progreso técnico y con meras relaciones de conveniencia, sino con la fuerza del amor que vence al mal con el bien» (*Caritas in veritate*, 2009: nº 9). La caridad es capaz de superar la desigualdad social que no permite el logro del desarrollo deseado. El papa sostiene que la superación de la desigualdad social con la caridad repercutirá en beneficio material de todo el mundo al hacer posible la fraternidad y aminorar así los problemas que hoy afectan a la humanidad. Además, esta idea se enlaza con la tradición de la doctrina social de la Iglesia; no se está pidiendo nada más extraordinario que

compartir los recursos sobreabundantes, como ya describimos anteriormente al hablar de la encíclica del papa León XIII *Rerum novarum*.

Podemos acudir al ejemplo de las migraciones, entre cuyas causas no es difícil localizar la desigualdad económica entre las naciones ricas y las pobres, lo que llaman otros «la brecha entre el Norte y el Sur». Reducir la brecha económica entre los dos polos con la lógica del don de la gratuidad, que propone compartir las riquezas, podría paliar este fenómeno social. Lo que traería también beneficios para los países ricos en su convivencia interna. Nadie quiere emigrar de su país natal si cuenta con las condiciones sociales para vivir una vida digna en él.

El problema está en que para el «*homo oeconomicus*» es muy difícil abrirse a la lógica de la caridad. Su visión, enfocada solamente en la economía utilitarista y productivista, esa clave utilitaria no le permite expandir su mirada a otras variables, como el don. A pesar de que todos los días el ser humano recibe dones de Dios, el «*homo oeconomicus*» no lo percibe, por la limitada base informativa con la que evalúa la calidad de vida (*Caritas in veritate*, 2009: nº 34).

Si el valor de la caridad cristiana se vive genuinamente, no habría explotación, porque la caridad es un imperativo cristiano que enseña a amar al otro como a uno mismo, como expresamos antes. Uno no querría ser explotado. La habilidad para ponerse en el lugar del otro, desde el punto de vista cristiano, resulta potenciada por la caridad. La caridad puede ir incluso más allá de la empatía: cuando por el bien del otro la persona caritativa se sacrifica por motivos religiosos. Incluso, este sacrificio puede llegar hasta la muerte: «estar dispuestos al sacrificio, incluso extremo: “dar la vida por los hermanos”» (Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 1987: nº 40). Ese fue el caso de Óscar Romero, arzobispo católico de San Salvador, asesinado por oponerse a la dictadura militar de los años setenta en El Salvador.

A la hora de explicar lo que comprende la caridad en el desarrollo humano integral, se podría pensar que un valor así sólo se puede deducir de la fe. No obstante, la propia doctrina social de la Iglesia permite aclarar que esto no es cierto. La DSI también se apoya en la dimensión racional del ser humano como fuente: «La fe y la razón constituyen las dos vías cognoscitivas de la doctrina social, siendo dos las fuentes de las que se nutre: la Revelación y la naturaleza humana.» (Compendio de la DSI, 2004: nº 75).

Al comienzo del epígrafe sobre la doctrina social de la Iglesia expusimos que la revelación y la tradición están en diálogo con la razón. Como indica la cita anterior, la

doctrina social de la Iglesia tiene dos fuentes: la revelación y la naturaleza humana. Sin embargo, el tema de la *naturaleza humana* no es inmutable en la Iglesia. El cardenal Ratzinger (que luego sería, el papa Benedicto XVI) lo afirmó en un diálogo sobre la razón y la fe (2008) con el gran pensador Jürgen Habermas. En el pequeño libro en común, producto de este diálogo, Ratzinger afirmó que «el derecho natural ha seguido siendo —sobre todo en la Iglesia católica— el argumento con el cual se apela a la razón común en el diálogo con la sociedad laica y con las demás comunidades religiosas, y se buscan las bases para un entendimiento sobre los principios éticos del derecho en una sociedad laica y pluralista. Pero este instrumento, por desgracia, *ha dejado de ser fiable.*» (p. 46; énfasis nuestro). Como ejemplo de ello, Ratzinger cita en el libro el caso del Islam, que tiene derechos humanos diferentes a los occidentales. Esto le hace decir que la naturaleza humana no es un instrumento del todo fiable para asentar las bases normativas en temas como los que tratamos en este trabajo.

A esta conclusión se llega desde otros campos del conocimiento; por ejemplo, los filósofos Arregui y Choza, ya citados, ofrecen una acertada explicación de la relación entre naturaleza humana y cultura. Sostienen que la actitud de separarlas y de concebirlas como si no influyeran entre sí es errónea. El ser humano por naturaleza es un ser cultural. Esto quiere decir que, en gran parte, lo que es el ser humano es producto de la cultura. La socialización forma al ser humano. No obstante, afirman los filósofos, que el ser humano sea producto de la socialización derivada de la cultura, no quiere decir que no haya referencias fijas en la naturaleza humana que orienten la vida. La tarea de los seres humanos es identificar esas referencias fijas en la cultura, que es siempre cambiante. Esta idea puede ser sintetizada magistralmente con las mismas palabras de los autores:

Que lo específicamente humano incluye lo que en el hombre hay de artificial y cultural no significa que no haya puntos de referencia fijos e inamovibles respecto de los cuales se pueda dirigir la vida humana. En el ámbito del espíritu o de la cultura se encuentran tales puntos de referencia, pero su permanencia e inamovilidad no están disociados de los procesos de innovación, y hay que descubrirlos en ellos. Este es el tema de la constancia y la innovación en los diversos planos culturales, también en el de la moral y la religión. (1991: 450).

Esta misma interpretación está en armonía con la tradición sociológica. Berger y Luckmann (1968) en su célebre libro *La construcción social de la realidad*, sostienen que la presunta «naturalización» inmutable de algunas cosas es con frecuencia un engaño que los seres humanos se hacen unos a otros, o incluso un autoengaño. Los autores hablan del proceso de *objetivación*, que consiste en que las cosas producidas por

los seres humanos, ellos mismos luego la objetivan como algo que les es ajeno. Las *reifican*; es decir, las convierten como verdades de piedra, inmutables; e incluso los seres humanos que fueron una vez sus productores, piensan que ya no se pueden cambiar. Lo cierto es que la realidad es en buena medida producto del ser humano, que las cosas que constituyen la realidad social no tienen carácter de naturaleza inmutable, y que, como producto humano que son, se pueden volver a cambiar.

Antes de la preocupación explícita de la Iglesia por la cuestión social con León XIII, las referencias fijas eran la enseñanza de Cristo y el respeto a la dignidad humana. Después de la reflexión de la tradición católica sobre los temas sociales, que son variados (la persona y sus derechos, la familia, el trabajo, la economía, la política, la comunidad internacional, el medioambiente, etc.; que ya hemos mencionado) y se contextualizan en muchas circunstancias, las referencias siguen siendo las mismas. Lo cual confirma las interpretaciones filosóficas y sociológicas explicadas.

Por otro lado, el documento *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II hizo un gran aporte para el diálogo con la razón y sus producciones, como la ciencia, la cultura y la política. La autonomía de estas es reconocida por el Concilio (*Gaudium et spes*, 1967: n° 36); pero, al mismo tiempo, propone un diálogo con la fe. Se entiende así que ambas vías cognoscitivas pueden enriquecerse mutuamente. Y esto se refiere expresamente también al campo del desarrollo: «Sólo con la *caridad, iluminada por la luz de la razón y de la fe*, es posible conseguir objetivos de desarrollo» (*Caritas in veritate*, 2009: n° 9; énfasis en el original). Linden (2008: 85) resume la idea católica en esta área: «el concepto católico de desarrollo integral está constituido por un discurso basado [...] directamente en la teología, por la fe y la razón.» La relación estrecha entre fe y razón, permite perfectamente la interdependencia entre la economía y la ética (*Caritas in veritate*: n° 45) propia de la tradición filosófica. De modo que la doctrina social de la Iglesia no reconoce una actitud binaria que oponga la fe y la razón.

En la doctrina social católica, la caridad no solo se concibe como dotada de un fundamento racional, sino que también trata de subrayar la importancia que tiene la caridad como elemento movilizador del esfuerzo común en busca del desarrollo humano; es decir, su vocación de impactar sobre la vida en la tierra, como hogar común de los hombres. La caridad enriquecida por el diálogo con la razón la incluye el papa Francisco en su encíclica *Laudato Si'* (2015: n° 231). El papa extiende en ella la lógica de la caridad al campo civil y político, y la propone como la clave para un auténtico desarrollo. Por lo tanto, la caridad no debe ser algo exclusivo de la religión.

Habermas y Ratzinger (2008) llegan a conclusiones parecidas sobre esto, en su libro ya citado. Habermas es uno de los filósofos y sociólogos más influyentes del mundo occidental en la actualidad y Ratzinger, gran teólogo (que quince meses después sería elegido papa), uno de los exponentes más preclaros de la doctrina católica. El primero reconoce que la doctrina católica no está en tensión con la *lumen naturale* (luz natural, que en este contexto tiene el significado de *razón*). La pregunta era si la razón es suficiente para mantener el orden en el mundo, y la respuesta del filósofo fue negativa. Hay situaciones en que una secularización descarriada puede comprometer la estabilidad de las sociedades democráticas liberales, que necesitan de la solidaridad de sus ciudadanos, capaz de sacrificarse para mantener el bien común. En ese sentido, la razón no puede estar cerrada a la fe religiosa, porque esta posee gérmenes de verdad, que pueden ayudar a encontrar luces a los problemas que puede suscitar un racionalismo cerrado. Muestra ejemplos de esa posibilidad. Hoy en día las democracias racionales aceptan la dignidad universal de todos los seres humanos. Esa aceptación tiene sus raíces en la concepción cristiana de la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios, algo que ya vimos anteriormente, respaldados en Linden. Que esto lo diga un filósofo con una perspectiva y una metodología atea, es decir, alguien no inclinado a aceptar nada, en principio, con música religiosa, es significativo.

Por su parte, Ratzinger, a pesar de ser una personalidad con explícitas convicciones religiosas, asume que la religión en ocasiones es peligrosa. En nombre de Dios se han cometido muchas barbaridades, como las guerras de cruzadas. Actualmente algunos (muy pocos en realidad) grupos religiosos fundamentalistas matan en nombre de Dios. Los mismos desvaríos surgen con la razón. Ratzinger cita los ejemplos de las bombas atómicas y de la clonación; dos productos de la razón que ocasionan el peligro de acabar con la vida misma.

Las conclusiones a las que llegan los dos autores a quienes venimos glosando son similares. La que más nos interesa es que la razón y la fe pueden aprender mutuamente una de la otra. Hay una correlación entre ambas. Cada una limita a la otra; «que están llamadas a depurarse y regenerarse recíprocamente, que se necesitan mutuamente y deben reconocerlo.» (Habermas y Ratzinger, 2008: 53).

Esto confirma lo expuesto por los papas Benedicto XVI y Francisco, de que la caridad además de ser un mandato cristiano, puede ser practicada también por personas no necesariamente creyentes y que eso beneficia al mundo del desarrollo. Los papas sostienen que para que haya un auténtico desarrollo es necesario la práctica de la

caridad. Para esto es necesario, volvemos a repetirlo, que la caridad no sea considerada como un simple sentimiento, sino como un aspecto constitutivo para un auténtico desarrollo.

Por otra parte, un aspecto novedoso de la encíclica *Laudato Si'* es la sostenibilidad. Lo es en el sentido de que amplía la expresión desarrollo humano integral, hablando ya de «desarrollo humano integral y *sostenible*», con la consiguiente extensión y acento de la semántica de la expresión original. La sostenibilidad de todo proyecto de desarrollo es de este modo incluida explícitamente en el *corpus* de la doctrina social de la Iglesia: «espero que esta Carta encíclica, que se agrega al Magisterio social de la Iglesia, nos ayude a reconocer la grandeza, la urgencia y la hermosura del desafío que se nos presenta.» (*Laudato Si'*, 2015: n° 15). Con esto queremos resaltar que al día de hoy el desarrollo humano integral tiene una especial preocupación por el medioambiente. El término «sostenible» es usado en esta encíclica referido principalmente al medioambiente, como la casa común de la humanidad.

Otro aspecto del desarrollo humano integral que deseamos resaltar, es el de la *liberación* del ser humano que el enfoque del desarrollo humano integral busca. Especialmente, debido a que es un aspecto original del contexto latinoamericano, y que todavía está presente en su realidad social⁸⁴, porque para los obispos de Latinoamérica el desarrollo humano integral buscaría la liberación de millones de personas del Continente (II Conferencia general del episcopado latinoamericano Medellín, 1968). Evidentemente, para hacer esta afirmación, se supone que esas personas están en condiciones de opresión.

Gracias al teólogo Gustavo Gutiérrez esta perspectiva fue elaborada en su obra *Teología de la liberación* (1975). Esta teología consiste, de forma muy general, en sostener que el mensaje del evangelio tiene una finalidad liberadora, especialmente en el contexto latinoamericano, y en el intento de hacer que ese mensaje se encarne en la vida real, volteando así la realidad opresora que sufren millones de latinoamericanos por culpa de un depredador acaparamiento de recursos que protagonizan los más poderosos de la región, que está marcada por el estigma del mayor nivel de desigualdad social que encontramos en el mundo actual.

Este trabajo [*Teología de la liberación: perspectivas*] intenta una reflexión, a partir del evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de

⁸⁴Aunque no en el mismo sentido estricto de los años setenta y ochenta del siglo pasado; es decir, en sentido político estricto. En la actualidad se habla de liberación en sentido social; es decir, liberar a las personas de las privaciones.

liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América latina. Reflexión teológica que nace de esa experiencia compartida en el esfuerzo por la abolición de la actual situación de injusticia [...]. Se trata de dejarnos juzgar por la palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor, y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz. Se trata de retomar los grandes temas de la vida cristiana en el radical cambio de perspectiva y dentro de la nueva problemática planteada por ese compromiso. Esto es lo que busca la llamada «teología de la liberación». (Gutiérrez, 1975 [1972]: 15. 15-16).

Para la doctrina social de la Iglesia, ciertamente, el mensaje del evangelio tiene una finalidad liberadora. Esta liberación es reconocida explícitamente en los documentos oficiales de la Iglesia, exponiéndola como una de las finalidades del desarrollo humano integral. Así, el papa Pablo VI, en *Evangelii Nuntiandi*, documento publicado en 1975, sostiene:

La evangelización implica un mensaje explícito, adaptado a las diferentes situaciones que se están realizando constantemente, a los derechos y deberes de cada ser humano, a la vida en sociedad, a la vida internacional, a la paz, a la justicia y al desarrollo. [...]. La Iglesia, como reiteraron los obispos, tiene el deber de proclamar la liberación de millones de seres humanos [...]. Esto no es ajeno a la evangelización. Entre la evangelización y el progreso humano hay de hecho profundos lazos. Estos incluyen vínculos de orden antropológico, porque la persona a evangelizar no es un ser abstracto, sino que está sujeta a cuestiones sociales y económicas (30-31)⁸⁵.

6. Observaciones finales

Como observamos en este capítulo, la visión católica del desarrollo tiene categorías propias que, pensamos, le permiten aproximarse al campo académico general de los estudios del desarrollo. Estas categorías son la doctrina social de la Iglesia y el desarrollo humano integral. Con ellas, la visión católica podría entablar un diálogo con algunas visiones seculares.

La visión católica del desarrollo comparte algunas categorías con visiones seculares, como, por ejemplo, la preocupación por la ecología. Hemos visto que esta preocupación es común para representantes del postdesarrollo (como Wolfgang Sachs), para representantes del decrecimiento (como Serge Latouche). Esa misma preocupación está tomando forma en la visión católica del desarrollo, especialmente a partir de la publicación de la encíclica *Laudato Si'* del papa Francisco. Es plausible que, desde diversos enfoques, haya una preocupación común por la ecología, lo que puede ser aprovechado para hacer frente común a las estructuras que amenazan al medioambiente.

⁸⁵ Llegamos a esta fuente gracias a la profesora Deneulin, quien la citó en su artículo *Christianity and international development* (2013a).

La visión católica también comparte el elemento espiritual con el Buen Vivir. Aunque para ambos enfoques la espiritualidad no tiene el mismo sentido (porque para el Buen Vivir se trata de una unión muy estrecha entre los individuos, la comunidad y la naturaleza y para la visión católica la espiritualidad es unión con Dios, pero sin caer en un panteísmo, como el que se podría identificar en el primer planteamiento, desde el punto de vista de la visión católica), sin embargo es plausible que haya enfoques que resalten la espiritualidad, como un complemento del especial énfasis al enfoque del crecimiento económico.

Aunque la visión católica comparta esos elementos con los enfoques mencionados, sin embargo, no ha sido considerada como una visión más dentro de la comunidad del desarrollo. Esta consideración de la religión como algo ajeno (e incluso contrario) al desarrollo ha comenzado a cambiar con el aporte de Sen. Esto se debe principalmente a que su enfoque de la capacidad incluyó los valores en la amplia base de información con que se evalúa al desarrollo. Por eso mismo, Deneulin y Bano, señalan que «la mayor contribución del enfoque de desarrollo humano y capacidad es devolver los valores al centro de atención. El proceso de desarrollo es una empresa cargada de valor. Lo que cuenta como "desarrollo" se basa inevitablemente en valores.» (Deneulin y Bano, 2009: 45). Autoras como las ya citadas y Carbonnier (2013) sostienen que la religión es una fuente de valores para muchas personas en el mundo. La religión les aporta sentido cotidiano⁸⁶ y último. En este sentido, la visión católica del desarrollo, con el que tiene más afinidad es con los enfoques de las capacidades y el desarrollo humano (Larrú 2018).

Aunque el propósito de esta tesis no es determinar la etiología de los factores causales que se encadenan en el surgimiento de la relevancia adquirida por el elemento religioso en las políticas de desarrollo, conviene en todo caso indicar que, desde que Sen estableciera que los valores pueden ser un factor importante para evaluar el bienestar, la religión ha ido siendo tratada como un factor que puede ser considerado a la hora de evaluar el desarrollo, tomando en cuenta la apertura de la base informativa para evaluar el desarrollo; en este sentido, si para algunas personas es importante la religión, el enfoque de las capacidades y el desarrollo humano aceptaría esa valoración de la religión.

⁸⁶ Lo más común es escuchar que la religión da sentido último a la vida. La investigación de Deneulin y Devine (2011) en la India, concluyó que la religión también daba sentido cotidiano a la vida de sus entrevistados.

Ambos enfoques aparecen como contestatarios contra el enfoque convencional del desarrollo. Como observamos en el capítulo, las investigaciones de Sen descubrieron que el crecimiento económico no siempre repercutía positivamente en el mejoramiento de la calidad de vida de las personas. La doctrina social de la Iglesia y el desarrollo humano integral surgieron como una crítica a las desigualdades sociales producidas por la industrialización, que se centraba en el crecimiento económico y no en los beneficios equitativos de ese crecimiento para las personas. En este sentido, ambos enfoques no es que se opongan radicalmente a la teoría convencional del desarrollo. Sus observaciones inciden en que ese crecimiento económico sea social y ambientalmente equitativo.

Recordemos que Sen tiene como punto de partida de su enfoque de la capacidad la libertad humana; como hemos visto antes, para Sen la libertad humana es un requisito indispensable para que las personas puedan decidir lo que quieren hacer y ser con sus vidas, algo muy tomado en cuenta para evaluar las políticas de desarrollo. Esta es una categoría parecida al valor de la libertad de la doctrina social de la Iglesia; una política de desarrollo que sea arbitraria, que no respete la libertad de las personas es cuestionable.

El punto de partida del enfoque de capacidades de Nussbaum es la dignidad humana; recordemos lo que hemos analizado sobre su esfuerzo por dar forma a este concepto abstracto. Apoyados en lo expuesto por los filósofos Arregui y Choza, sostuvimos que la dignidad humana es lo *específicamente* humano. En palabras de Nussbaum, como hemos visto también, la conciencia humana *es* la persona misma. Esta categoría es parecida a la raíz de los principios de la doctrina social de la Iglesia, que, como vimos, es la dignidad humana, aunque en los dos enfoques el origen de la dignidad difiere. Para Nussbaum el origen de la dignidad humana está en la conciencia, y para la doctrina social de la Iglesia el origen está en Dios, que creó al ser humano a «su imagen y semejanza»⁸⁷, aun cuando la conciencia tenga mucho que ver con esa semejanza nuestra.

Linden (2008) sostiene que el enfoque de las capacidades y del desarrollo humano integral se nutren del mismo pozo. La Iglesia, con su síntesis y revisión del aristotelismo, comparte algunos aspectos con el enfoque de las capacidades, que, como hemos visto, también tiene una raíz aristotélica, tanto en la versión de Sen como en la de Nussbaum, aunque en el caso de esta última sea mucho más explícita. Asimismo se

⁸⁷ Remitimos al lector a la parte de este capítulo donde explicamos el sentido de esa expresión, en el epígrafe sobre la doctrina social de la Iglesia, específicamente al hablar de los principios referenciales.

puede decir que persiguen la misma finalidad: el mejoramiento de la calidad de vida de las personas.

Siguiendo con las semejanzas, ninguno de los dos enfoques es meritocrático. No se dan más recursos a quienes han sido más favorecidos por la vida. El desarrollo humano integral opta preferencialmente por los pobres. En el enfoque de las capacidades se concibe que algunas personas pueden necesitar más recursos que otras para que se pueda dar equidad en la conversión de los recursos en condiciones idóneas para mejorar su calidad de vida.

Ambos enfoques buscan la empleabilidad de las personas. Partiendo de su principio de subsidiaridad, la doctrina social de la Iglesia espera que las personas sean autónomas para lograr las condiciones de vida que desean. Sin embargo, la DSI concibe que es imprescindible la ayuda del Estado. Este debe generar las condiciones adecuadas para que las personas puedan mejorar su situación vital por sí mismas. También el enfoque de capacidades aboga por que el Estado cree las condiciones sociales con ese mismo fin; es decir que contribuya con sus intervenciones políticas a expandir el abanico de oportunidades para que las personas puedan lograr lo que quieren hacer y ser en sus vidas.

El elemento que puede limitar el diálogo entre la visión católica del desarrollo y el enfoque de las capacidades y el desarrollo humano es la trascendencia del ser humano⁸⁸. Este es un problema de la visión católica en sí misma, porque cualquier enfoque que no incluya la trascendencia del ser humano es observado con suspicacia por ella. Para el enfoque de las capacidades y el desarrollo humano ese no es un problema, porque, como hemos visto, si las personas consideran como valiosas sus convicciones religiosas, este enfoque puede incluir en su base informativa de evaluación del desarrollo dichas convicciones. O al contrario, si las personas consideran que las valoraciones religiosas no son valiosas para ellas, este enfoque también respeta esta posición.

Por último, cabe observar que el enfoque de las capacidades es más abierto que el desarrollo humano integral, puesto que, en la medida en que también puede incluir la espiritualidad como base de información para evaluar la calidad de vida, este enfoque

⁸⁸ Larrú (2018) sostiene que la caridad es «una aportación propia del catolicismo.» (p. 252). Sin embargo, a nivel del discurso, Sen y Nussbaum, como observamos en este capítulo, hablan de algunas actitudes muy parecidas a las de la caridad; por ejemplo la simpatía hacia los otros, el compromiso y el sacrificio. Esa afirmación de Larrú puede ser más coherente en el nivel empírico, donde, efectivamente, puede haber acciones de compromisos motivadas por la fe, como lo pueden sugerir nuestros estudios de caso realizados en esta tesis. A nuestro modo de ver, hacen falta más estudios empíricos que muestren evidencias que respalden este discurso de Sen y Nussbaum.

está abierto al católico. No sucede lo mismo al revés. Cualquier enfoque de desarrollo que no valore la trascendencia del ser humano, o donde éste no tenga el mismo valor moral que en el desarrollo humano integral, es observado con sospecha por la perspectiva católica (Deneulin, 2009). En este sentido, podemos decir que el enfoque de las capacidades y del desarrollo humano es más solvente que la idea católica del desarrollo, porque en el primero puede estar incluido el segundo. No así sucede a la inversa, en el planteamiento católico no necesariamente siempre hay espacio para aquél.

SEGUNDA PARTE
LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS DE ACCIÓN SOCIAL EN VENEZUELA

CAPÍTULO III

LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS DE ACCIÓN SOCIAL

1. Introducción

Este capítulo tiene como objetivo identificar características propias y tipologías de las organizaciones religiosas de acción social, ofrecer una síntesis de las aportaciones esenciales de la literatura relevante en el estudio de las organizaciones, y estudiar si dichas categorías se adecuan al estudio de la realidad venezolana. Para ello revisaremos la literatura clave relevante sobre el tema y la aplicaremos de forma general a las organizaciones estudiadas en esta investigación, para luego pasar a los capítulos siguientes sobre los estudios de caso.

Julia Berger (2003) en su artículo «Religious nongovernmental organisations: an exploratory analysis» afirmaba que, lo que ella llama «organizaciones religiosas no gubernamentales» habían sido descuidadas como campo organizacional en los estudios sobre las organizaciones. Eso que ella expresaba en su contexto anglosajón parece que sucede en la actualidad en el contexto hispanoamericano. Belzunegui-Eraso *et al* (2018), en su investigación sobre «Religious social action and its organizational profiles: Study conducted in the context of southern European welfare states», dicen que «es la primera vez que se hace un estudio del impacto social de la Iglesia y sus implicaciones organizativas en España». En Venezuela, país de los casos que mencionamos en este estudio, no hemos encontrado investigaciones sobre este tema específico.

La literatura precedente sobre el tema ha confirmado que su dimensión religiosa desempeña un papel clave en la acción social y en la propia estructuración organizativa de las organizaciones religiosas, que se refleja en la práctica en su misión, en el reclutamiento del personal, en los beneficiarios de sus servicios y programas, en su relación con los donantes y el Estado. Así, Thaut (2009) expone cómo la fe influye en cuatro elementos de la estructura religiosa de las organizaciones: misión, reclutamiento del personal, donantes y relación con el Estado. Clarke (2008) resalta el papel de la fe en la movilización de las organizaciones para lograr sus fines desarrollistas. Julia Berger (2003) sostiene que

la preocupación espiritual por las personas y la sociedad es lo que distingue a las organizaciones religiosas de las organizaciones seculares.

Hay literatura que ha estudiado el tema de género en las organizaciones religiosas de acción social. Tomalin (2011) editó un libro cuyos contribuyentes estudian las relaciones entre el género, la fe y el desarrollo; esta obra destaca el cuidado que hay que tener para estudiar a la mujer en este contexto, porque hay tradiciones religiosas que promueven a la mujer y otras que la perjudican. Bradley (2018) estudia el tratamiento de la mujer en las organizaciones basadas en la fe, principalmente musulmanas; una de sus conclusiones es que muchas veces estas organizaciones promueven el patriarcado. Pearson y Tomalin (2008) advierten que el relativo entusiasmo de los estudios del desarrollo por las organizaciones basadas en la fe puede perjudicar los avances que han logrado las promotoras de la igualdad de género. Sin embargo, la literatura que trata el tema de género en las organizaciones católicas es escasa; en vista de ello, este capítulo (y los de los estudios de caso) abordará el tema en el contexto de las organizaciones católicas.

2. Conceptos

Para estudiar las organizaciones religiosas de acción social debemos definir los términos que se vinculan a ellas. Entre estos encontramos «religión», «organizaciones» y «acción social».

Para definir «religión» seguimos el concepto expuesto por Durkheim en su clásico libro *Las formas elementales de la vida religiosa*, la edición de 1982, traducida y presentada por Ramón Ramos.

Antes de definir la religión, Durkheim explica que esta se compone principalmente de dos elementos: las creencias y el culto. El primer elemento se refiere al sistema de ideas con respecto a lo sagrado. El segundo, consta de cómo ese sistema de ideas se encarna en la práctica. Esa encarnación consiste en ritos, prácticas morales; con otras palabras, las relaciones en el mundo inspiradas por el sistema de creencias. Después de explicar esos dos elementos, Durkheim define la religión como «un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencia y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas.» (p. 42).

Esta definición clásica de religión concuerda con otras relativamente más contemporáneas, como la de Rappaport (2001 [1999]), para el cual la religión pivotea entre lo sagrado (las creencias) y el componente ritual, que son las prácticas de las creencias: «el término [religión] significa el dominio de lo Santo y sus componentes: lo sagrado, lo numinoso, lo oculto y lo divino, y también el ritual, que es la forma de acción en la cual se generan estos componentes.» (p. 55). El autor destaca que las creencias significan el aspecto discursivo de la religión, y que el rito se reviste de contenido moral.

Otras definiciones contemporáneas siguen el mismo esquema clásico de religión. Deneulin y Bano (2009: 61), siguiendo a Lincoln (2003), identifican cuatro dominios que debería incluir cualquier definición de la religión:

Primero, la religión contiene un discurso sobre preocupaciones trascendentes sobre el mundo humano, temporal y contingente. La religión reclama una verdad basada en una autoridad trascendente. Segundo, conlleva un conjunto de prácticas que encarnan el discurso religioso. Tercero, requiere de una comunidad cuyos miembros construyen su identidad con referencia al discurso religioso y sus prácticas. Incluso, cuando hay desacuerdo, existe un marco de referencia común que permite a aquellos que acatan el discurso y realizan sus prácticas pertenecer a un grupo que les otorga una identidad específica. [...]. El cuarto y último dominio característico de la religión es la existencia de una institución que regula, reproduce o modifica el discurso religioso, las prácticas y la comunidad al tiempo que reafirma su valor trascendente.

En primer lugar, el discurso religioso. Las religiones creen en un Dios o en dioses que trascienden el mundo que vemos. Ejemplos de las religiones monoteístas son las abrahámicas: el judaísmo, cristianismo y el islamismo. Creen en el Dios de Abraham de la religión judía. Un ejemplo de religión politeísta es el hinduismo. Este discurso es producto de la interpretación de sus textos sagrados. Algunas de las religiones tienen un texto sagrado base; por ello son conocidas como las religiones «del Libro»⁸⁹. El texto sagrado base del cristianismo es la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento). En el Islam, es el Corán. En el judaísmo es el Antiguo Testamento de la misma Biblia de los cristianos. Estos libros contienen verdades que las religiones consideran fundamentales y que generalmente son innegociables en el diálogo interreligioso.

En esta parte, otro aspecto importante es saber quién interpreta esos libros. En el cristianismo, en su rama católica es la jerarquía de la Iglesia, cuyos miembros son conocidos como los maestros de la interpretación, o, técnicamente dicho, el «magisterio de la Iglesia». En la rama cristiana protestante, los encargados de la interpretación son

⁸⁹ http://www.pluralismoyconvivencia.es/glosario/libro__religiones_del.html [consulta: 14 de febrero de 2019].

los mismos creyentes —en su famoso ensayo *La ética protestante y el espíritu capitalista*, Weber explica que una de las reformas que hizo el protestantismo fue la interpretación libre de la Biblia (Weber, 1987 [1920]).

Otra cosa es cómo encarnar tales verdades e interpretaciones en la práctica. En esto es en lo que las religiones evolucionan. Por ejemplo, en el Antiguo Testamento existe la prohibición de cobrar usura. Luego la religión judía interpretó que cobrar algún interés en los préstamos de dinero no era necesariamente una falta. Esto permitió el florecimiento de los bancos, en este caso, especialmente de los judíos. (Deneulin y Bano, 2009: 50).

Asimismo, la mayoría de las religiones conviven en una comunidad. La comunidad se define por la identidad de referencia que tienen sus miembros en torno a sus creencias, cultos y prácticas morales comunes. Durkheim, en su obra ya citada, llama a la comunidad de creyentes «iglesia». Trata así de subrayar que un elemento principal de la religión es su dimensión colectiva. Para Durkheim las manifestaciones individuales de la religión son expresiones de fenómenos sociales. Se da una gran diversidad de alcances por parte de las comunidades religiosas. Por ejemplo, el término «católico» significa comunidad universal. El término «secta», utilizado por Weber en su ensayo ya citado, indica los *elegidos* para la salvación. Es la interpretación que da el protestantismo en su rama calvinista al grupo selecto de los «salvados». Es decir, no es precisamente una comunidad universal, sino una selección de miembros que tienen la seguridad de ser los únicos predestinados a la salvación. Su creencia en la predestinación y su correspondiente práctica ascética les proporcionan una identidad que los distingue del resto de los cristianos. Esto nos indica que las comunidades religiosas son diversas, entre ellas e incluso cada una de ellas por dentro. Una comunidad cristiana protestante luterana es diferente a una calvinista. Las diferencias dentro de la misma comunidad es lo que ocasiona las divisiones, lo que explica la diversidad de ramas que surgieron a partir de las comunidades religiosas, que, a su vez, con el tiempo pudieron volver a diferenciarse, conformando a su vez otras ramas. Por ejemplo, el cristianismo luterano, que se había separado de la Iglesia romana se dividió en calvinistas, metodistas, y otras comunidades religiosas.

La cuarta característica es la institucionalidad. Nuestro estudio, al estar enfocado en las organizaciones religiosas de acción social, guía su reflexión desde las organizaciones. En este sentido, se analiza la institución religiosa en función de su

encarnación en las organizaciones⁹⁰. Por consiguiente, la religiosidad de las organizaciones se relaciona con el vínculo que mantienen con la estructura de la comunidad religiosa a la cual están adscritas (ver más abajo), y con cómo encarnan en la práctica la fe de esa estructura. La estructura religiosa (iglesias, sectas) puede ser muy amplia; las organizaciones solo reflejan una parte de ella. En los casos católicos que se analizan en esta tesis, la concreción de la fe dependerá de si la organización está adscrita a una congregación religiosa o a una diócesis. Lo que está claro es que todas las organizaciones concretizan de alguna forma su fe.

Por otro lado, García (1992: 43) en su obra *Público y privado en la acción social* explica que hay tres modelos generales de acción social: el residual, el institucional y el mixto. El primero de ellos tiene como finalidad principal mantener viva a la persona, que presenta un cuadro de exclusión y vulnerabilidad apremiantes; en este modelo la acción social es puntual. El modelo institucional busca rehabilitar a la persona, que logre su autonomía y que se integre en la sociedad; en este modelo la acción social es más continuada. El modelo mixto busca prevenir que haya personas vulnerables y precarias; en este sentido trata de crear las condiciones sociales para que la población no caiga en la exclusión social o que esta afecte el menor número de personas posible. Esta acción es más conjunta y estable. En este sentido, la definición de acción social que asumimos en esta investigación oscila entre los tres modelos. Porque, aunque es cierto que las organizaciones religiosas estudiadas subrayan el nivel de vulnerabilidad de las personas a las que sirven, su razón de ser y finalidad es el respeto de la dignidad humana, mediante la formación, capacitación y la transformación social. En los estudios de caso mencionaremos las referencias descriptivas y prácticas de las organizaciones que confirman esto.

Lo que llamamos «organizaciones religiosas de acción social», la literatura anglosajona las llaman comúnmente «organizaciones basadas en la fe» (Bradley, 2018; Clarke y Jennings, 2008). En nuestra cultura hispanoamericana esa definición no nos ayuda mucho, porque confunde a nuestra audiencia, no habituada a esa frase. La expresión «organizaciones religiosas de acción social», en cambio, puede ubicar a

⁹⁰ Portes (2010) define institución como «el modelo simbólico de las organizaciones. Comprende el conjunto de reglas, escritas o informales, que gobiernan las relaciones entre los que ocupan roles en organizaciones como la familia o las escuelas, así como en otras áreas importantes institucionalmente estructuradas de la vida social: la política, la economía, la religión, las comunicaciones y la información o el ocio.» (p. 91). En este sentido, la institución, en este caso religiosa, al incrustarse en las organizaciones, entendida como colectividades instituidas con fines concretos, adopta formas variadas. Eso explica en parte la variedad de organizaciones religiosas de acción social, como se verá en este trabajo.

nuestra audiencia en el contexto de lo que se habla, por lo que creemos que hacer uso de este término es lo más adecuado, tanto culturalmente como por los fines del estudio, que quiere destacar la acción social en el sentido ya explicado. Además, en uno de los trabajos de campo de la investigación (en un taller con algunas de estas organizaciones), la expresión «organizaciones basadas en la fe» fue modificada para que resaltara la «acción social» de estas organizaciones.

Esto va más allá de una mera cuestión terminológica. Que el proceso de investigación nos haya llevado a cambiar la expresión «organizaciones basadas en la fe» por la de «organizaciones religiosas de acción social» tiene un significado profundo para las organizaciones estudiadas. Según hemos observado en el trabajo de campo, para estas organizaciones católicas, la fe se manifiesta con obras (en este caso, sociales). Según se puede observar en la literatura anglosajona, cuyos estudios se enfocan principalmente en organizaciones protestantes, para estas, la fe no necesariamente debe manifestarse en obras. Es decir, para ambos tipos de organizaciones (católicas y protestantes), aunque ambas son cristianas, la expresión de la fe tiene significados distintos. Para el primer tipo, la fe de los creyentes debería expresarse en las obras al prójimo (aunque puede haber católicos particulares que creen o afirman tener fe religiosa sin que necesariamente se sientan con coherencia para hacer obras sociales por el prójimo). Para el segundo tipo, la fe tiene un valor por sí misma; es decir, no necesariamente tiene que manifestarse en obras (aunque pueda haber protestantes particulares que sientan interés por hacer obras sociales por el prójimo).

Las oenegés suelen agruparse, por lo general, en dos grandes grupos: las organizaciones de acción social (generalmente domésticas; es decir, nacionales), que nacen para atender las demandas de grupos específicos en situación de exclusión social. Y las oenegés de cooperación para el desarrollo, que surgen en el contexto de los países industrializados y, desde un planteamiento internacionalista, apoyan proyectos de desarrollo en países empobrecidos⁹¹. Estas últimas pueden actuar o bien a través de trabajadores que trabajan fuera de su patria de origen o donde se enclava su trabajo habitual para llevar a cabo sus servicios cooperativos, o bien de organizaciones locales (también denominadas contrapartes) que cuentan con un arraigo y una historia propias.

⁹¹ Para un análisis detallado sobre la naturaleza y el papel de las ONG en la cooperación para el desarrollo internacional, se puede consultar la tesis doctoral de Erro (2017), dirigida por el Dr. Ignacio Sánchez de la Yncera, y los trabajos de Korten (1987), Senillosa (1998) y Gómez Gil (2004 y 2005).

Sin embargo, Lewis en su artículo «Contesting parallel worlds: Time to abandon the distinction between the ‘international’ and ‘domestic’ contexts of third sector scholarship?» (2015) sostiene que la distinción que hacen las investigaciones y los agentes del tercer sector, entre organizaciones de *acción social* (en cuanto domésticas/nacionales) y las oenegés de cooperación para el desarrollo (en cuanto internacionales), es artificial, y considera que, debido a los cambios del mundo global actual, es momento de abandonar esa distinción.

Uno de esos cambios es, por ejemplo, la aparición en el escenario internacional de los países de economías emergentes: Brasil, Rusia, India y China (BRICs). Estos países (en especial China, según el autor) tienen sus programas de cooperación internacional al desarrollo; es decir, la ayuda internacional ya no proviene solo de Europa y Norteamérica. Dentro de los mismos países europeos, muchas oenegés de cooperación internacional para el desarrollo también apoyan a personas de sus propias naciones, como es el caso de Oxfam, que, en 1995, «anunció que ya no funcionaría solo en el "tercer mundo" sino también en el Reino Unido» (Lewis, 2015: 2096).

Hay otros estudios que también confirman esa intervención en el mismo país de origen de las organizaciones de cooperación internacional. Un ejemplo, es el estudio ya referido de Belzunegui *et al* (2018). Las organizaciones religiosas españolas objeto de ese estudio hacen lo que menciona el autor; es decir, intervienen con su *acción social* sobre los grupos de personas excluidas de España (generalmente inmigrantes, como los casos que menciona Lewis en su artículo). Esta acción social, como ya describimos más arriba, es una acción integral hasta que las personas vulnerables logren su autonomía personal y se integren a la sociedad. En Venezuela también hay organizaciones que proyectaron su acción social fuera de sus fronteras. Por ejemplo, Fe y Alegría. Como veremos en el capítulo correspondiente, esta organización tuvo su origen en Venezuela. De allí se expandió a otros países de las Américas, África y Europa.

Atendiendo lo expuesto anteriormente, el concepto de «acción social» asumido en nuestro trabajo, no se diferencia del de «desarrollo». Escogimos, en consecuencia, el primero para el título de la investigación por respeto a la terminología con la que se identifican las organizaciones que estudiamos. La acción social de estas organizaciones tiene implícito el desarrollo de la sociedad venezolana que atienden. La íntima relación entre acción social y desarrollo es algo expuesto por algunos trabajos de organizaciones del tercer sector y el desarrollo. Por ejemplo el libro *Development and social action* (Eade, 1999). En su prólogo expone: «Para muchas ONG [...] y organizaciones de la

sociedad civil (OSC), la acción social –la capacidad de las personas de organizarse juntas para un objetivo social común– se encuentra en el centro de su comprensión del desarrollo.» (p. 5).

3. Características de las organizaciones religiosas de acción social

Conviene, en este punto, precisar e identificar algunas de las características de las organizaciones religiosas de acción social. Clarke y Jennings (2008) sostienen que estas organizaciones

Se basan en elaborados valores espirituales y morales que representan un complemento importante y distinto al discurso del desarrollo secular. Como resultado, tienen una capacidad significativa para movilizar partidarios que de otro modo estarían distanciados por el discurso del desarrollo secular. Están altamente interconectadas tanto a nivel nacional como internacional [...]. Tienen una capacidad y experiencia bien desarrolladas en áreas clave de la práctica del desarrollo y merecen una atención acorde en la política del desarrollo. En este sentido, vale la pena recordar que el "desarrollo" es en sí mismo un ideal normativo y una causa moral, y como tal tiene mucho en común con los discursos de fe de los que tradicionalmente ha permanecido distante. El desafío planteado por la convergencia de la fe y el desarrollo es comprometerse con discursos de fe y organizaciones asociadas que parecen contraproducentes o culturalmente exóticas a una visión del mundo secular y tecnocrática, en la construcción de asociaciones complejas de múltiples partes interesadas cada vez más centrales para la lucha contra la pobreza mundial. (p. 272).

Con esta cita, a nuestro modo de ver, los autores manifiestan el sentido que le otorgan a las organizaciones religiosas como instrumentos para el desarrollo. Consiste en que estas organizaciones pueden poseer la estructura necesaria para movilizar a personas, colaboradores y otras instancias del entorno para el desarrollo. Son mediaciones estables que existen con la misión de proporcionar servicios sociales a las personas, colectivos y comunidades más vulnerables de la sociedad. Esto es algo muy plausible y es el sentido de instrumento que manejamos en este trabajo.

Puede haber otro sentido, esta vez negativo, de la instrumentalización de las organizaciones religiosas. Consiste en utilizarlas para los fines desarrollistas, sin tomar en serio la dimensión de la fe. Este sentido ha salido a relucir en trabajos recientes, como el de Tomalin (2018: 3), donde descubrió que actores religiosos de la India sienten que las organizaciones de desarrollo global los instrumentalizan para lograr sus fines desarrollistas. Este sentido de instrumentalización no es el que manejamos en este trabajo, porque la literatura clave revisada y la información empírica recolectada desde nuestro contexto (Venezuela), no apuntaban a esa orientación.

Una vez aclarado esto, el sentido instrumental que asumimos no agota el análisis de la investigación. Las organizaciones religiosas de acción social existen como medios estables para la proporción de servicios por motivos religiosos. Tal base religiosa puede ser clave en los tiempos fundacionales de las organizaciones o, en otros casos, puede mantenerse explícita en las organizaciones. Las organizaciones son, en sí mismas, una materialización de la fe. Ya una vez consolidada la organización, la fe se mantiene como un valor intrínseco, que se expresa en la práctica en varias formas de compromiso, que se manifiesta desde la organización hacia sus miembros, en términos de cuidado y formación; desde los miembros hacia la organización, en términos de disposición, gratitud o sentido de pertenencia; y de ambos hacia la sociedad, en términos de la atención a las personas y comunidades más vulnerables a la crisis venezolana, proveyendo dignidad, alimentación, salud, acompañamiento.

Retomando las características de las organizaciones, Julia Berger (2003) sostiene que los valores morales y espirituales son el aporte original de las organizaciones religiosas de acción social al mundo. Esto no quiere decir que las organizaciones seculares no tengan valores morales o espirituales. Lo que la autora quiere resaltar es que los valores morales y espirituales de las organizaciones religiosas son explícitos. «Las ONG seculares también confían hasta cierto punto en las apelaciones a la moralidad como un medio para movilizar a la opinión pública, pero las ONG religiosas son más directamente capaces de plantear cuestiones morales y aprovechar el discurso religioso, alimentando así un sentido de deber moral, indignación o molestia que hace posible el cambio.» (p. 35).

Las organizaciones religiosas también tienen la ventaja de poder contar muchas veces con el apoyo de iglesias locales, que han estado siempre en las sociedades donde se requiere su acción social, por lo cual, en la práctica, se interconectan a niveles nacionales e internacionales (Bradley, 2018).

Otra característica que quisiéramos añadir es la legitimidad de estas organizaciones, que proviene de su dedicación a tareas de indiscutible servicio a personas y comunidades, especialmente los más vulnerables. Sin embargo, no siempre la institución religiosa está con los más pobres, sino también con los más ricos, y a veces en convivencia con dictaduras. Así lo refieren algunas autoras como Deneulin y Bano, quienes afirman, por ejemplo que:

El continente latinoamericano en 1960 fue marcado por una pobreza masiva, economía dependiente, grandes desigualdades y las reglas no democráticas; fue profundamente

marcado por respuestas divergentes a la revolución cubana y la guerra fría. Los Estados Unidos no dudaron en intervenir en países donde la política de izquierda se volvía prominente, orientando las dictaduras hacia la derecha con el apoyo militar necesario. La Iglesia católica latinoamericana estuvo caracterizada por una fuerte parcialidad hacia la élite. En muchos países habría una alianza entre los militares, la élite y la Iglesia. (Deneulin y Bano, 2009: 143).

Ya para finalizar esta parte, resaltaremos que, como parecen sostener Clarke y Jennings en la cita al comienzo de este epígrafe, las actividades de las organizaciones religiosas muestran algunas afinidades con los objetivos desarrollistas, lo cual les lleva a afirmar la posibilidad de tender puentes de diálogo entre estas organizaciones y la comunidad secular del desarrollo.

4. Tipologías

4.1. Desarrollo, sociedad civil y organizaciones con base en la fe (Gerard Clarke)

Clarke es el coeditor (con Jennings) del libro *Desarrollo, sociedad civil y organizaciones basadas en la fe* (2008). Este libro trata sobre la posible sinergia entre las organizaciones religiosas de acción social y el discurso y la política del desarrollo. Es una reflexión sistemática sobre la práctica del desarrollo internacional promovida por los organismos del Reino Unido en la materia. Ante las convocatorias gubernamentales de financiamiento a proyectos de desarrollo internacional, las organizaciones religiosas eran las primeras que acudían. Las organizaciones religiosas pueden tener, por consiguiente, la estructura necesaria para movilizarse con la finalidad de proporcionar desarrollo. Algunos organismos globales de desarrollo parecen tenerlo en cuenta, al resaltar la capacidad de movilización de las organizaciones, para lograr, por ejemplo, los Objetivos del Desarrollo del Milenio (que son los antecesores de los Objetivos del Desarrollo Sostenible actuales):

Las comunidades de fe y las organizaciones a las que dan lugar se consideran actores importantes para galvanizar el compromiso moral del que dependen los ODM y para popularizarlos en iglesias locales, mezquitas, templos y sinagogas, traducirlos a las expresiones de la fe y movilizar apoyo para organizaciones e iniciativas comunitarias que contribuyen a los objetivos. (p. 2).

En ese contexto, Clarke propuso una tipología de fe de las organizaciones religiosas de acción social. En su capítulo «Organizaciones basadas en la fe y el desarrollo internacional» (2008) propone una clasificación de roles que desempeña la fe en las organizaciones religiosas. En concreto, propone cuatro formas de relación con la fe: pasiva, activa, persuasiva, exclusiva. Pasaremos a continuación a tratar de cada una de ellas, ateniéndonos a su propia exposición:

Pasiva: las enseñanzas de la fe (o sub-fe) son subsidiarias de los principios humanitarios más amplios, como motivación para la acción y para movilizar al personal y sus colaboradores, y juegan un papel secundario en las consideraciones humanitarias a la hora de identificar, ayudar o trabajar con beneficiarios y socios.

Activa: la fe proporciona una motivación importante y explícita para la acción y para movilizar al personal y a los colaboradores. Desempeña un papel directo en la identificación, ayuda o en el trabajo con los beneficiarios y los socios, aunque no existe una discriminación manifiesta contra los no creyentes, y la organización apoya la cooperación multirreligiosa.

Persuasiva: la fe proporciona una motivación importante y explícita para la acción y para movilizar al personal y a los colaboradores. Desempeña un papel importante en la identificación, ayuda o trabajo con beneficiarios y socios, y proporciona la base dominante para el compromiso. Su objetivo es traer nuevos conversos a la fe (o una rama particular de la fe) y/o promover los intereses de la fe/sub-fe a expensas de los demás.

Exclusiva: la fe proporciona la motivación principal o primordial para la acción y para movilizar al personal y a los seguidores. Proporciona la consideración principal o única para identificar a los beneficiarios. El compromiso social y político tiene sus raíces en la fe, o en una rama de la fe, y a menudo es militante o violento y/o está dirigido contra una o más religiones rivales. (Clarke, 2008: 32-33).

4.2. El rol de la fe en la configuración de las organizaciones humanitarias basadas en la fe (Laura Thaut)

El propósito de Thaut en su artículo «El rol de la fe en las agencias humanitarias basadas en la fe cristiana: construyendo la taxonomía» (2009) es subrayar «cómo los principios religiosos se traducen en humanitarismo y dan forma a la organización y el funcionamiento de las agencias.» (p. 321). Es decir, su interés es parecido al de Clarke y Jennings, en el sentido de la instrumentalización de la fe en el trabajo humanitario de las organizaciones religiosas. La fe sería un elemento más para el logro de los objetivos humanitarios. Thaut propone tres tipos de organizaciones según el rol que la fe desempeñaría en las mismas.

Las primeras son las organizaciones que practican una fe «acomodadiza». Se trata de organizaciones que tratan de adaptarse a la cultura local de los contextos en los que

trabajan. En este sentido, consideran que los principios morales que guían su espiritualidad religiosa pueden acomodarse a las culturas locales en la promoción de la acción social. La fe serviría aquí como un elemento de motivación y/o inspiración, sin que ello implique la existencia de una agenda religiosa propia dentro de las actividades de la organización. En sus declaraciones, algunas organizaciones religiosas de acción social no siempre exponen su fe de manera explícita, de tal manera que la línea que las separa de las organizaciones seculares no es clara. Para el reclutamiento de su personal no se requiere que este comulgue con la fe de la organización. Tampoco se requiere que los beneficiarios sean de las mismas convicciones o prácticas religiosas de la organización como un requisito para recibir sus servicios. Sus programas no están diseñados con componentes religiosos ni se esperan resultados proselitistas. En cuanto a la relación con los donantes, estas organizaciones están abiertas a recibir apoyo financiero tanto del Estado como de organizaciones seculares; esta actitud implica presentarse ante los posibles donantes con un lenguaje más secular que religioso. Estas organizaciones, por lo general, tienen mucha autonomía respecto a los gobernantes de la estructura religiosa a la que están adscritas. Thaut coloca el ejemplo de *Cristian Aid* como una organización con fe acomodadiza.

Las segundas son las organizaciones que manifiestan lo que Thaut denomina una fe «sintética». La autora, siguiendo a Niebuhr, las denomina así para indicar una cercanía entre cristianismo y sociedad (cultura para la autora), aunque manteniendo la distinción entre ambas. Las organizaciones que practican este tipo de fe pueden cooperar con instituciones sociales seculares.

La autora resalta que las organizaciones religiosas de acción social se diferencian de las seculares. Esta distinción es más clara que en el tipo anterior. Esta consiste en que en sus declaraciones, algunas organizaciones exponen su fe de manera más explícita que las acomodadizas. Estas organizaciones declaran que su acción social está motivada por una forma de espiritualidad religiosa. Por ejemplo, el mandato de Cristo de socorrer a los necesitados. La línea que las separa de las organizaciones seculares está más clara que las anteriores; sin embargo esto no excluye colaborar con las organizaciones seculares. En cuanto al reclutamiento de su personal, este tipo de organizaciones se interesan porque sean creyentes comprometidos con su fe; sin embargo, el carácter religioso que se desea de su personal no es una condición, cuya ausencia impida *per se* trabajar con ellas. En cuanto a los beneficiarios, sus servicios y programas están destinados a cualquier persona sin distinción de credo religioso. Sus programas muchas

veces están acompañados por prácticas religiosas como la oración antes del servicio. Con respecto a la relación con los donantes, estas organizaciones están abiertas al apoyo de organizaciones seculares. La misma actitud mantienen hacia el Estado. Su afiliación con el gobierno de la estructura religiosa a la cual están, en su caso, adscritas (Iglesia católica, protestante, entre otras) es más vinculante, en comparación con las organizaciones que practican la fe acomodadiza. La autora coloca como ejemplo de organización que practica la fe sintética a la *Catholic Agency for Overseas Development*.

El tercer tipo distinguido por Thaut son las organizaciones que practican lo que la autora denomina fe «evangelista». Este tipo de planteamiento de fe tiene como finalidad transformar la sociedad en la que trabajan; no identificarse con ella, como en el primer caso, ni colaborar con ella, como en el segundo. Este tipo de organizaciones buscan transformar la sociedad ganando seguidores para Cristo. Esta práctica de fe consiste en que algunas organizaciones en sus declaraciones exponen explícitamente su fe, y que su labor principal es la propagación del mensaje cristiano. Si se comprometen con organizaciones seculares en otras actividades que no sean la evangelización (como las de asistencia, por ejemplo) es con la condición de que su misión religiosa sea primordial. En este sentido, su misión principal es la atención espiritual de las personas, antes que la provisión de recursos materiales, de modo que las actividades de asistencia son secundarias y están orientadas a esa misión. El personal tiene que comulgar con su fe religiosa y en algunos casos les hacen firmar una declaración de fe para trabajar con ellas. A veces los beneficiarios de sus servicios y programas también tienen que compartir la fe religiosa de la organización; por lo tanto, en estas organizaciones la línea que las separa de las organizaciones seculares es completamente clara. Su misión les limita en cuanto a la recepción de apoyo por parte de entes que no estén acordes con su misión; por lo cual tienen que recurrir con mayor frecuencia a sus socios y personas más cercanas que comparten sus mismas creencias religiosas. Esta misma razón explica que su afiliación con el gobierno de la estructura religiosa a la que están adscritas sea muy vinculante. La fe de organizaciones de este tipo deriva de una interpretación de sus textos sagrados de percibir al mundo como enemigo y fuente de perdición. Thaut pone de relieve, además, que en el caso de las organizaciones cristianas, la Biblia tiene pasajes que pueden interpretarse en ese sentido⁹².

⁹² Por ejemplo Santiago 4:4: «Ustedes, adúlteros, ¿no saben que la amistad con el mundo es odio hacia Dios? Cualquiera que elija ser amigo del mundo se convierte en enemigo de Dios.»

La autora presenta el ejemplo de *Samaritan's Purse* (La Bolsa del Samaritano), como una organización que practica fe evangelista. Es una organización cristiana, de origen estadounidense que asiste a personas en situación de crisis humanitaria y promueve actividades de desarrollo. Esta organización declara al explicar su misión que:

Samaritan's Purse es una organización cristiana evangélica [...], que brinda ayuda espiritual y física a personas que sufren en todo el mundo. Desde 1970, Samaritan's Purse ha ayudado a satisfacer las necesidades de las personas que son víctimas de la guerra, la pobreza, los desastres naturales, las enfermedades y el hambre, con el propósito de compartir el amor de Dios a través de Su Hijo, Jesucristo. La organización sirve a la Iglesia en todo el mundo para promover el Evangelio del Señor Jesucristo⁹³.

4.3. Las organizaciones basadas en la fe y el desarrollo (Laurie Occhipinti)

Occhipinti estudia la fe en relación con las actividades de desarrollo de las organizaciones religiosas. Su estudio es parte del relevante libro titulado *The routledge handbook of religions and global development* (Tomalin, 2015).

La autora, al igual que Clarke, también propone una tipología con base en las creencias o en la fe religiosa, pero concibiéndola como una gama, de manera que permite describir mejor la variedad que una organización puede tener. En este sentido, seguimos el criterio de Jeavons (1997), quien afirma que: «no estamos entrando en un mundo bimodal donde las organizaciones deben ser exclusivamente una cosa u otra. La mayoría de las organizaciones en cuestión aquí no son estrictamente seculares ni estrictamente religiosas.» (pp. 80-81). La tipología de Occhipinti (adaptada de Sider y Unruh, 2004) quiere subrayar que el rol de la fe puede ser diverso en una misma organización. Conforme a la tipología de Occhipinti una organización puede estar:

Permeada de fe -la fe es un componente integral y se expresa abierta y explícitamente.

Centrada en la fe -la fe es importante y se da por sentada, pero puede ser implícita más que explícita.

Afiliada a la fe -el trasfondo de fe es importante, y la organización recurre a una comunidad de fe para algunos aspectos del apoyo que demanda, pero esto puede ser más implícito o estructural que explícito o incrustado en los discursos.

Trasfondo de fe -se refiere a organizaciones ligeramente vinculadas a una tradición de fe, ya sea a través de vínculos históricos o bien de valores basados en la fe, pero por lo demás con pocas referencias abiertas a la fe.

⁹³ <https://www.samaritanspurse.org/our-ministry/about-us/> [consulta: 24 de enero de 2020].

Asociación de fe-secular –pocas referencias a la fe, una actitud de respeto y tolerancia hacia las diferentes perspectivas de fe, o una perspectiva completamente secular.

Secular -sin contenido de fe o referencias de fe manifiestas. (Occhipinti, 2015: 337-338).

Una organización religiosa de acción social puede desplegar todos estos tipos de creencias o de fe religiosa en diferentes circunstancias, adecuándolas a los grupos de interés (*stakeholders*) con los que se relaciona. Así, en una reunión intraorganizacional puede vivirse la fe religiosa completamente (primer tipo de arriba) en la oración grupal. Muchas de estas organizaciones comienzan y terminan sus actividades con actos de adoración. En el caso de que estas mismas organizaciones tengan que buscar financiamiento en instancias seculares, podrían presentarse sin una creencia manifiesta (una forma de autopresentación que se corresponde más bien con el último de los tipos propuestos), pensando en ubicarse ante el auditorio al que se dirige, que puede no estar interesado o incluso ser hostil a las creencias de la organización. Sin embargo, en otras circunstancias, la misma organización puede desplegar su fe religiosa, modulando la referencia de sus actividades en conformidad con el resto de los tipos propuestos por la autora.

Occhipinti profundiza en el análisis de su tipología, con consideraciones complementarias, sobre diferentes aspectos de las organizaciones religiosas de acción social. Tales aspectos, cuya consideración enriquece el estudio de las modalidades de las creencias o de la fe religiosa en estas organizaciones, son las siguientes: la autoidentificación, la referente al personal o al liderazgo, la referente al soporte financiero y, por último los programas y servicios.

Autoidentificación -declaraciones de misión, los vínculos organizacionales, las prácticas de fe organizadas, el uso que se hace de los símbolos de fe.

Personal y liderazgo -incluyendo fundadores, el personal remunerado, los voluntarios, los miembros de la junta directiva.

Apoyo financiero -grado de confianza en las fuentes de financiación religiosa o secular y discursos que se utilizan para recaudar dinero u obtener financiación.

Programación -cómo la fe se integra en los servicios y programas, cómo tiene en cuenta las expectativas de los beneficiarios y qué conexiones se dan entre la fe y los resultados esperados de los programas. (Occhipinti, 2015: 338).

Esta tipología incluye elementos que no son considerados en las tipologías de Clarke y Thaut. Uno de estos elementos son los fundadores; algunas de estas organizaciones tienen especial interés en mantener la centralidad de su fundador en el despliegue de sus actividades; otras no tanto, y otras no tienen un fundador específico,

sino que su fundación es corporativa. Otro punto de análisis del rol de la fe es si esta se expresa en los servicios y programas de la organización (no en los requisitos de los beneficiarios para recibirlos), si es explícita, o si por el contrario no es necesario que las creencias religiosas estén claramente incluidas tanto en el diseño de los servicios y programas como en sus resultados.

La descripción de las tipologías de fe de los autores apunta a la capacidad de movilización de las organizaciones religiosas de acción social. Estas organizaciones en algunos casos (en otros no) cuentan con la estructura necesaria para la movilización de personas, colaboradores y otras instancias del entorno para el desarrollo. Ahora nos toca describir cuál es esa estructura. Esta consiste en los recursos organizativos (elementos internos y externos) de la organización.

5. Recursos organizativos: elementos internos y externos

Las tipologías de los autores descrita, nos permite una aproximación a los recursos organizativos (elementos internos y externos) en los que se observa el rol de la fe en las organizaciones religiosas de acción social. Al hablar de recursos organizativos recurrimos a componentes con los que intentamos captar el funcionamiento de las organizaciones.

Los elementos internos más mencionados por los autores son las declaraciones oficiales (en especial, la misión declarada de las organizaciones), el personal y los fundadores. Curiosamente, los autores referidos no mencionan el tema de género. Hay otros autores que, de forma aislada, sí analizan el género en las organizaciones religiosas. Como es el caso de Bradley (2018), quien lo estudia en organizaciones no cristianas que operan en Asia, específicamente la India. Deseamos incluir el enfoque de género como uno de los elementos internos principales de las organizaciones. Las personas, por lo general, tienen una visión negativa de cómo se consideran a las mujeres en el catolicismo. Pero esta consideración la relacionan con que la Iglesia no permite que las mujeres opten al ministerio sacerdotal, o por las limitantes para que ellas puedan ejercer sus derechos sexuales y reproductivos. Sin embargo, en las organizaciones como tal, puede darse otra situación que investigaremos: si las mujeres en estas entidades católicas pueden ampliar sus capacidades en diversas áreas. Por ejemplo, en el liderazgo.

Los elementos externos más mencionados por los autores son el vínculo que las organizaciones tienen con los gobernantes de las estructuras religiosas a las que se adscriben, las relaciones con el Estado, con los donantes, sus programas y los beneficiarios de estos. En las tipologías descritas observamos que las organizaciones a las que hacen referencia (principalmente protestantes), generalmente se vinculan con la Iglesia protestante como tal. En cambio, las organizaciones de nuestro estudio, presentan mayor variedad en lo que concierne al vínculo con la estructura religiosa, que no es solo la Iglesia, sino otras instituciones de la Iglesia católica, autónomas (en comunión con la Iglesia), como es el caso de las congregaciones religiosas. O, también se da el caso de organizaciones con vínculos mínimos con la estructura religiosa de la Iglesia (en comunión con esta). Son los casos de las organizaciones dirigidas por laicos. Asimismo, las tipologías descritas anteriormente se preguntan en qué medida la fe está presente en los servicios y programas de las organizaciones. Es decir, hacen una diferenciación entre la fe y los servicios y programas. En nuestro estudio de casos investigaremos si esto es así en las organizaciones analizadas. Nuestra hipótesis es que en ellas no hay esa diferenciación, y que los servicios y programas son, para estas organizaciones, una práctica necesaria que surge de su fe.

Así pues, en el cuadro siguiente podemos enumerar los recursos organizativos (elementos internos y externos) de las organizaciones en los que nos centraremos, con la finalidad de conocer el rol que desempeña la fe en ellos.

Cuadro 9. Recursos organizativos (elementos internos y externos) de las organizaciones religiosas de acción social

RECURSOS ORGANIZATIVOS	
ELEMENTOS INTERNOS	ELEMENTOS EXTERNOS
<ul style="list-style-type: none"> - Declaraciones oficiales, misión. - Patronos. - Fundadores. Personal. - Género. 	<ul style="list-style-type: none"> - Vínculos con la estructura religiosa. - Estado. - Donantes. - Servicios y programas. Beneficiarios.

Fuente: elaboración propia.

6. Vinculación con la Iglesia y sus formas de gobierno

Las organizaciones religiosas de acción social que estudiamos están adscritas a la Iglesia católica.

Los líderes que dirigen la Iglesia son literalmente ungidos; para ello pasan por un largo proceso de formación, los criterios son explícitos y el liderazgo está claramente

definido (Marshall, 2015: 375). La formación se recibe en instituciones educativas, generalmente eclesiásticas. Hay pocos casos en que los líderes proceden de procesos espontáneos de selección. En estos casos, ese tipo de líder también debe contar con la aprobación de las autoridades de la Iglesia y someterse a un mínimo de formación religiosa, en caso de que no la tenga.

El líder de los católicos en todo el mundo es el Papa. Él es la máxima autoridad de la Iglesia católica. Gobierna desde el Vaticano, que es a la vez un Estado soberano. El Vaticano es la sede administrativa⁹⁴ de la Iglesia católica mundial. La administración del gobierno la realiza el Papa a través de la Curia Romana, estructurada a su vez por congregaciones, también conocidas como dicasterios, que son cuerpos centrales que supervisan el funcionamiento de las instituciones católicas. El Decreto conciliar de Pablo VI, *Christus Dominus*, sobre el ministerio pastoral de los Obispos, lo determina así: «En el ejercicio supremo, pleno e inmediato de su poder sobre toda la Iglesia, el Romano Pontífice se sirve de los dicasterios de la Curia Romana, que, en consecuencia, realizan su labor en su nombre y bajo su autoridad, para bien de las Iglesias.» (Pablo VI, 1965: n° 9).

Por ejemplo, para el tema que nos ocupa, el papa Francisco estableció un nuevo dicasterio el 17 de agosto de 2016, que entró en funciones el 1 de enero de 2017. Es el Dicasterio para el servicio del Desarrollo Humano Integral. Está integrado por tres comisiones: de caridad, de ecología y de operadores sanitarios. Incluye una sección para atender a los migrantes, refugiados y víctimas de la trata de personas. Este dicasterio tiene competencia sobre Caritas Internacional. Las competencias están reguladas normativamente. Toda la institución de la Iglesia está regulada por normas compiladas en el Código de Derecho Canónico, como ya mencionamos.

Sin embargo, la estructura eclesial presenta variantes locales (Marshall, 2015: 377), que también tienen sus normativas internas. El gobierno de la iglesia local tiene jurisdicciones territoriales, llamadas diócesis, que son la columna vertebral de la red católica en el mundo (Marshall, 2015: 377). Estas están bajo la autoridad de un obispo. Ya en su tiempo, Durkheim se asombraba de la estructura mundial de la Iglesia católica, especialmente por su unidad y diversidad a la vez: «Es anormal que una institución tan amplia, de tanto alcance, que es a su vez la agrupación de unos grupos morales tan complejos —en la que en consecuencia deberían actuar tantas causas de diferenciación—

⁹⁴ Como institución, la Iglesia gobierna en una sede física, en este caso el Vaticano y gobierna también a través de normas, que en su caso es el derecho canónico.

esté sometida a una uniformidad moral e intelectual tan absoluta». (Durkheim; citado por Díaz-Salazar, 2007: 180).

El obispo de una diócesis es quien gobierna a algunas organizaciones religiosas de acción social de su jurisdicción. Por ejemplo, PROJUMI es una organización que está al servicio de la archidiócesis⁹⁵ de Barquisimeto. Es decir, está bajo la supervisión del obispo de Barquisimeto⁹⁶. Sin embargo, esta organización, aunque está adscrita al obispado de Barquisimeto, fue fundada y sigue siendo administrada por laicos. En capítulos siguientes detallaremos la participación de los laicos en estas organizaciones, comparada con la correspondiente a los clérigos.

La colegiatura de los obispos de las diócesis de un país está institucionalizada bajo el nombre de conferencias episcopales, que, a su vez, representan a algunas de estas organizaciones. Por ejemplo, Caritas Venezuela es una organización dependiente de la Conferencia Episcopal Venezolana⁹⁷.

Otros cuerpos vitales de la Iglesia son las congregaciones religiosas, las cuales pueden funcionar con altos niveles de autonomía. Son jerarquías separadas que dependen de la Curia Romana (Marshall, 2015: 377). Por ejemplo, la Congregación de los Jesuitas, la Compañía de Jesús. Algunas organizaciones religiosas de acción social son gobernadas por estas congregaciones, como Fe y Alegría, que es una organización que gobiernan los jesuitas⁹⁸.

Las organizaciones religiosas estudiadas en esta tesis están registradas ante los organismos del Estado venezolano como asociaciones civiles, con personalidad jurídica propia. En sus estatutos aparecen como organizaciones de la Iglesia católica. Caritas Diocesana de Barquisimeto y PROJUMI son organizaciones adscritas al obispado de Barquisimeto –Venezuela. Fe y Alegría, como ya señalé, es una organización de la congregación religiosa católica «Compañía de Jesús». Internamente, las organizaciones religiosas de acción social también tienen su estructura.

De acuerdo con lo descrito hasta ahora, podemos construir una tipología de las organizaciones religiosas de acción social según su vinculación con las estructuras orgánicas de la Iglesia. En este sentido, hay organizaciones explícitamente diocesanas, según lo declaran sus estatutos; organizaciones supeditadas a órdenes religiosas, y

⁹⁵ Las archidiócesis son diócesis más grandes.

⁹⁶ En el capítulo 6 detallaré la forma de gobierno de PROJUMI.

⁹⁷ En el capítulo 5 detallaré la forma de gobierno de Caritas de Venezuela.

⁹⁸ En el capítulo a continuación detallaremos la forma de gobierno de Fe y Alegría.

organizaciones de asistencia social más especializadas, que, aunque están adscritas a la diócesis, son administradas exclusivamente por laicos.

Cuadro 10. Tipo de organización de acción social según su vínculo con la Iglesia

VÍNCULO INSTITUCIONAL	LIDERAZGO DE LA OBRA SOCIAL		OBRA SOCIAL
	GOBIERNO	ADMINISTRACIÓN	
Diócesis colegiadas	Clérigos	Laicos	Caritas de Venezuela
Diocesanas	Clérigos	Laicos	Caritas Diocesana de Barquisimeto
Congregaciones religiosas	Clérigos	Laicos	Fe y Alegría
Centros de servicios profesionales y asistencia social	Mixto (clérigos y laicos)	Laicos	PROJUMI

Fuente: elaboración propia

El cuadro anterior presenta los tipos de las organizaciones religiosas de acción social que estudiamos, según su vinculación con los gobernantes de la Iglesia católica. Las Caritas nacionales son la obra social de las diócesis colegiadas, como es el caso de Caritas de Venezuela, o de diócesis particulares, como es el caso de Caritas Diocesana de Barquisimeto. Es decir, dependen del gobierno de la colegiatura de obispos de Venezuela, en el primer caso, y del obispo de Barquisimeto en el segundo. Son administradas por laicos.

Fe y Alegría es la obra social de una congregación religiosa, de la «Compañía de Jesús». Es decir, su gobierno depende de los clérigos de la Compañía. Los jesuitas desempeñan las responsabilidades claves en algunos casos, como en la Conferencia de Provinciales Jesuitas en América Latina y el Caribe (CPAL), cuyo representante forma parte de la Asamblea General de la Federación Internacional de Fe y Alegría. O en el caso de las direcciones nacionales de Fe y Alegría, en las cuales, en su mayoría, son jesuitas. Sin embargo, el resto de la estructura de Fe y Alegría está administrada por laicos. Son laicos profesionales. Puede haber casos en que los profesionales sean seculares (su acción social no se motiva por causas religiosas). No obstante, la organización como tal si mantiene el perfil religioso, especialmente por su vinculación con la Compañía de Jesús.

El Proyecto Juvenil Misionero (PROJUMI) debería ser, de entre nuestros casos de estudio elegidos, la obra social más secularizada debido a que tanto su gobierno⁹⁹ como su administración son liderados por laicos, la mayoría de ellos profesionales especializados. Curiosamente no es así. En el capítulo correspondiente a PROJUMI observaremos que esta organización se interesa por vincularse más con la Iglesia, pero esta última muestra poco interés por vincularse de una forma más estrecha con él. Al ser un centro de servicios y asistencia social, PROJUMI requiere de profesionales especializados (terapeutas, médicos generales, psiquiatras, psicólogos, abogados, administradores). Belzunegui-Eraso *et al* (2018: 8) exponen que en estos centros, la secularización aumenta en la misma medida de la especialización. No hacen el trabajo por motivos religiosos como tales, sino movidos por la justicia social. Sin embargo, en PROJUMI no se da este caso. Más adelante detallaremos las explicaciones de todo esto.

7. Relaciones con el Estado

Las organizaciones religiosas de acción social no trabajan aisladas. Son parte de un contexto social y político que determina en parte su labor. Por ello es muy importante conocer sus relaciones con el Estado.

Las relaciones entre el Estado y las organizaciones religiosas de acción social dependerán en gran medida de si estas últimas son dependientes de la financiación del Estado o no; también dependerá de si este es o no un Estado represor. Las organizaciones que no son dependientes pueden tener más libertad para hacer denuncias que incomoden al Estado, como en el caso de los informes de Caritas de Venezuela, que indican el porcentaje de niños menores de cinco años desnutridos, como detallaremos en el capítulo sobre Caritas.

Las organizaciones más dependientes son más cuidadosas en sus denuncias. Fe y Alegría de Venezuela depende del Estado, porque este asume el pago de su personal. En este sentido, Fe y Alegría puede sentirse más presionada a la hora de hacer sus denuncias. Sin embargo esta organización tiene su respeto ganado¹⁰⁰. En parte, el Estado venezolano también necesita de Fe y Alegría, porque no cuenta con toda la infraestructura necesaria para la educación de todos los niños, adolescentes y jóvenes

⁹⁹ Aunque vinculada de algún modo con el obispado de Barquisimeto.

¹⁰⁰ Esta afirmación la extraemos de la entrevista con un miembro del personal de Fe y Alegría de Venezuela, que será detallada en el capítulo siguiente.

venezolanos, especialmente los de zonas populares y lejanas. A pesar de esta mutua dependencia, Fe y Alegría de Venezuela sí ha realizado denuncias que puedan incomodar al gobierno, especialmente en los temas de desnutrición en zonas indígenas de la frontera venezolana¹⁰¹.

Por otro lado, la relación entre ambos actores también dependerá del grado de represión ejercida por el Estado ante las denuncias que puedan hacer las organizaciones religiosas de acción social (u otras organizaciones) en temas sensibles, como la alimentación, la educación, la salud. La represión puede ser tanto física (limitando las protestas) o darse en el nivel administrativo, obstaculizando los procesos que activan la acción social, como por ejemplo los requisitos de aduana de las donaciones internacionales. La represión también puede tomar forma de prácticas dilatorias. Por ejemplo, en los casos en que el Estado venezolano demora el pago a los docentes de Fe y Alegría de Venezuela. Otros profesionales venezolanos remunerados con el dinero público (como los médicos) hablan de «despido indirecto» por parte del Estado. Este consiste en que el pago es tan deficiente, que muchas veces se considera si no es mejor dejar el empleo, porque los gastos operativos (como el transporte para llegar al sitio del trabajo) no se pueden cubrir con el sueldo.

8. El compromiso

El compromiso en las organizaciones religiosas puede tener varias direcciones: de la organización hacia sus miembros, de estos hacia la organización y de ambos hacia la sociedad.

El compromiso de la organización hacia sus miembros se practica desde su reclutamiento¹⁰². Consiste en las actividades que la organización realiza para la formación de sus miembros, con la finalidad de que estos se sientan identificados con la organización y tengan sentimiento de pertenencia hacia ella¹⁰³. Uno de los objetivos de la formación de los miembros es el conocimiento de las raíces y de los fundadores de la organización. Hay organizaciones religiosas de acción social para las cuales sus fundadores son fundamentales. Por eso, en sus actividades cotidianas los actualizan

¹⁰¹ Este tema específico será detallado en el capítulo siguiente.

¹⁰² La literatura clave nos habla solo de esta etapa (del reclutamiento del personal), sin detallar qué hacen las organizaciones con el personal después de su reclutamiento.

¹⁰³ En los capítulos siguientes detallaremos cómo se expresa este compromiso en la práctica.

constantemente, formando a sus miembros en el conocimiento de la figura del fundador y sus pensamientos. Los fundadores no han estado solos en los comienzos de la organización, sino que han contado con colaboradores cercanos para el nacimiento de la obra, por lo cual, otros personajes que son recordados y actualizados son aquellos que colaboraron cercanamente con el fundador, y que constituyen las raíces de la entidad. De esta manera, aunque la organización evoluciona con el tiempo no pierde su identidad fundacional, por las continuas referencias a sus fundadores. Fe y Alegría es un ejemplo de esto. Su referencia a José Vélaz (su fundador) y a Abrahán Reyes (quien donó la casa para la primera escuela de Fe y Alegría) es central –ver capítulo siguiente.

Estas organizaciones de memoria no solo cuentan sus éxitos. Bellah *et al* (1989) afirman que una verdadera comunidad de memoria cuenta sus episodios de sufrimiento. Los momentos difíciles también proporcionan identidad a estas organizaciones. Nos parece que estas fuentes de éxito y fracaso que dan identidad a las organizaciones se aplica mejor a las comunidades con fundadores y colaboradores cercanos en su fundación; siempre que esos fundadores y colaboradores sean cercanos particulares y bien definidos. No sucede así con las organizaciones de fundación corporativa, ya que el anonimato puede diluir la memoria de estas organizaciones. Un ejemplo es Caritas de Venezuela. Los entrevistados siempre se identificaban con la Iglesia como institución corporativa, no con personas particulares que se hayan destacado de un modo especial en la historia de Caritas (ver capítulo sobre Caritas de Venezuela).

Así como las organizaciones de memoria hacen referencia a su pasado, igualmente tienen su proyección al futuro cargado de esperanza. Animadas con los éxitos y fracasos que han tenido que sortear en su historia, estas organizaciones no se quedan ancladas en su pasado, sino que miran cómo puede ser su presencia en la sociedad en el futuro¹⁰⁴.

El compromiso también puede manifestarse con el cuidado personal que la organización da a sus miembros, que va más allá de sus obligaciones de trabajo.

Una de las conclusiones de la investigación de van Tienen *et al* (2011)¹⁰⁵ es que la participación de las personas en una organización religiosa parece ser necesaria para el voluntariado formal. «Para el voluntariado formal, la participación en una comunidad

¹⁰⁴ Un ejemplo de esto es la Federación Internacional de Fe y Alegría. Al día de hoy se está proyectando para estar presente en más países de África, además de los tres en que ya está. Un miembro del personal de Fe y Alegría que entrevistamos nos decía que son ocho los países de África interesados en que la organización se funde allá.

¹⁰⁵ Llegamos a esta referencia gracias a Belzunegui-Eraso *et al* (2018)

religiosa parece crucial» (p. 383). Con esta conclusión estos autores vienen a confirmar lo demostrado por Durkheim en su momento, de que la participación en una organización religiosa es un elemento motivador de los agentes de la acción social. En este sentido, aplicando lo expuesto por estos autores a nuestro estudio, cuando la organización logra que sus miembros se identifiquen y tengan sentimiento de pertenencia hacia la organización, estos expresan compromiso hacia ella, manifestándose ese compromiso de diversas formas. En la práctica, por ejemplo, que los miembros trabajen para la organización muchas veces con baja remuneración o incluso *ad honorem*, o que trabajen en horarios no laborables, o que estén disponibles a tiempo o a destiempo. En el primer caso, haciendo trabajos que no son propiamente por los que se les paga; en el segundo caso, cuando los miembros ponen en segundo lugar actividades que son importantes para el común de la gente, como estar descansando el fin de semana con su familia o tomar un café con sus amigos. Esto va más allá de las lógicas de cualquier trabajo. Otros sienten un profundo agradecimiento con la organización, debido a la ayuda material o emocional que esta les ha dado. Y hay otros miembros del personal que, aunque han sido afortunados, deciden colaborar con estas organizaciones u otros que, aunque no han sido tan afortunados, deciden gastar parte de sus energías en el trabajo de la organización, pudiendo gastarlas en otras organizaciones que les pudieran ofrecer otra clase de beneficios.

Para ir terminando esta parte, la organización y los miembros hacen actividades de compromiso social. Este compromiso se expresa en la práctica de varias maneras. Una primera es la acción social misma. Proporcionar servicios sociales a los colectivos y comunidades más vulnerables. Otra, haciendo cosas que no son parte de la misión de la organización. Estas otras actividades reclaman de la organización y de sus miembros actitudes que van más allá del trabajo normal que requiere su misión. Esto va más allá de las lógicas de cualquier trabajo. Otras veces, por ejemplo, la organización y sus miembros se exponen ante los grupos poderosos al denunciar atropellos a los derechos humanos o cuando, ante algún problema social, llaman la atención de los representantes políticos.

Todas estas prácticas de compromiso están inspiradas de alguna forma por la fe. En el contexto de nuestra tesis, la fe es una convicción muy importante para las organizaciones y sus miembros, sin la cual muchas de sus prácticas de compromiso resultan incomprensibles. Además de ser una convicción movilizadora en clave instrumental (en el sentido ya descrito), en nuestros casos la fe parece ser un robusto

elemento constitutivo para este tipo de organizaciones y para la actitud y la actividad de sus miembros. A la vez que le da sentido a la vida de la organización y de sus miembros, esta fe también les exige prácticas éticas hacia el prójimo, prácticas de compasión hacia las personas más desvalidas de la sociedad; es decir, prácticas de compromiso. Para las organizaciones, como las que analizamos en esta tesis, la fe no es solo un componente instrumental que moviliza para alcanzar los fines organizacionales, sino que también es un valor intrínseco.

9. El enfoque de género

Pearson y Tomalin (2008) en su capítulo de libro «Intelligent Design?: A Gender-Sensitive Interrogation of Religion and Development», dan la bienvenida al relativo creciente interés de la comunidad del desarrollo internacional por las organizaciones religiosas de acción social. Tomalin destaca, en concreto, que estas organizaciones tienen el potencial de ayudar a descubrir a las mujeres que el hecho de formar parte de una tradición religiosa les procura un apoyo emocional, espiritual y práctico (Tomalin, 2011: 128). Pero a la vez hacen pública una preocupación: los derechos de las mujeres pueden verse comprometidos y experimentar una regresión si se asume acríticamente la influencia de la religión en la teoría y práctica del desarrollo.

Aunque las religiones no son uniformemente misóginas (Tomalin, 2011: 6), la preocupación se basa en que la mayoría de las religiones son eminentemente patriarcales, porque sus líderes son hombres. Al emitir su posición en temas de desarrollo, se puede asumir que lo hacen en nombre de todos sus adeptos en una sola voz, cuando en realidad puede ser que ignoren las voces disidentes o simplemente marcadas por necesidades o sensibilidades distintas que se dan dentro de su religión. En relación con esto, Deneulin y Bano (2009: 147) comentan que, como también ocurre en la política secular, debido a su poderosa posición privilegiada, los líderes hombres de las religiones tienen mayor oportunidad de que sus voces sean escuchadas y de imponer su propia interpretación de sus textos sagrados y de la tradición.

Una de las voces disidentes es la de las mujeres. Algunas afirman que el patriarcado de la religión silencia las voces feministas. Por ejemplo, con respecto al tema del discipulado ministerial del catolicismo, donde las mujeres no pueden ser parte del clero. Las autoridades religiosas católicas interpretan que Jesús no llamó a ninguna mujer al ministerio, aunque numerosas mujeres acompañaron a los apóstoles, tanto

durante la vida terrenal de Jesús, como en la expansión de la Iglesia, a partir de las primeras comunidades cristianas. Las autoridades centrales de la Iglesia vienen interpretando permanentemente ese hecho histórico como una manifestación de la voluntad de Jesús, sosteniendo que no se puede cambiar lo hecho por Cristo (Juan Pablo II, 1988: nº 51). Sin embargo, otras ramas cristianas, como la protestante, ordenan mujeres, lo que confirma el hecho de que el tema de la ordenación es una interpretación particular de la Iglesia católica, cuestionable en su seno y fuera de ella.

Algunas mujeres vinculadas estrechamente con el catolicismo, como por ejemplo las monjas, al prohibírseles ser parte del clero, pueden experimentar esto como una amenaza a la igualdad de género, en términos de liderazgo y de participar en el proceso de toma de decisiones. Como dice Tomalin: «considerando la naturaleza altamente patriarcal de la mayoría de las religiones, la participación de las mujeres en instituciones religiosas (por ejemplo, iglesias, mezquitas) y organizaciones basadas en la fe es marginal, ya que a menudo están excluidas de los puestos de liderazgo y de los procesos de toma de decisiones.» (2011: 130).

Aunque el papa Juan Pablo II sostuvo, apoyándose en la razón arriba expresada, que las mujeres no pueden ser parte del clero católico, a la vez animó a que participen en la toma de decisiones en las iglesias locales. Conviene en este punto detenerse en la cita:

Ha de pensarse, por ejemplo, en la participación de las mujeres en los Consejos pastorales diocesanos y parroquiales, como también en los Sínodos diocesanos y en los Concilios particulares. [...].

De hecho, el texto anima a continuación a que las mujeres

“participen [...] en la vida de la Iglesia sin ninguna discriminación, también en las consultaciones y en la elaboración de las decisiones”. [...]

Y detalla seguidamente toda una serie de tareas a las que deben incorporarse:

“Las mujeres—las cuales tienen ya una gran importancia en la transmisión de la fe y en la prestación de servicios de todo tipo en la vida de la Iglesia— deben ser asociadas a la preparación de los documentos pastorales y de las iniciativas misioneras, y deben ser reconocidas como cooperadoras de la misión de la Iglesia en la familia, en la profesión y en la comunidad civil”. [...]. Hay que promover con más fuerza la responsabilidad particular que tiene la mujer en la transmisión de la fe, no sólo en la familia sino también en los más diversos lugares educativos y, en términos más amplios, en todo aquello que se refiere a la recepción de la Palabra de Dios, su comprensión y su comunicación, también mediante el estudio, la investigación y la docencia. (Juan Pablo II, 1988: nº 51).

Por consiguiente, en su interior, la Iglesia distingue entre la función ministerial y la función de servicios. La función ministerial es exclusiva de los hombres, pero no por

ser hombres, sino por ser clérigos, conforme a las razones de la interpretación que la Iglesia hace de sus textos sagrados explicadas antes. Sobre todo en la función de servicios, las organizaciones de la Iglesia católica sí pueden ser dirigidas por mujeres.

En el caso de algunas organizaciones religiosas de acción social, los puestos de alto nivel pueden estar ocupados por mujeres. Por ejemplo, la subsecretaria del Dicasterio para el servicio del Desarrollo Humano Integral (descrito antes) fue una mujer (ya retirada por motivos de edad): la Doctora Flaminia Giovanelli¹⁰⁶. En algunas de estas organizaciones las mujeres son las directoras. Por ejemplo, la dirección de Caritas de Venezuela la lleva la socióloga Janeth Márquez (como detallaré en el quinto capítulo de esta tesis). En las escuelas y colegios de la Iglesia, la mayoría de los docentes son mujeres, muchas ocupan cargos de dirección, y gran número de esas organizaciones las dirigen y administran monjas. Y a nivel de base, la mayoría de las comunidades cristianas están lideradas por mujeres. En los ámbitos de las organizaciones religiosas de acción social, las mujeres católicas tienen el deber y el derecho de participar en posiciones de liderazgo directivo y en la toma de decisiones.

Deneulin y Bano (2009: 109) sostienen que la voz masculina católica se mete en todo, incluso en temas exclusivos de la mujer, como es el derecho a la salud sexual y reproductiva. Estos derechos son los que ocasionan la fractura más clara entre las organizaciones religiosas cristianas y la comunidad secular del desarrollo (Marshall y Vaan Saanen, 2007). De acuerdo con la concepción secular, una mujer tiene derecho al aborto si su salud está en riesgo si no desea el feto. En cambio, para los católicos la vida es sagrada. Pero no todos los católicos están en contra del aborto¹⁰⁷. La misma confrontación se da con respecto a la prevención del VIH-SIDA. Ante la intención de la comunidad secular del desarrollo de promover el uso del preservativo, la comunidad cristiana insta a la fidelidad y la abstinencia (Clarke, 2008: 37). En este tema también hay división de opiniones. No todas las organizaciones religiosas de acción social están en contra del uso de anticonceptivos artificiales en todas las circunstancias (ver el capítulo sobre PROJUMI).

¹⁰⁶ O en otras instituciones del Estado Vaticano. Por ejemplo, en la subsecretaria de la sección para las Relaciones con los Estados de la Secretaría de Estado del Vaticano, cuya funcionaria es la Doctora Francesca Di Giovanni. <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2020-01/francesca-di-giovanni-nuevo-subsecretario-secretaria-estado-vati.html> [consulta: 15 de enero de 2020].

¹⁰⁷ Ver por ejemplo este enlace: https://www.lasexta.com/noticias/internacional/diputado-catolico-que-voto-favor-despenalizar-aborto-argentina-responsabilidad-legislar-toda-sociedad_201806165b2551ec0cf277405e66e441.html [consulta: 4 de marzo de 2019], donde se recoge y discute el hecho de que el diputado argentino José Ignacio de Mendiguren, de convicciones católicas, votara a favor de la despenalización del aborto.

Cabe pensar que ese tipo de confrontación podría disminuir si se considerase que las religiones, como tradiciones que son, pueden evolucionar presionadas o estimuladas por los cambios dados en su contexto social. Estos cambios pueden generarse por las diferentes interpretaciones de la doctrina católica.

En el caso del aborto, dentro de la tradición cristiana existe la «doctrina del doble efecto». Se aplica en el caso de que, si la vida de la madre está amenazada, puede que el aborto se produzca al salvar su vida. En un caso así, se puede entender que el aborto no fue intencionado, sino una consecuencia secundaria, derivada de la decisión de salvar la vida de la madre:

En los casos en que la vida de la madre se ve amenazada por el embarazo, la interrupción puede ocurrir como resultado del tratamiento para salvar la vida de la madre. Esto se conoce en la teología cristiana como la "doctrina del doble efecto"; es permisible hacer daño si el daño ocurre como un efecto involuntario de promover un bien: la vida del feto no ha sido violada intencionalmente. (Deneulin y Bano, 2009:109).

Esta interpretación podría extrapolarse a la vida emocional. En el caso de una concepción en circunstancias extremas como una violación, llevar el feto que crece en su vientre puede ser para la mujer una humillación continua que limitaría seriamente su florecimiento humano. La doctrina católica expresa que no se puede atentar contra la vida inocente. Pero, en este caso, una joven indefensa, ¿no es inocente ante el abuso brutal de una violación, a veces en grupo? Se ha defendido, como señala Beattie, que en ocasiones el aborto puede ser un mal menor en circunstancias excepcionales (Beattie, citado por Deneulin y Bano, 2009: 109).

Escuchar las voces de las mujeres en estos casos, que ellas entienden mejor que los hombres, puede ser lo mejor para los líderes masculinos religiosos, que así podrían interpretar mejor los textos sagrados. Pero, sobre todo, sería lo mejor para las mujeres, que son las que mejor entienden estos problemas, porque son las que los viven. Lo que piden las feministas de las ciencias sociales (Pearson y Tomalin) como algunas teólogas (por ejemplo Beattie) es la reinterpretación de los textos religiosos desde una perspectiva de género. Una reinterpretación no plagada de patriarcado religioso.

No hacer tal reinterpretación conduce al peligro de mantener las desigualdades de género. Por ejemplo, relegar a la mujer a sus roles reproductivos y de cuidado, desvinculándola de su participación en la vida cultural y económica de la sociedad. Como sugieren Pearson y Tomalin, la religión, las instituciones y las prácticas religiosas pueden ser tanto parte del problema, como su solución (Pearson y Tomalin, 2008: 51).

En el caso de la prevención del VIH-SIDA, muchos clérigos han optado por un enfoque pastoral. Cuando un marido contrae SIDA, prohibir el uso del preservativo sería la sentencia de muerte para la mujer. En casos como estos, los clérigos que optan por el enfoque pastoral son más flexibles con la aplicación de la norma. Recurren al argumento de la conciencia, a la que apelan para la aplicación de la norma en cada caso particular, como lo refirió Juan Pablo II: «la conciencia es la aplicación de la ley a cada caso particular, la cual se convierte así para el hombre en un dictamen interior, una llamada a realizar el bien en una situación concreta» (1993: nº 59). La mujer puede decidir en base a lo que sienta en su conciencia.

En los casos controvertidos concernientes a los derechos sexuales y reproductivos de la mujer, una manera de allanar la controversia es aplicar los criterios del *carácter imperativo* de los juicios de la conciencia, como fue recordado, una vez más por Juan Pablo II en su encíclica *Veritatis splendor*: «el juicio de la conciencia tiene un carácter imperativo: el hombre *debe actuar* en conformidad con dicho juicio» (1993: nº 60; énfasis en el original).

Sin embargo, que una tradición religiosa pueda cambiar debido a las condiciones del contexto social en que está, no quiere decir que de hecho siempre lo haga. Por ejemplo, a pesar de la pandemia del VIH-SIDA en algunas regiones del mundo (como algunos países de África), algunos de los autores citados, como es el caso de Deneulin y Bano consideran que es sorprendente que la Iglesia todavía prohíba el uso de anticonceptivos artificiales, una prohibición que data de tiempos del papa Pío XI, quien la instituyó en 1931 (Deneulin y Bano, 2009: 36).

10. Observaciones finales

El capítulo reafirma lo descubierto por otras investigaciones antecedentes (como las de Clarke, 2008; Thaut, 2009; y Occhipinti, 2015), de que las organizaciones religiosas de acción social pueden poseer la estructura necesaria para movilizar a personas, colaboradores y otras instancias del entorno para el desarrollo. Dicha estructura, algunos autores de la sociología de las organizaciones (como Belzunegui y Brunet, 2010) la identifican con los recursos organizativos (elementos internos y externos) de las organizaciones. Dependiendo de cómo encarnan en la práctica la fe, dichos recursos, en las organizaciones religiosas, serán diferentes.

En este punto, resaltamos el enfoque de género, poco estudiado por los autores especialistas descritos en este capítulo. En las organizaciones católicas, las mujeres pueden ampliar sus capacidades en ámbitos como el liderazgo. La discusión del género en el catolicismo hay que ubicarla más allá de las organizaciones. Es un problema de la estructura religiosa católica, que diferencia entre la función ministerial y la de servicios. Dentro del catolicismo las mujeres no pueden formar parte de la función ministerial. En la función de servicios (como en las organizaciones) sí pueden ampliar sus capacidades.

Sin embargo, la base de la estructura de las organizaciones religiosas de acción social es su fe religiosa. De hecho, las organizaciones mismas son una materialización de la fe de sus miembros. Dicha fe puede ser explícita en los tiempos fundacionales de las organizaciones y en otros casos se mantiene como tal. Esta fe, como valor intrínseco de las organizaciones y sus miembros los lleva a realizar prácticas de compromiso. Esas prácticas pueden ser de las organizaciones a sus miembros, en términos de formación y cuidado personal. De los miembros a su organización, en términos de disposición, gratitud, sentido de pertenencia. Y de ambos hacia la sociedad, en términos de la acción social misma de atención a las personas, colectivos y comunidades más vulnerables a la crisis, en nuestro caso, venezolana y en la defensa de los derechos del pueblo venezolano a pesar de la intimidación de los poderosos.

CAPÍTULO IV

FE Y ALEGRÍA DE VENEZUELA

1. Introducción

El objetivo de este capítulo es analizar el rol que desempeña la dimensión religiosa en la organización Fe y Alegría. Esta entidad es un movimiento-organización nacido e impulsado por la vivencia de la fe cristiana, según su información pública¹⁰⁸. Deseamos conocer de qué manera la identidad religiosa se traduce en compromisos sociales.

Fe y Alegría es una organización muy grande. En este sentido hay muchos estudios hechos desde dentro de la organización y sobre ella. Hay estudios sobre su historia (Sáez, 1999; Lazcano 2005), sobre su promoción social (Fe y Alegría, 2008b), sobre su eficacia educativa (Banco Mundial, 2011; Horn, 2007), sobre tecnología educativa (Mejía, 2000), sobre desarrollo (Milton, 2016; Fe y Alegría, 2001), gestión institucional (Fe y Alegría, 2010, 2009, 1999).

También hay estudios sobre su dimensión religiosa en general (sin analizar sus recursos organizativos), llamada por diferentes nombres: pastoral (Fe y Alegría 2008a); educación, evangelización y cultura (Fe y Alegría, 1990 y 1991; 1992); identidad y espiritualidad (Fe y Alegría, 2011; Lazcano, 2013, 2006). Sin embargo, la literatura sobre el rol que desempeña la dimensión religiosa en la organización como tal (los recursos organizativos: elementos internos y externos de la organización –ver capítulo anterior) es escasa. Este estudio tiene como objetivo analizarlo. Una de las iniciativas más importantes sobre este tema es el estudio de Barone (2009), que describió la naturaleza de las organizaciones y sus objetivos. La autora buscaba reflexionar sobre estos temas para aplicarlo en Fe y Alegría. El nivel que maneja es un nivel exploratorio ya que «el interés reflexivo sobre la gestión es algo reciente en Fe y Alegría, lo que probablemente explica el hecho de que no se cuente con documentos que detallen valores organizacionales específicos para la gestión institucional.» (p. 14). Este estudio desea ser una contribución para ese vacío, al estudiar a Fe y Alegría de Venezuela desde el punto de vista del rol que desempeña la religión en sus recursos organizativos.

Orbegozo (2002) afirma que hay tres momentos sobresalientes de la historia de Fe y Alegría: la época fundacional, el nacimiento de la Federación Internacional (en

¹⁰⁸ <http://www.feyalegria.org/es/quienes-somos/ideario> [consulta: 12 de enero de 2020].

especial su Ideario), y los Congresos Internacionales. La estructura general de este capítulo sigue esos momentos; los congresos internacionales son tomados en cuenta en la medida en que son aportes reflexivos sobre el tema que nos ocupa, en especial los conocimientos que han generado en torno a la pastoral en Fe y Alegría. Esos tres momentos nos han permitido analizar el rol que desempeña la religión en los recursos organizativos de la organización. Además de los documentos, otra fuente de información valiosa fueron las ofrecidas por algunos empleados de Fe y Alegría y la observación no participante.

La estructura del capítulo desarrolla el tema en recursos organizativos en la organización: su misión declarada; si el factor religioso incide en el reclutamiento de su personal; cuál es el vínculo de Fe y Alegría con la estructura religiosa a la cual está adscrita: la Compañía de Jesús; cómo es su relación con el Estado y con los donantes y si la dimensión religiosa tiene que ver con ello; si el elemento religioso está presente tanto en el diseño como en el resultado de sus programas y en el enfoque de equidad de género.

2. Momentos sobresalientes de su historia: la fundación y la Federación Internacional de Fe y Alegría

Fe y Alegría es la concreción de la fe religiosa de su fundador, José Vélaz SJ¹⁰⁹, un clérigo jesuita. José Vélaz SJ fue un hombre «moderno». Recordemos que la modernidad fue un cambio substancial de la historia, que produjo el cambio de la Edad Media a la Edad Moderna. La filosofía del hombre moderno es la dominación del mundo mediante la ciencia. En cambio, la filosofía de la Edad Media europea era la contemplación, no necesariamente acompañada de la acción. Uno de los símbolos representativos de la Edad Media es el monje, enclaustrado en el monasterio sin contacto con el mundo real; en este sentido, su relación con Dios era extramundana, es decir, buscar a Dios fuera del mundo. El religioso cristiano medieval comprendía que su trabajo era el culto a Dios en el aislamiento. Según Weber (1987 [1920]), el protestantismo calvinista dio un vuelco completo a ese tipo de relación con Dios. Para el cristiano calvinista, su labor en el mundo era dar gloria a Dios *en* el mundo; en este sentido, su relación con Dios es intramundana.

¹⁰⁹ Siglas con las que se identifican los jesuitas. SJ (del latín Societas Iesu, que significa en español, Compañía de Jesús).

Algunas de las congregaciones religiosas fundadas en el tiempo de la Reforma fueron influenciadas por esa teología del calvinismo. Una de estas fue la Compañía de Jesús, fundada en 1540 por Ignacio de Loyola, cuyos Ejercicios Espirituales también reflejan el cambio a la modernidad. Por ejemplo, la parte de los Ejercicios que describe la contemplación en la acción. José Vélaz SJ, como jesuita, fue formado en esa mentalidad, por lo cual afirmamos en ese sentido que era un «hombre moderno». La Compañía de Jesús no es una orden religiosa monacal propia de la Edad Media, sino una congregación que busca también materializar el Reino de Dios en el mundo real. Entre las diferencias con el calvinismo destaca que la Compañía de Jesús está al servicio de la Iglesia, mientras que aquel prescinde de la institución religiosa, atrincherando la responsabilidad de la concreción del Reino de Dios en el mundo exclusivamente al individuo como tal (Villacañas, 2005).

José Vélaz SJ, como hombre moderno, también quiso materializar el Reino de Dios en el contexto de pobreza y exclusión que le tocó vivir. Como sacerdote de la Iglesia católica preparaba y administraba los sacramentos, pero sentía que esto debía acompañarlo de la acción social con las personas que atendía: «cuando después de una primera comunión de unos setenta niños del barrio¹¹⁰, el que esto subscribe [Vélaz] pensaba con profundo pesar que aquellos niños, después de haberles enseñado el catecismo por unos meses, iban a ser abandonados por nosotros. Entonces, [...] dije de un modo decidido: “Estamos perdiendo el tiempo con estos catecismos; tenemos que convertirlos en una verdadera escuela. Los universitarios¹¹¹ me miraron en silencio”». (S.f. a: 14)¹¹².

Para José Vélaz SJ, el Reino de Dios se concretaba en la transformación de la realidad de las clases sociales excluidas de los beneficios culturales y económicos de la sociedad. Uno de los medios que él consideró más eficaces para lograr eso era la educación¹¹³, la educación popular, destinada a los grupos sociales populares. Así, fundó Fe y Alegría en 1955, en un barrio marginal de Caracas, llamado Catia, que ahora se llama 23 de Enero¹¹⁴. Aquí se puede pensar que José Vélaz SJ para fundar Fe y

¹¹⁰ En Venezuela los barrios son los espacios donde se concentran las personas más empobrecidas del país.

¹¹¹ Se trata de los estudiantes de la Universidad Católica Andrés Bello (Caracas) que acompañaron a José Vélaz en la fundación de Fe y Alegría.

¹¹² Sin fecha a.

¹¹³ Algo parecido a la finalidad de la ciencia moderna mencionada más arriba.

¹¹⁴ La primera escuela de Fe y Alegría se fundó en una casa donada por Abrahán Reyes, en quien también se expresa la dimensión religiosa en la época fundacional, porque podemos decir que uno de los motivos por los cuales dona su casa es religioso: «cuando el Padre [José Vélaz] aceptó mi casa, yo comprendí que

Alegría contó con un presupuesto suficiente. Pero la realidad fue que no contó con eso. Antes que la economía, la fundación de Fe y Alegría se debe en parte a su poderosa personalidad, caracterizada por la osadía y el atrevimiento para hacer las cosas que humanamente parecían imposibles.

Pérez (en el prólogo a Lazcano, 2013) señala que ese atrevimiento y osadía de José Vélaz SJ, es una expresión de su fe en Dios¹¹⁵. En el caso de la fundación de Fe y Alegría parecen unirse la dimensión humana, plasmada en la poderosa personalidad del fundador y la dimensión religiosa, como otro elemento motivador. Recordemos que las organizaciones religiosas de acción social son organizaciones sociales como el resto, lo que la diferencia es su dimensión religiosa. Esta es una distinción sustancial. Además de las dimensiones humanas que comparte con las organizaciones sociales, la fe parece darles un plus a las organizaciones religiosas que las motivan en su hacer, por ejemplo, en su crecimiento.

En el caso de Fe y Alegría, su crecimiento se debe en gran parte a su dimensión religiosa, expresada en el trabajo en red con otras provincias de la Compañía de Jesús diferentes a la venezolana y de iglesias locales, con las cuales por lo general trabajan en armonía. Hoy en día hay 22 Fe y Alegría nacionales, consolidadas, en 22 países federados a la Federación Internacional de Fe y Alegría (17 de Latinoamérica, 2 de Europa y 3 de África), en 10 países se están iniciando conversaciones (en África y Asia) y en Estados Unidos están los «*Friends Fe y Alegría*» (Fe y Alegría, 2019b: 69). Su crecimiento no solo depende de la dimensión religiosa¹¹⁶. Hay provincias donde no se

era la Virgen quien la estaba aceptando. Entonces sentí una gran alegría de poder colaborar con las cosas de Dios» (Pérez, s.f.: 5).

¹¹⁵ Esto lo podemos interpretar como una debilidad de origen de Fe y Alegría, contar con la audacia y atrevimiento inspirados por motivos religiosos y no con un presupuesto estable. Parece que no podía ser de otra forma si la misión de Fe y Alegría es la educación de los más pobres, algo que ellos no pueden pagar: «quizá la diferencia más pronunciada entre Fe y Alegría y la gran mayoría de las instituciones y movimientos sociales o eclesiales que nacen de las iniciativas en favor de la colectividad marginada radique en que nosotros siempre pensamos severamente en el lado económico de las obras que confrontan la pobreza popular. Es mucho más difícil esta situación, dado que partimos de la gratuidad o casi total gratuidad de nuestros servicios y, por lo tanto, necesitamos producir, por un sistema de relaciones públicas, todo lo que el pueblo es incapaz de pagar». (Vélaz, s.f. b: 58).

¹¹⁶ Hay otras razones de carácter «material» que condicionan la expansión de Fe y Alegría. Por ejemplo, su autonomía frente a los Estados. Es algo complejo. Fe y Alegría solicita a los Estados que financien parte de los gastos de funcionamiento (especialmente el pago del personal; los de infraestructura los asume ella). La razón que esgrime Fe y Alegría es que no deberían cobrar a los estudiantes pobres, pues la suya es educación popular. Que el Estado debe velar por el cumplimiento del derecho a la educación de los más pobres. Sin embargo, a pesar de dicha solicitud, Fe y Alegría reclama autonomía frente al Estado. «Fe y Alegría en cada país debe tener autonomía financiera. [...] Si queremos hacer la opción preferencial por los pobres, ¿qué vamos a hacer?, ¿le vamos a cobrar a los pobres? (personal 1). Otra condición para el crecimiento es el apoyo de la sociedad civil. Fe y Alegría apuesta por un sistema de relaciones públicas (ver más abajo) –que consiste básicamente en el apoyo monetario de la sociedad civil y el sector

logró fundar Fe y Alegría. Por ejemplo en México, que en el III Congreso Internacional de Fe y Alegría estuvo presente como observador (Sáez, 1999).

José Vélaz SJ, también fue de personalidad enérgica. Por los años 70 hubo una controversia en Maracaibo (Venezuela) sobre la identidad de Fe y Alegría; si era explícitamente cristiana o era secular. El fundador expresó categóricamente que Fe y Alegría es explícitamente católica, con toda la implicación eclesiástica que sea necesaria: «El enfrentamiento cristiano y educativo de Fe y Alegría a la miseria y a la ignorancia humana implica una fe basada en la teología católica» (Vélaz, 1977: 1). Eso le llevó a proponer que los directores y profesores de las escuelas de Fe y Alegría deberían comulgar con esa fe; si no, que deberían ser honestos y retirarse de Fe y Alegría: «quien disienta de esta fe, no está con Fe y Alegría. Es mejor que con honradez se separe de ella. Por lo tanto, hay que decir claramente que Fe y Alegría no puede tener directores de ninguna clase ni directores de planteles ni profesores con influjo ideológico que se aparte de la ortodoxia católica». (Vélaz, 1977: 2).

En otra controversia, esta vez con el Estado venezolano (ver más abajo) de su época¹¹⁷, tuvo otra reacción. El Estado laicista de entonces se negó a apoyar financieramente a Fe y Alegría porque la consideraba una obra confesional. Vélaz negó eso. Sostuvo que en sus escuelas había alumnos de todas las religiones; que él no tenía la culpa de que Fe y Alegría haya sido fundada en un país mayoritariamente católico (Vélaz, 1963).

Esta posición de cómo entiende Fe y Alegría su fe desde la época fundacional, se parece a la propuesta por Occhipinti (2015: 337-338)¹¹⁸ sobre los diversos roles que la fe puede desempeñar en una misma organización. A lo interno, Fe y Alegría resaltaba su fe completamente (que excluye al personal por su credo religioso), parecido al tipo de

empresarial. Si Fe y Alegría no cuenta con este apoyo en el país donde piensa fundarse, no se le hará posible.

¹¹⁷ En esta época, en Venezuela se manejaban dos tesis sobre quién debe dirigir la educación. Por un lado estaba la tesis del Estado docente, cuyos partidarios sostenían que el Estado es el que debe dirigir la educación del país. Por otro lado, estaba la tesis de los que sostenían que eran la sociedad civil y las familias las que deberían diseñar y aplicar la educación. En esta confrontación, Vélaz prefirió participar en el debate desde la *justicia educativa*, «sin la cual nunca se llegará al árbol de la justicia social ni al de la justicia estructural.» (Vélaz, 1976: 1). La justicia educativa consiste en que tanto el Estado como la sociedad civil deben contribuir para que las personas excluidas de los beneficios de la educación puedan recibirlos, contribuyendo a aminorar las desventajas de origen que tienen estas personas comparadas con las socialmente aventajadas. (Sáez, 1999).

¹¹⁸ Recordemos (ver tercer capítulo) que esta tipología consistía en organizaciones *permeadas de fe* (la fe se expresa explícitamente). Entidades *centradas en la fe* (la fe es importante, pero puede ser implícita más que explícita). Organizaciones *afiliadas a la fe* (la organización recurre a una comunidad de fe para algunos aspectos del apoyo que demanda). Aquellas con un *trasfondo de fe* (organizaciones ligeramente vinculadas a una tradición de fe). Otras que *asocian la fe con lo secular* (pocas referencias a la fe). Y aquellas *seculares* (sin contenido de fe). (Occhipinti, 2015: 337-338).

organización permeada de fe de Occhipinti. Pero a lo externo (en su relación con el Estado), muestra una fe menos explícita, parecido al tipo de *organización que asocia la fe con lo secular*, que consiste en «una actitud de respeto y tolerancia hacia las diversas perspectivas de fe» (2015: 338). En esta época fundacional, y en estos casos específicos, Fe y Alegría resaltó su identidad de fe cristiana católica en cuanto a los directivos y profesores de las escuelas, mientras que expone que ante los beneficiarios (los alumnos) esa fe no es requerida¹¹⁹.

En el tiempo fundacional las relaciones de Fe y Alegría con el Estado venezolano no fueron fáciles. El Estado no consideraba como obligación suya la financiación de Fe y Alegría, sino, en todo caso, como una limosna. José Vélaz insistió en que la subvención (ni siquiera el financiamiento completo) era un deber del Estado y no una limosna, porque la educación de Fe y Alegría es popular y debía considerarse como un derecho, cuyos destinatarios no eran diferentes, en ningún modo, de la educación administrada por el Estado (Vélaz, 1975). Por eso sostuvo siempre que Fe y Alegría debía verse como una aliada estratégica del Estado, que comparte con él la educación popular. «Una gran iniciativa privada de Educación Popular Integral debe, por lo tanto, ser mirada por el gran público y por los gobiernos, como un magnífico aliado en el desarrollo nacional que hay que estimular y ayudar eficazmente» (1966a: 8).

En general, en esta época fundacional de unos 40 años, Fe y Alegría tiene un marcado aire eclesialístico (Sáez, 1999). Esto se debe en gran parte al protagonismo de las religiosas como dirigentes de las escuelas de Fe y Alegría. El fundador vio en ellas un apoyo valioso. Vélaz afirmó que gracias al apoyo de las religiosas «Fe y Alegría es un hecho fundamental y mayoritariamente femenino» (1984: 4). Aquí estamos ante el tema de género (ver más abajo) en Fe y Alegría. Vélaz reconoció la responsabilidad de las religiosas para que fueran líderes de sus escuelas. No hubo ningún problema en eso, al contrario, fue una valorización del protagonismo de la mujer en la sociedad.

Vélaz SJ, también les dio responsabilidad a los laicos en Fe y Alegría, valorándolos como recurso humano (1966a). La primera junta directiva de Fe y Alegría fue compuesta mayoritariamente por laicos (Sáez: 1999); lo que indica que desde el comienzo el liderazgo de los laicos en Fe y Alegría ha sido central. En este tiempo la labor del recurso humano (laicos y religiosas) fue mayoritariamente voluntaria, donando

¹¹⁹ Para uno de nuestros entrevistados, Fe y Alegría no es confesional: «Fe y Alegría no es confesional» (personal 2).

su tiempo a destajo. Sin embargo, Vélaz SJ, previó que Fe y Alegría requeriría de empleados a tiempo completo y cualificados, comenzando así la profesionalización en Fe y Alegría. «Los aficionados y cooperadores de unas horas al mes o a la semana seguirían ayudándonos, pero nuestro núcleo dinámico y permanente sería en adelante profesional y liberado con su tiempo completo para la obra.» (s.f. b: 10).

El rol desempeñado por la dimensión religiosa en la época fundacional de Fe y Alegría procedía de la motivación y de impronta personal de los fundadores, no compartido aún por la estructura religiosa. José Vélaz SJ, buscó el apoyo de las religiosas y los laicos, en parte por la falta de apoyo sustancial de la Compañía de Jesús. Fueron pocos los jesuitas que apoyaron a Vélaz SJ, y los que lo apoyaron lo hicieron a título personal. Una de las razones de ese distanciamiento de la Compañía de Jesús fue que Vélaz no consultó su proyecto de Fe y Alegría a ninguna autoridad de la Compañía. En vida, de hecho, no recibió un apoyo formal. Fue después de su muerte cuando el padre general de la Compañía de Jesús, en ese momento Peter Kolvenbach el sucesor del Padre Arrupe, reconoció formalmente el significado valioso de Fe y Alegría para la Compañía. «El 26 de septiembre de 1986, [...] el P. Peter Hans Kolvenbach, S.J. dirigía una alocución a los miembros de Fe y Alegría en Lima (Perú), que celebraba en aquel país sus primeros veinte años. Además de alabar y agradecer la cooperación de tantos al logro y maduración de Fe y Alegría, el P. Kolvenbach consideró la obra como “una realización clara y concreta de lo que la Iglesia, y la Compañía de Jesús en ella y con ella, pretende en la promoción de la fe”.» (Sáez, 1999: 73).

Ni la Compañía de Jesús ni el Estado financiaron a Fe y Alegría en sus primeros años. La financiación que recibía eran los pequeños donativos populares que se multiplicaban y las donaciones de tipo medio (Vélaz, 1966a). Es necesario resaltar que la negativa de apoyo del Estado venezolano de ese tiempo se debió a su fe religiosa, que, según entendían las autoridades estatales, impedía que el Estado pudiese financiar las obras de Fe y Alegría, a pesar de los evidentes resultados.

La historia fundacional de Fe y Alegría es expresión del dinamismo, la creatividad y el esfuerzo de los fundadores, además de serlo también, como hemos visto, de la dimensión religiosa. Vélaz SJ, siempre identificó a Fe y Alegría como un Movimiento, que expresara la iniciativa, el dinamismo, la creatividad, el esfuerzo de la gente que la conforma. Por eso les dio plena responsabilidad para la toma de decisiones, unas decisiones producto del ingenio, el tesón y la mística. Es lo que él llamó la «autonomía funcional» de Fe y Alegría, que consiste en la autonomía de las obras de Fe

y Alegría frente a un organismo central. Vélaz SJ, no identificó a Fe y Alegría como una «organización», porque consideraba que uno de sus peligros era el acomodamiento, el aburguesamiento, la burocracia, la falsa prudencia, el no atreverse. Sin embargo, debido al rápido crecimiento de Fe y Alegría, avizoró la necesidad de un organismo de coordinación central, que él no vio en vida, pero que luego de su muerte se concretó en la forma de la Federación Internacional de Fe y Alegría¹²⁰.

En 1986 se fundó la Federación Internacional de Fe y Alegría. Treinta años después de su fundación, Fe y Alegría comprendió que era el momento de organizarse a nivel internacional. Debido a su crecimiento, el liderazgo personal de cada una de las réplicas nacionales de Fe y Alegría (cuyo referente fue evidentemente José Vélaz SJ) debía complementarse con la representación internacional.

Uno de los objetivos de la Federación es favorecer la unidad de Fe y Alegría¹²¹. Debido al crecimiento y al principio de la autonomía funcional se cernía el peligro de la dispersión de los centros de Fe y Alegría. Uno de los acuerdos que favoreció la unidad fue el Ideario publicado por la Federación en 1985 (Fe y Alegría, 2003: 2), que incluye la identidad, los objetivos, los medios, la acción educativa, la dinámica y la organización de Fe y Alegría¹²². La dimensión religiosa está explícita en el Ideario¹²³.

En cuanto a la identidad, el Ideario afirma que Fe y Alegría es un movimiento «nacido e impulsado por la vivencia de la Fe Cristiana». Ya hemos visto cómo la dimensión religiosa fue determinante en el nacimiento de Fe y Alegría. Creemos entender que el impulso se refiere a que la fe cristiana permanece en el presente en Fe y Alegría, así como seguirá siendo asumida en el futuro. Lazcano (2013) sostiene que no se puede entender a Fe y Alegría sin la dimensión religiosa, que ha estado y estará presente en ella. «Sin la presencia y acción del Espíritu de Dios¹²⁴ no se puede comprender la historia de Fe y Alegría, ni se podrá comprender tampoco su futuro”» (p. 27; énfasis en el original). En este sentido, la dimensión religiosa es el fundamento de

¹²⁰ «Hay que añadir que hasta ahora, después de repetidos diálogos sobre esta cuestión, no nos hemos decidido todavía a ninguna acción concreta de centralización. Quizá nos enseña el crecimiento de Fe y Alegría que cuando se pronuncie más claramente esta necesidad [...] llegaremos a encontrar la fórmula apropiada.» (Vélaz, 1981: 69)

¹²¹ La Federación Internacional de Fe y Alegría (2003: 5). http://www.feyalegria.org/sites/default/files/InformacionInstitucional_FederacionInternacionaldeFeyAlegría_mayo_2003.pdf [consulta: 4 de abril de 2019].

¹²² Las nuevas fundaciones de Fe y Alegría deben aceptar el Ideario. «El Ideario internacional sí tiene que ser adherido para cualquier país que quiera entrar.» (Personal 1).

¹²³ <http://www.feyalegria.org/es/quienes-somos/ideario> [consulta: 29 de marzo de 2019].

¹²⁴ Asumimos la frase «Espíritu de Dios» como parte de la dimensión religiosa, así como la frase «Fe Cristiana».

Fe y Alegría; algo que le da criterios: «Nuestra identidad espiritual es el fundamento y nos da criterios» (personal 2).

Uno de los objetivos del Ideario es «promover hombres y mujeres [...] abiertos a la trascendencia». La apertura a la trascendencia es algo que distingue la educación de Fe y Alegría de los modelos de educación secular. Fe y Alegría entiende la dimensión religiosa como un componente del ser humano. «La religión la necesitamos nosotros como una dimensión de la estructura humana» (personal 2). Si esto es así o no, va a depender de cómo comprenden la estructura humana las diversas filosofías, antropologías y modelos educativos. Pero en este nivel conceptual de las declaraciones de su propósito está claro que la educación de Fe y Alegría asume la dimensión religiosa (trascendencia) como un componente del ser humano. En este sentido se puede afirmar que la educación de Fe y Alegría es una educación cristiana. «Nosotros lo que pretendemos es educar desde la perspectiva cristiana» (personal 3).

Fe y Alegría realiza este tipo de educación generalmente sin muchos problemas, algo que viene facilitado, en concreto, por el entorno cultural venezolano, mayoritariamente cristiano. En los casos de los cristianos evangélicos, que son numerosos en Venezuela¹²⁵, Fe y Alegría los invita a ejercer y recibir la educación desde lo que los une, que es la fe cristiana. Fe y Alegría distingue entre su dimensión religiosa y su misión, que es la transformación personal y social con la educación popular¹²⁶. Su misión es la educación popular de calidad. En este sentido reúne a su comunidad (directivos, profesores, alumnos, representantes, etc.) en torno a la misión y no a su dimensión religiosa. Es por esta razón por la que, en Fe y Alegría, hay directivos, profesores y estudiantes evangélicos e incluso de otras religiones como la musulmana, aunque eso no sea lo común en Latinoamérica; porque lo que los une es su

¹²⁵ Para el 2012 el porcentaje de evangélicos y otros cristianos no católicos era del 17% (Aguirre, 2012: 216).

¹²⁶ Misión: «Fe y Alegría es un Movimiento Internacional de Educación Popular y Promoción Social que impulsa desde, con y para las comunidades en las que trabaja, procesos educativos integrales, inclusivos y de calidad, comprometiéndose en la transformación de las personas para construir sistemas sociales justos y democráticos.» Federación Internacional de Fe y Alegría, <https://www.feyalegria.org/mision-vision/> [consulta: 24 de abril de 2020].

«Fe y Alegría es un Movimiento Internacional de Educación Popular y Promoción Social cuya acción se dirige a la población excluida, que busca construir un proyecto de transformación social, con base en los valores cristianos de justicia, participación y solidaridad.» Fe y Alegría de Venezuela, <http://feyalegria.edu.ve/quienes-somos/mision-y-vision/> [consulta: 29 de marzo de 2019].

misión. «Por eso [por la misión] es que en nuestras escuelas tenemos personal directivo que son de otra religión» (personal 2)¹²⁷.

Para conseguir el objetivo antes explicado, el Ideario remite a la mediación de la «pedagogía evangelizadora». Consiste ésta en la «evangelización liberadora», en el sentido de la opción por la liberación de los pobres, asumida por la II Conferencia general del episcopado latinoamericano en Medellín de 1968 (ver capítulo II) y la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla de 1979 (Soto, 2015). Así, como se hizo en Puebla, Fe y Alegría opta por los pobres, destinando su educación a ellos. Aquí la dimensión religiosa se expresa, pues, en un compromiso con los más pobres. Pareciera que ese compromiso es común en otras conferencias generales episcopales del mundo, y en otros modelos de educación católica (como las diocesananas¹²⁸ y las de otras congregaciones¹²⁹ diferentes a la Compañía de Jesús, e incluso de la misma Compañía¹³⁰), pero ninguna de ellas lo ha establecido de forma explícita, con documentos respectivos (Puebla) y en sus conceptualizaciones (Ideario)¹³¹.

La alusión a Puebla que hace uno de los documentos de Fe y Alegría (Soto, 2015), refleja el «carácter eclesial del Movimiento» que expone el Ideario. Esto indica una forma de dimensión religiosa institucionalizada. Fe y Alegría es parte de la Iglesia, aunque cuente con autonomía de funcionamiento. La comunidad eclesial en Fe y Alegría la conforman laicos comprometidos¹³², congregaciones religiosas, la Compañía

¹²⁷ La mejor evidencia de esto es Fe y Alegría en El Chad, donde los directivos, profesores y estudiantes son mayoritariamente musulmanes, y donde «solo por darte la Biblia puede ser una causa de sanción dentro de la ley musulmana» (personal 2).

¹²⁸ Red de escuelas administradas por las diócesis (ver capítulo 3 de este trabajo).

¹²⁹ Como la salesiana, dominica, los paúles; que también administran centros educativos.

¹³⁰ La Compañía de Jesús no solo dirige Fe y Alegría, sino también centros educativos para clases sociales media y alta; por ejemplo, el Colegio San Ignacio y la Universidad Andrés Bello de Caracas (Venezuela).

¹³¹ La apuesta por la justicia social fue asumida primero por Fe y Alegría y luego por la Compañía de Jesús. La opción por los pobres en clave de justicia social (Gil-Gimeno, 2018) fue una de los programas de la gestión de Pedro Arrupe SJ como general de la Compañía. Sin embargo en su período como superior general de la Compañía (1965-1983) no reconoció formalmente a Fe y Alegría. Pedro Arrupe SJ tuvo algunos encuentros con José Vélaz SJ, en los que le manifestaba su preocupación por la estabilidad de Fe y Alegría (Sáez, 1999). Como hemos expuesto ya, la Compañía de Jesús tuvo que esperar a su siguiente superior general (Kolvenbach SJ, 1983-2008) para reconocer formalmente a Fe y Alegría.

¹³² Otros empleados pueden considerarse laicos en el sentido de que no son clérigos, pero tampoco se sienten parte necesariamente de la Iglesia. Algunos se comprometen en Fe y Alegría por la misión, pero no tienen sentido de pertenencia con la Iglesia. Ya trabajar en Fe y Alegría es ser parte de su misión, porque una de las cosas que el personal tiene claro, una vez que entra a trabajar en Fe y Alegría, es que su misión es con los más pobres, lo que en sí limita algunas comodidades que pueden tener al trabajar en otros centros educativos destinados a la clase media y alta, como la facilidad de trabajar en zonas más urbanizadas, con mayor flujo de transporte, etc. Este es uno de los compromisos sociales de la organización y sus miembros. El trabajo en Fe y Alegría, en sí mismo, es ya un compromiso social: «[El trabajo en Fe y Alegría] te compromete» (personal 3).

de Jesús, las iglesias locales. La institución de la Iglesia se presenta en algunos actos de Fe y Alegría; el personal que no quiera asistir a estos actos no se siente afectado por ello. «En las celebraciones hay misas [...] y los obispos cuando van a actividad pastoral¹³³ también visitan nuestras escuelas. Lo que sí está claro es que no podemos obligar» (personal 1).

3. Dimensión religiosa en los cargos directivos de Fe y Alegría

Como se observa en el cuadro siguiente, en el tiempo transcurrido después de la conformación de la Federación, llama la atención la creciente presencia de laicos (en la estructura de la Federación Internacional y en Fe y Alegría de Venezuela) y el repliegue de los clérigos y las religiosas. Ya no se respira el aire eclesial de los primeros años de la fundación de Fe y Alegría (Sáez, 1999). El protagonismo de los laicos en este tiempo no es un accidente, es algo sustancial de Fe y Alegría; los laicos han estado presentes desde los tiempos fundacionales, pero con mayor crecimiento en los tiempos actuales. En la junta directiva de la Federación, tres personas son laicas y dos son jesuitas. Y en el equipo federativo (coordinadores de ejes y equipo de apoyo) hay un solo jesuita y ocho laicos. De las 22 oficinas nacionales, 9 están dirigidas por laicos. Los laicos, como ya vimos, forman parte de la comunidad eclesial. Sin embargo, cada uno tiene su nivel de compromiso, «según los diferentes niveles de actitud y según los distintos tipos de vinculación a la Institución.» (Soto, 2015: 65).

De este número de laicos en la Federación muchos son mujeres¹³⁴. Al igual que en el tiempo fundacional, en la actualidad el rol de la mujer es protagónico en Fe y Alegría. Las oficinas nacionales de Chile y Perú están dirigidas por mujeres (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2019: 81). Esto indica que en un futuro el número de mujeres directoras de oficinas nacionales puede aumentar, como ha sucedido en las oficinas zonales. «Yo fui directora zonal, primera mujer y primera laica. Sustituí a un jesuita en 1990» (personal 1). En el equipo federativo, de los 7 cargos, 4 están bajo la responsabilidad de mujeres. Todo lo cual confirma lo que hemos venido exponiendo en este trabajo, que las mujeres pueden ejercer el liderazgo en las organizaciones religiosas de acción social católicas (ver más abajo).

¹³³ En Fe y Alegría otro concepto que expresa su dimensión religiosa es el de *pastoral* (ver más abajo).

¹³⁴ Por supuesto laicas, porque como vimos en el tercer capítulo, en la Iglesia católica las mujeres no pueden ser parte del clero.

Cuadro 11. Dimensión religiosa en los cargos directivos de la Federación Internacional de Fe y Alegría y de Fe y Alegría de Venezuela

Asamblea general	Directores nacionales			
	Coordinador general			
	Junta directiva			
	Presidente de la Conferencia de provinciales de la Compañía de Jesús en América Latina y el Caribe			
Coordinador general		Carlos Fritzen SJ	jesuita	2 jesuitas
Secretaría ejecutiva		Marco Gómez SJ	jesuita	
Junta directiva		Carlos Vargas	laico	3 laicos y 2 jesuitas
		Fernando Anderlic	laico	
		Daniel Villanueva SJ	jesuita	
		Miguel Cortés SJ	jesuita	
		Miguel Molina	laico	
Equipo federativo: coordinadores de ejes y equipo de apoyo	Eje educación popular	Gehiomara Cedeño	laica	8 laicos (4 mujeres) y 1 jesuita
	Eje nuevas fronteras	Carlos Fritzen SJ	jesuita	
	Eje sostenibilidad	Gabriel Vélez	laico	
	Eje acción pública	Gerardo Lombardi	laico	
	Administradora	Somarick Roca	laica	
	Auxiliar de oficina	Aleida Betancur	laica	
	Comunicaciones	Gerardo Lombardi	laico	
	María Arango	laica		
	José Peraza	laico		
Oficinas nacionales	Argentina	Fernando Anderlic	laico	9 laicos (2 mujeres) y 13 jesuitas
	Bolivia	Francisco Pifarré SJ	jesuita	
	Brasil	Antonio Tabosa SJ	jesuita	
	Chad	Tsayem Dongmo Saturnin SJ	jesuita	
	Chile	María de los Ángeles Pavez	laica	
	Colombia	Víctor Murillo	laico	
	Ecuador	Carlos Vargas	laico	
	El Salvador	Saúl León	laico	
	España	Daniel Villanueva SJ	jesuita	
	Guatemala	Miquel Cortés Bofill SJ	jesuita	
	Haití	Pierre Rachelin Coicou SJ	jesuita	
	Honduras	Miguel A. Molina Escalante	laico	
	Italia	Florin Silaghi SJ	jesuita	
	Madagascar	Emile Ranaivoarisoa SJ	jesuita	
	Nicaragua	Everardo Víctor SJ	jesuita	
	Panamá	Raúl Elías Araúz	laico	
	Paraguay	Ricardo Jacquet SJ	jesuita	
	Perú	María Leonor Romero Ochoa	laica	
	R. D. del Congo	Alfred Kiteso SJ	jesuita	
República Dominicana	Martín Lenk SJ	jesuita		
Uruguay	Martín Haretche	laico		
Venezuela	Manuel Jaime Aristorena SJ	jesuita		
Fe y Alegría de Venezuela	Zonas educativas*	Andes, Caracas-Vargas, Central, Frontera, Guayana, Lara-Llanos, Miranda, Oriente y Occidente.	Todos laicos	7 mujeres y 2 hombres
	Programas	Escuelas (Prof. Noelbis Aguilar). Además de los cargos habituales (directivos y profesores), las escuelas poseen promotores comunitarios	Todos laicos	4 laicos (3 mujeres y un hombre). Ningún jesuita.
		Institutos radiofónicos (Gerardo Lombardi)		
		Centros de capacitación laboral (Sandra Chacón)		
	Universidades (María Loyo)			
	Relaciones institucionales	Erika Briceño	laica	
	Proyectos	Juan Escalona	laico	

** Las zonas educativas son divisiones administrativas de las escuelas de Fe y Alegría de Venezuela
Fuentes: Fe y Alegría (2018). Fe y Alegría de Venezuela (2019a).

4. Pastoral

Uno de los conceptos más aproximados a la idea de la dimensión religiosa que estamos manejando es el de *pastoral*. Fe y Alegría entiende la pastoral como «la preocupación y las acciones necesarias para alcanzar sus objetivos fundamentales, tal como los tenemos definidos en el Ideario»¹³⁵. Es decir, el concepto de la pastoral es equivalente al de la dimensión religiosa explicitada en el Ideario, que ya analizamos dos epígrafes más arriba.

La pastoral está en función de la misión de Fe y Alegría. En este sentido, el rol que desempeña la dimensión religiosa en la estructura organizativa de Fe y Alegría está estrechamente vinculada a su misión¹³⁶. Fe y Alegría no es un movimiento religioso, sino un movimiento educativo¹³⁷, cuya razón de ser es la misión de transformación de la realidad personal y social a través de la educación de calidad de los sectores excluidos de los beneficios económicos y sociales¹³⁸. Por eso se entiende que haya directivos de escuelas, profesores y estudiantes de otras religiones. En función de la misión también se entiende que puedan solicitar financiación a organizaciones seculares preocupadas por los pobres, como sujetos de derecho a una educación de calidad, y por eso se entiende que Fe y Alegría inste al Estado para que coopere como corresponsable del derecho a la educación del sector excluido de la sociedad.

Estamos haciendo un esfuerzo analítico por describir la pastoral en Fe y Alegría; pero en la práctica es difícil hacerlo, porque la organización está bañada toda ella de pastoral, como lo expuso uno de los entrevistados: «La espiritualidad cristiana es un elemento que permea, que baña todo el quehacer de Fe y Alegría.» Fe y Alegría nació de la pastoral o, mejor dicho, es una obra pastoral (Primer encuentro latinoamericano de pastoral, 2002: 1). Fe y Alegría fue una práctica de pastoral de José Vélaz SJ y los jóvenes universitarios de la Universidad Católica Andrés Bello. Hay algunas concreciones de la pastoral en la organización (ver más abajo), pero a veces sus enfoques son tan generales (Lazcano, 2002), que cuesta distinguirla de las

¹³⁵ Primer encuentro latinoamericano de pastoral. Federación Internacional de Fe y Alegría (2002). http://www.feyalegria.org/sites/default/files/DocumentoFinalDelEncuentroLatinoamericanoDePastoral_Quito_2002.pdf [consulta: 22 de marzo de 2019].

¹³⁶ Barone (2009) explica que la estructura organizacional de Fe y Alegría existe en función de su misión: «Entendemos por **estructuras organizacionales** los diferentes patrones de relación y articulación entre las partes, a través de los cuales una institución se organiza con el fin de cumplir las metas que se ha propuesto.» (p. 27; énfasis en el original).

¹³⁷ «Nosotros no somos un movimiento religioso, [...] somos un movimiento educativo». (Personal 2)

¹³⁸ «Los destinatarios son la gente popular.» (Personal 2)

organizaciones seculares. Por ejemplo, en Barquisimeto-Venezuela, hay un área de pastoral llamada «ciudadanía»¹³⁹, un concepto que también se enfatiza en las escuelas seculares. Otras veces, la llaman formación humano-cristiana, aun cuando ese planteamiento cristiano no es fácil diferenciar de la formación humana de las escuelas seculares¹⁴⁰.

Wuthnow (2004) sostiene que no hay diferencias sustanciales entre las organizaciones religiosas de acción social con una fe no explícita (aquella que, como sabemos, por Clarke y Thaut tratan como fe pasiva-acomodadiza) y las organizaciones seculares. El autor afirma que la dimensión religiosa de aquellas busca la legitimación de algo que es natural, sentir compasión con el que sufre, algo que puede ser parecido con lo que se da en la labor de una organización secular. Como lo dice Wuthnow, «los argumentos sobre los valores universales o intrínsecos que comúnmente encontramos en las tradiciones religiosas, [...] en el mundo moderno también son evidentes en las versiones más seculares de las afirmaciones humanitarias.» (p. 279)¹⁴¹.

¿Qué es, pues, lo distintivo de Fe y Alegría? En principio su opción por los pobres, misión asumida desde la época fundacional¹⁴². En la Venezuela actual eso se puede aplicar a las escuelas de Fe y Alegría ubicadas en territorios indígenas, que enseñan en sus lenguas autóctonas, en algunos casos dentro de la selva o en las fronteras con Colombia y Brasil, pero en las zonas rurales y urbanas las escuelas públicas también son para los pobres (Alcott y Ortega, 2011), porque, debido a la pobreza general de los venezolanos (ver capítulo 1 de este trabajo), casi todos los estudiantes son

¹³⁹ «Hay un área de pastoral que ahorita se está ampliando y trabajando lo que es el área de ciudadanía, que es construcción de ciudadanía, de valores ciudadanos, de responsabilidad ciudadana» (consultora externa a Fe y Alegría).

¹⁴⁰ «La pastoral se convierte en uno de los grandes procesos que busca justamente [...] formación humana y cristiana.» (personal 3).

En Uruguay a la pastoral la llaman *orientación*, debido a que el Estado uruguayo, por su carácter laicista, decidió que se llamara así: «en Uruguay hay Fe y Alegría; pero Uruguay es un Estado laico arrechísimo [intransigente]; tanto así que querían eliminar las visitas a las casas (como los Testigos de Jehová, que van y te tocan la puerta de tu casa), ni eso. Yo participé en unas reuniones de homólogos de pastoral de Fe y Alegría de varios países, sobre un proyecto para ir teniendo líneas comunes. El primer punto que para nosotros era evidente es que la “pastoral” se llamaba pastoral [...]. Aquí en Venezuela eso no lo vemos como rollo. En Uruguay no se podía llamar así. Había que llamarlo orientación.» (Personal 2).

¹⁴¹ La pastoral de Fe y Alegría no distingue entre fronteras religiosas y seculares. «Ya no hay fronteras entre lo profano [secular] y lo sagrado [religioso]» (Fe y Alegría, 2008a: 14. El documento se titula una acción educativa para el cambio en clave de *pastoral*; énfasis nuestro).

¹⁴² «Fe y Alegría comienza donde termina el asfalto.» (Vélaz, 1966b: 1). Este es un lema famoso de Fe y Alegría, que indica que, en principio, su trabajo está destinado a las poblaciones excluidas, polvorientas (no asfaltadas), donde no llegan o llegan muy poco los servicios sociales.

pobres¹⁴³. Por ejemplo, en Barquisimeto, la escuela de Fe y Alegría Ana Soto está ubicada a unos 300 metros de la escuela oficial Juan de Villegas.

Parece, más bien, que lo que distingue a Fe y Alegría al compararla con las organizaciones seculares es su forma de gestión. Su gestión está marcada por el cuidado personal de sus participantes (toda la comunidad de Fe y Alegría en sentido amplio, que incluye a directivos, profesores, empleados, obreros, estudiantes, padres y madres y comunidad en general), que los hace sentir parte de una familia. Esta gestión está vivificada por la dimensión religiosa. «En Fe y Alegría el descubrimiento de nuestra identidad, anclada en la visión cristiana de la persona humana, marca nuestro estilo de gestión. Nos sentimos parte de un cuerpo más grande que nosotros [...], nos descubrimos como familia» (Cela, 2010: 63). Son numerosas las evidencias de que existe un verdadero esfuerzo por esos cuidados: ante la situación de crisis que atraviesa Venezuela, Fe y Alegría, además de su misión educativa, ha organizado servicios de alimentación para estudiantes y profesores¹⁴⁴; en algunos casos ha dado una respuesta a la falta de transporte público¹⁴⁵ (ver capítulo 1 de este trabajo) y en otros casos supervisa contextos de violencia de sus estudiantes¹⁴⁶. Aquí está la marca distintiva de Fe y Alegría, por la cual no puede simplemente identificarse con las organizaciones seculares, aunque comparte con ellas muchos rasgos, como hemos analizado antes.

5. Dimensión religiosa en los recursos organizativos (elementos internos y externos) de Fe y Alegría

Después de las explicaciones anteriores, podemos concretar cómo la dimensión religiosa se manifiesta en recursos organizativos de Fe y Alegría. Estos son la misión declarada, el personal, el género (elementos internos) y el vínculo con el gobierno de la

¹⁴³ En otros países la diferencia de clases sociales es más notoria. Por ejemplo, en Colombia los estudiantes de Fe y Alegría sí son claramente de clase social excluida. «En Colombia [...] los colegios Fe y Alegría tienden a estar ubicados en zonas más pobres». (Parra y Wodon, 2011: 29).

¹⁴⁴ «En San Cristóbal hemos conseguido un dinerito para el plan de alimentación y hemos aceptado que los maestros coman con los alumnos, porque no les alcanza el sueldo para la comida.» (Personal 1).

¹⁴⁵ «Hemos conseguido para algunas escuelas recursos para ayudar con el pasaje para esos lugares más difíciles. En algunas oficinas zonales donde hay carros [coches] recogen a la gente como una ruta, porque si no, no llegan.» (Personal 1).

¹⁴⁶ «Nosotros los entrevistamos a ellos [a los alumnos] sobre Fe y Alegría y ellos decían: "aquí es como mi segunda casa; aquí yo me siento seguro. Aquí no me pasa nada, aquí me cuidan"». (Consultora externa a Fe y Alegría).

Compañía de Jesús, relaciones con el Estado y los financiadores, los programas de Fe y Alegría (elementos externos).

5.1. Misión

La dimensión religiosa no está explícita en la misión oficial de Fe y Alegría. Veámoslo en sus autodescripciones oficiales. La Federación Internacional de Fe y Alegría lo declara así: «Fe y Alegría es un Movimiento Internacional de Educación Popular y Promoción Social que impulsa desde, con y para las comunidades en las que trabaja, procesos educativos integrales, inclusivos y de calidad, comprometiéndose en la transformación de las personas para construir sistemas sociales justos y democráticos»¹⁴⁷. Fe y Alegría de Venezuela lo recoge así: «Fe y Alegría es un Movimiento Internacional de Educación Popular y Promoción Social cuya acción se dirige a la población excluida, que busca construir un proyecto de transformación social, con base en los valores cristianos de justicia, participación y solidaridad»¹⁴⁸.

Desde el punto de vista de la misión, la línea que separa a la organización Fe y Alegría de otras organizaciones seculares no está clara. La misión, de transformación personal y social también la pueden tener estas otras organizaciones. Así ocurre, por ejemplo, con la Orquesta Sinfónica de Venezuela, cuya misión es la «prevención y recuperación de los grupos más vulnerables del país»¹⁴⁹. La diferencia está, sin embargo, en el medio que usan para lograr esa misión, que en Fe y Alegría es la educación y en la Orquesta es la música.

Por otro lado, los valores cristianos de justicia, participación y solidaridad que indica explícitamente la misión de Fe y Alegría de Venezuela no son exclusivos de las organizaciones religiosas. Por ejemplo, la organización secular Mundubat¹⁵⁰ también se identifica con esos valores. «**Solidaridad.** Compromiso. Confianza en el equipo humano y directivo. Interculturalidad. **Participación interna.** Transparencia en la gestión. Gran capital Humano. Respeto a los procesos. Equidad de género. Austeridad

¹⁴⁷ Federación Internacional de Fe y Alegría, <https://www.feyalegria.org/mision-vision/> [consulta: 26 de abril de 2020].

¹⁴⁸ Fe y Alegría de Venezuela, <http://feyalegria.edu.ve/quienes-somos/mision-y-vision/> [consulta: 29 de marzo de 2019].

¹⁴⁹ <http://fundamusical.org.ve/que-es-el-sistema/> [consulta: 3 de abril de 2019].

¹⁵⁰ Llegamos a esta referencia gracias a Erro (2017). La palabra «Mundubat» significa «un mundo», en idioma euskera.

en la utilización de los recursos económicos. Ideología y filosofía compartida.»¹⁵¹. «La idea de solidaridad como principio fundacional ha evolucionado en PTM [Mundubat] tomando mayor coherencia en la medida en que es comprendida como un esfuerzo por la **justicia global**». (Énfasis nuestro)¹⁵². En este sentido, en cuanto a los valores de referencia, no hay aparentemente diferencias entre Fe y Alegría y algunas organizaciones seculares. Desde el punto de vista de la declaración de la misión oficial de Fe y Alegría, la línea que las separa con las organizaciones seculares no está clara.

Sin embargo, la fe cristiana está en la base de la misión de Fe y Alegría de Venezuela. Es lo que les inspira en la puesta en práctica de sus compromisos sociales, como lo da a entender uno de los informantes: «Si somos seguidores de Jesús, significa que somos continuadores de su proyecto y su obra. De allí que ser cristiano, ser seguidor de Jesús, [...] es contribuir desde lo mínimo para lograr que haya condiciones de vida para la gente; y sobre todo, condiciones de vida para los que más lo necesitan» (personal 2). Fe y Alegría busca encarnar su fe en el terreno de la justicia: «En un mundo de injusticias, ¿cómo muestro yo que soy creyente? Mostrando mi lucha, mi resistencia a todas estas situaciones de injusticias, porque la fe que trajo Jesús es una fe que busca la vida, que busca la superación de las barreras, la superación de las exclusiones, la superación de las relaciones injustas.» (Personal 2). Esta es otra muestra del compromiso social de la organización y de sus miembros. Comprometer su propia comodidad para involucrarse en contextos de injusticia, como, por ejemplo, en la lucha contra la injusticia de la discriminación, la falta de condiciones para una vida mejor, la denuncia contra la violación de los derechos del pueblo por parte de los poderosos, especialmente de aquellos encargados de garantizar tales derechos. Dicho compromiso llega hasta tal punto que algunos de los miembros se han metido en problemas personales: «Yo me he metido en líos defendiendo a los más humildes, los más pobres por esa defensa de los niños y adolescentes.» (Personal 1).

¹⁵¹ <http://www.mundubat.org/mision-vision-valores/> [consulta: 3 de abril de 2019].

¹⁵² <http://www.mundubat.org/wp-content/uploads/2015/10/principios-filosoficos.pdf> [consulta: 3 de abril de 2019].

5.2. Personal

Los criterios para seleccionar a los directores y profesores de las escuelas de Fe y Alegría son profesionales, y no religiosos¹⁵³. Así lo expresó una de las entrevistadas: «Yo seleccionaba al personal cuando era directora. Había unas credenciales, había un examen y había una entrevista. Si se contrataba a alguien porque no conseguíamos el perfil exacto que queríamos y eran evangélicos, lo que les pedíamos era que no hicieran proselitismo» (personal 1)¹⁵⁴. En la época actual hay una modificación con respecto a la época fundacional, cuando el fundador sugería que los directores y profesores de Fe y Alegría que no comulgasen con la fe católica, lo mejor era invitarles a que, con honradez, se apartaran de ella. Ya hemos visto que hay directores que son evangélicos. Pero como organización, a Fe y Alegría lo que le importa principalmente es la profesionalización para lograr su misión (Barone, 2009), y eso lo puede hacer cualquier director o profesor de escuela, ya sean de otras convicciones y prácticas religiosas o no.

La profesionalización se incrementa cada vez más en Fe y Alegría y es un elemento importante para la realización de su misión educativa, que incluye los estándares del Estado. Por ello, como cualquier otro conjunto de organizaciones educativas (públicas o privadas), Fe y Alegría debe publicar informes y rendir cuentas, labor que requiere de especialistas profesionales. La investigación de Belzunegui-Eraso *et al* (2018) halló que, a medida que aumentaba la profesionalización en una organización religiosa, su dimensión de fe disminuía. Ese hallazgo también se aplica al personal de Fe y Alegría, porque pueden ser profesionales con poco perfil religioso o sin él. Pero no así la organización como tal, cuya identidad, misión y visión sí están fundamentadas en la dimensión religiosa, que el personal puede asumir o no. En este sentido, como cualquier organización moderna, Fe y Alegría también se conduce por el principio de diferenciación; una de las consecuencias de ese principio es la impersonalidad de los procesos. En el caso de Fe y Alegría puede pasar que parte del personal no comulgue con la dimensión religiosa de la organización; a pesar de ello, el perfil religioso de la organización se mantiene, ya que está claro en la organización como tal, permaneciendo en el imaginario social su dimensión religiosa.

¹⁵³ Al parecer hay otras escuelas católicas en Venezuela que sí insinúan la necesidad del perfil religioso para la contratación del personal. «Hay otros colegios católicos que no son tan respetuosos [con exigir convicciones religiosas]» (personal 1).

¹⁵⁴ Consultar las características laborales de nuestros entrevistados en el anexo 1. Todos ellos son empleados formales (con contratos) de Fe y Alegría.

Lo que sí hace Fe y Alegría son jornadas permanentes de formación¹⁵⁵ para el personal¹⁵⁶. Esas jornadas tienen como objetivo enseñar la identidad y misión de la organización. Consisten en cursos de inducción, formación cristiana y ejercicios espirituales ignacianos. La recepción de esa formación puede generar respuestas variadas; mientras que algunos lo toman como una información que concierne a su trabajo, en otros genera sentido de pertenencia a la organización, y en otros puede despertar sus creencias religiosas dormidas, tácitas como referentes por el influjo de la cultura cristiana general de Latinoamérica, pero no acompañadas de las correspondientes prácticas de fe. «Son muchos los que llegan a Fe y Alegría simplemente porque necesitan un trabajo [...]. Pero todos somos testigos de que son muchos los que descubren en Fe y Alegría, no solamente una oportunidad de ejercicio profesional, sino también de crecimiento personal y espiritual.» (Lazcano, 2013: 143).

La dimensión religiosa que Fe y Alegría enseña en el curso de la formación que, como hemos visto, se imparte a su personal, se concibe como un elemento de la estructura de la persona. Según la filosofía de Fe y Alegría, la estructura del ser humano posee una parte religiosa. En este sentido, la formación que ofrece a su personal se dirige a formar esa parte del ser humano. Esto lo llaman *interioridad* (o espiritualidad), entendiéndolo como algo básico, necesario para la formación humana. «Eso se llama interioridad. Mirar la vida, primero desde mí mismo, desde dentro, y desde allí mirar la realidad y a los otros. Esto es base para una propuesta espiritual. Si yo no tengo sujeto personal... la interioridad es como los pulmones internos para procesar la vida, que me permitan respirar bien» (personal 2). Un nivel de formación más profundo es la interioridad según los lineamientos de la espiritualidad ignaciana, basados en los Ejercicios Espirituales (Rambla, 2011) del fundador de la Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola.

«Fe y Alegría es su gente» (personal 3). La organización la compone su personal. La espiritualidad ignaciana, asumida por parte del personal, se refleja en las grandes orientaciones de la organización. Un contenido propio de la espiritualidad ignaciana es el *magis*, una palabra latina que significa «más». Es decir, dar lo mejor de

¹⁵⁵ El compromiso de la organización no se limita solo a la formación de sus miembros (un proceso distintivo de Fe y Alegría, porque otras organizaciones educativas, como las del gobierno no hacen tal proceso), sino que también consiste en el cuidado emocional, esto es, preocuparse por cómo se siente su personal con el trabajo, si está contento o está cansado, y en escucharlos. Ante el cansancio, la organización busca la manera de asignarle otra responsabilidad donde se sienta mejor. Ante la dificultad del transporte público, algunos maestros han solicitado a la organización, la posibilidad de quedarse a pernoctar en las instalaciones de la escuela para sortear dicha dificultad.

¹⁵⁶ El personal incluye a profesores, administrativos y obreros.

sí, ir más allá, no conformarse con lo mediocre. De allí provienen el objetivo de educación de calidad creciente de Fe y Alegría, y de su crecimiento cuantitativo. Otro contenido de la espiritualidad ignaciana es el *quiénes somos y a dónde vamos*, lo que se ha encarnado en el Ideario (ya explicado) y en la visión de Fe y Alegría. De ahí que Fe y Alegría tenga claro lo que es como organización y su visión¹⁵⁷. Otro elemento de la espiritualidad ignaciana es el *discernimiento*. Este se concreta en la estructura organizativa de varias formas. Una de ellas es a través de los congresos internacionales, que la Federación realiza periódicamente (actualmente los realiza cada dos años), que son encuentros de delegados de las Fe y Alegría nacionales, donde estos estudian y reflexionan sobre un tema preciso. Estos eventos son algo original de Fe y Alegría, comparándola con otras organizaciones de educación.

Para seleccionar a los directores de zonas o director de programa (ver cuadro 11) sí se sugiere que el personal esté en sintonía con esa espiritualidad, con la finalidad de que puedan entender y asumir las grandes orientaciones de la organización, inspiradas por la espiritualidad ignaciana. «[Fe y Alegría] no va a nombrar un director de zona o un director de programa que no vaya en vinculación con la espiritualidad ignaciana» (personal 1)¹⁵⁸. Es decir, Fe y Alegría requiere que, el personal con mayores responsabilidades en la organización se identifique con la identidad ignaciana. Esto no está explícito en las declaraciones de Fe y Alegría, pero sí es algo que se practica en la organización.

En cuanto al protocolo de la selección, de directores de escuelas hacia abajo, Fe y Alegría no incluye el requisito religioso. En estos casos, Fe y Alegría no se diferencia de las organizaciones seculares. Sin embargo, sí hay una diferencia específica, y es que Fe y Alegría sigue siendo fiel a sus principios ignacianos, cuya espiritualidad se refleja en la organización como tal. Esta organización concretamente la forma su gente, y muchos de sus miembros asumen y traducen en la práctica la fe de la espiritualidad ignaciana, y se concreta en las grandes orientaciones de la organización, expuestas en su Ideario, en su visión y en su aspiración a una calidad creciente.

¹⁵⁷ Visión: «un mundo donde todas las personas tengan la posibilidad de desarrollar plenamente sus capacidades y vivir con dignidad, construyendo una sociedad justa en las que todas las estructuras estén al servicio del ser humano y la transformación de las situaciones que generan la inequidad, la pobreza y la exclusión.» <http://feyalegría.edu.ve/quienes-somos/mision-y-vision/> [consulta: 3 de abril de 2019].

¹⁵⁸ Aquel personal más identificado con la dimensión religiosa ignaciana son «todos aquellos que tienen responsabilidades claves en las obras, que están ganados con la orientación de la provincia, con la espiritualidad, con el compromiso y la misión.» (Personal 2).

Por otro lado, los miembros que se comprometen con Fe y Alegría lo expresan en la práctica de diferentes formas. Por ejemplo, con actividades de voluntariado fuera del horario laboral: «el horario no es de 8 a 12m [mediodía], sino que es más abierto, están más disponibles» (personal 2). Con su trabajo competente a pesar de la baja remuneración (lo cual ya no depende, además, de la organización, porque el pago del personal le corresponde al Estado venezolano según el convenio de este con Fe y Alegría de Venezuela) o con el trabajo en sí mismo en Fe y Alegría, que muchas veces agota a los miembros, porque no es lo mismo trabajar en contextos de pobreza y exclusión propios de Fe y Alegría de Venezuela, que hacerlo en el mismo país, pero en áreas urbanizadas y en contextos con menos privaciones.

En el trabajo de campo escuchamos de empleados de Fe y Alegría que optaban por cambiar sus encargos, porque llegaba el momento del cansancio; estos casos se presentan particularmente con los responsables administrativos en zonas regionales o nacionales. Algunas veces el compromiso de los miembros del personal con la organización dura toda la vida, como en el caso de uno de nuestros entrevistados quien expresó que tiene trabajando con Fe y Alegría de Venezuela más de 40 años, y que sigue trabajando con el mismo entusiasmo. «Tenemos el mismo entusiasmo que cuando entramos hace 40 años [...]. Yo soy jubilada y sigo trabajando. Sigo trabajando más que cuando tenía horario contabilizado» (personal 1).

Sin embargo, como toda organización humana, el proceso de conformación del sentido de identidad de la organización en sus miembros mediante la formación no se logra en todo el personal¹⁵⁹. Siempre hay sus excepciones, como lo manifestó uno de los entrevistados: «La gente que tenemos [asumen la formación], los cuadros directivos, los maestros, siempre habrán sus excepciones» (personal 3). Entre el personal de Fe y Alegría hay miembros que son muy comprometidos con la organización, como nuestros entrevistados; otros son comprometidos a medias y otros nada en absoluto, porque su relación con la organización se limita a lo contractual.

5.3. *El enfoque de género*

Fe y Alegría declara que su defensa del derecho a la educación de los sectores excluidos está orientada con el enfoque de equidad de género: «Fe y Alegría reafirma su

¹⁵⁹ «Cada grupo que entra anualmente tiene un encuentro de identidad. O de formación, una inducción básica se da a nivel regional para que se conozcan, [...] a veces no se logra del todo» (personal 3).

compromiso por la defensa del derecho que tienen los sectores empobrecidos, marginados y excluidos, a una atención prioritaria con enfoque de equidad [...] con perspectiva de género [que] promueva la igualdad de derechos y oportunidades [de ambos sexos]». (Fe y Alegría, 2006: 16).

El 77% de los empleados de Fe y Alegría son mujeres. Sin embargo, este dato no nos indica claramente el posicionamiento real de Fe y Alegría con la equidad de género. Este dato lo que confirma es la feminización del empleo educativo en Venezuela. Pérez (1994) sostiene la influencia del contexto latinoamericano en la opción de las mujeres por los empleos educativos. Este autor explica que en los países en desarrollo la presión por el mantenimiento del hogar recae sobre el hombre, trayendo como consecuencia que este se vea obligado a buscar fuentes de trabajo con mejor remuneración: «en la mayor parte de los países pobres sigue habiendo una presión social muy fuerte para que en la familia el hombre sea el proveedor económico principal» (p. 138). No solo en Fe y Alegría, sino en toda la educación venezolana, los sueldos de los educadores son muy bajos, y no alcanzan para el mantenimiento del hogar. En este sentido, las mujeres tienen mayor libertad de optar por ser educadoras, porque el imaginario social considera que ellas colaboran con el mantenimiento del hogar, no se las consideran las proveedoras principales. Habría que hacer más estudios para confirmar esta tesis, pero de momento no parece descabellada.

Sin embargo, el compromiso real de Fe y Alegría por el enfoque de género puede observarse en el acceso a las responsabilidades de liderazgo. En el cuadro 11 (dimensión religiosa en los cargos directivos) vimos que dos mujeres dirigen las Fe y Alegría nacionales. Pueden dirigir responsabilidades en la estructura de la Federación Internacional. En Venezuela siete de las nueve zonas administrativas son dirigidas por mujeres. Tres de los cuatro programas están dirigidos por mujeres y, de las 172 escuelas, 140 también son dirigidas por damas¹⁶⁰. De los cuatro programas de Fe y Alegría de Venezuela, tres están dirigidos por mujeres¹⁶¹. Estos datos confirman nuestro hallazgo expuesto en el capítulo anterior, de que en las organizaciones religiosas de acción social católicas las mujeres pueden ser líderes y directoras.

Por último, atenderemos al enfoque de género en la salud sexual y reproductiva. No hay claridad sobre este tema en Fe y Alegría. La organización parece seguir la postura de la estructura religiosa a la que está adscrita; es decir, comparte la convicción

¹⁶⁰ <http://feyalegria.edu.ve/directorio/escuelas/> [consulta: 10 de abril de 2019].

¹⁶¹ <http://feyalegria.edu.ve/directorio/oficina-nacional/> [consulta: 10 de abril de 2019].

católica tradicional de instar a la formación, la prevención, la abstinencia y la fidelidad: «Nosotros creemos que la vía es la formación, la educación. ¿El condón?: nosotros no podemos propiciar la sexualidad como un hobby. La sexualidad es una cosa seria» (personal 1). Este planteamiento parece haber resultado efectivo, dado el bajo número de embarazos de adolescentes en sus centros educativos comparados con los del Estado, si podemos apoyarnos en las declaraciones de las personas entrevistadas¹⁶².

5.4. Vínculo con el gobierno de la Compañía de Jesús

Fe y Alegría cuenta con mucha autonomía en relación con el gobierno de la Compañía de Jesús¹⁶³. La Compañía define las grandes líneas por donde se orientan sus obras¹⁶⁴. Tales líneas las llama *políticas apostólicas*. Aquí, la palabra apostólica significa apostolado, es decir, un servicio desinteresado. Sin dar prioridad a la remuneración¹⁶⁵ la Compañía, junto con sus obras, realiza su misión como un servicio¹⁶⁶. Estructuralmente esto lo hace a través de sus órganos de gobierno¹⁶⁷. Al igual que las obras en la región, la Compañía presenta las líneas de acción a Fe y Alegría mediante la Conferencia de Provinciales de América Latina y el Caribe (CPAL).

La máxima autoridad de la Federación Internacional de Fe y Alegría es la Asamblea General (ver cuadro 11) que está compuesta por los directores nacionales, el coordinador general de la Federación, los directores nacionales y el presidente de la CPAL. La función de la Asamblea General es promover y apoyar la acción (educativa y de transformación) de Fe y Alegría, pero nunca interferirá en la autonomía de las direcciones nacionales. «La finalidad de la Federación es [...] promover y apoyar su

¹⁶² «No es tan elevado en nosotros [la cantidad de embarazos adolescentes]; hay escuelas que no tienen ninguno, hay otras que tienen uno, en los que tienen muchos, son tres o cuatro; ellos [los centros públicos] tienen tres o cuatro en cada salón» (personal 1).

¹⁶³ «Algo que se maneja mucho es la autonomía» (personal 2).

¹⁶⁴ «Lo que hay son grandes líneas por dónde se van a tomar las decisiones» (personal 2).

¹⁶⁵ Que es valiosa por sí misma y que la Compañía procura no descuidar.

¹⁶⁶ En este sentido, Fe y Alegría realiza su trabajo como un servicio, tal como se puede comprender a partir de la descripción que hizo una de las entrevistadas ante la pregunta sobre el compromiso social de Fe y Alegría de Venezuela: «Es como un apostolado» (consultora externa de Fe y Alegría de Venezuela).

¹⁶⁷ La estructura del sistema de gobierno de la Compañía de Jesús es grande y muy compleja. Los órganos de gobierno que nos interesan para nuestro estudio son: el Superior General de la Compañía de Jesús, quien la gobierna con la colaboración de la Curia de la Compañía; las conferencias regionales de Provinciales (una de ellas es la CPAL: Conferencia de Provinciales de América Latina y el Caribe); otras organizaciones homólogas a la CPAL: AUSJAL (Asociación de Universidades Confiadas a la Compañía de Jesús en América Latina), FLACSI (Federación Latinoamericana de Colegios de la Compañía de Jesús), FIFyA (Federación Internacional de Fe y Alegría); los provinciales (son los representantes oficiales de la Compañía en los países donde están los jesuitas). —Información adaptada a partir de la entrevista a un empleado de Fe y Alegría de Venezuela (personal 2).

múltiple acción educativa y proyección social, sin menoscabo de la autonomía interna de cada país miembro.»¹⁶⁸.

A diferencia de lo que ocurrió en los tiempos fundacionales, en la actualidad la Compañía de Jesús apoya oficialmente a Fe y Alegría. En este sentido, Fe y Alegría es parte integral de las obras de la Compañía, por lo cual también se orienta por sus grandes lineamientos apostólicos. Uno de los lineamientos recientes de la Compañía es el trabajo en red, decisión emanada de la 36ª Congregación General de la Compañía de Jesús¹⁶⁹. Actualmente, Fe y Alegría es parte de la EduRed, que es el consorcio de las tres redes educativas de la Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina y el Caribe (CPAL): la Asociación de Universidades de la Compañía de Jesús en América Latina (AUSJAL), la Federación Latinoamericana de Colegios de la Compañía de Jesús (FLACSI) y Fe y Alegría. Edured forma parte de la GIAN (Global Ignatian Advocacy Networks)¹⁷⁰.

A nivel nacional, Fe y Alegría de Venezuela está dirigida por un jesuita; pero esto no quiere decir que obligatoriamente las direcciones nacionales deban estar dirigidas por un miembro formal de la Compañía de Jesús. De hecho, las direcciones nacionales de Argentina, Chile, Colombia, Ecuador, El Salvador, Honduras, Panamá, Perú y Uruguay (ver cuadro 11), las desempeña personal de Fe y Alegría no vinculado formalmente con la Compañía de Jesús.

Todos los programas de Fe y Alegría en Venezuela están dirigidos por laicos, al igual que todas las zonas educativas (ver cuadro 11). Por ello, podemos concluir que Fe y Alegría es una obra laical, muy autónoma con respecto a la Compañía de Jesús. El vínculo de la Compañía con Fe y Alegría (y el resto de sus obras) está principalmente en orientación de las grandes líneas apostólicas para la acción, llamadas «Preferencias

¹⁶⁸ La Federación Internacional de Fe y Alegría. http://www.feyalegria.org/sites/default/files/InformacionInstitucional_FederacionInternacionaldeFeyAlegria_mayo_2003.pdf [consulta: 5 de abril de 2019].

¹⁶⁹ <https://infosj.es/component/jdownloads/send/4-congregacion-general-36/39-decreto-1-companeros-en-una-mision-de-reconciliacion-y-de-justicia> [consulta: 4 de abril de 2019].

¹⁷⁰ Las redes ignacianas de incidencia global (GIAN, por sus siglas en inglés) se crearon tras la Congregación General 35. Estas redes forman parte del apostolado social de la Compañía de Jesús y agrupan a los centros sociales y organizaciones jesuitas que trabajan temáticas comunes. Estas temáticas son cuatro: la promoción de la ecología integral (la red EcoJesuit), la red por el Derecho a Educación (donde se integra la Federación Internacional de Fe y Alegría; su web es www.edujesuit.org), la red Justice in Mining (www.justiceinmining.com) y la red GIAN-Migration que trabaja en la defensa de las personas migrantes y refugiadas. El objetivo de estas redes es dar una respuesta global a problemas globales mediante la incidencia («Advocacy», en el sentido más amplio del término).

Apostólicas Universales»¹⁷¹. Estas oficialmente son: a) Mostrar el camino hacia Dios mediante los Ejercicios Espirituales y el discernimiento; b) Caminar junto a los pobres, los descartados del mundo, los vulnerables en su dignidad, en una misión de reconciliación y justicia; c) Acompañar a los jóvenes en la creación de un futuro esperanzador; y d) Colaborar en el cuidado de la Casa Común.

Fe y Alegría ha comenzado el camino de encarnar las Preferencias Apostólicas Universales. Ya hemos visto que los ejercicios espirituales son una de las actividades formativas para el personal de Fe y Alegría. Hemos visto también que la organización tiene como misión la opción preferencial por los pobres, lo cual, en la Venezuela de hoy, se refleja, sobre todo, en su trabajo con las poblaciones indígenas excluidas y las poblaciones distantes de las zonas geográficas fronterizas, donde los servicios sociales son escasos o no llegan. Por otro lado, el programa por el cual se conoce más a Fe y Alegría es el de las escuelas. Es decir, los destinatarios principales de sus servicios son los niños. Sin embargo, Fe y Alegría tiene también institutos de educación secundaria, donde se forman jóvenes. Igualmente, tiene programas de educación no formal, llamados CECAL (centros de capacitación laboral; ver más abajo), dirigidos a los jóvenes que están fuera del sistema de educación formal, a quienes les enseña oficios para su futura empleabilidad. Tanto los institutos de educación formal de secundaria como los programas de formación para el trabajo tienen la finalidad de crear un futuro esperanzador a los jóvenes que atiende Fe y Alegría. José Vélaz SJ reflexionó y aplicó así mismo la educación ambiental, incluyéndola en el sistema curricular de las escuelas de Fe y Alegría, al igual que forma parte del curriculum oficial de educación. En Fe y Alegría se está avanzando en la «ecología integral» como tal, como tema de reflexión y trabajo por sí mismo. Entreculturas (la versión española de Fe y Alegría) participó en el Encuentro del Eje de Redes Internacionales de REPAM (Red Eclesial PanAmazónica) en Berlín¹⁷². En general, recientemente, la Federación Internacional de Fe y Alegría ha publicado su especial interés por incluir el cuidado ambiental en su gestión (Fe y Alegría 2019b)¹⁷³.

¹⁷¹ COMPañÍA DE JESÚS (2019). Preferencias Apostólicas Universales de la Compañía de Jesús 2019-2029. https://jesuitas.lat/attachments/article/1196/2019-06_19feb19_ESP-.pdf [consulta: 5 de abril de 2019].

¹⁷² <https://www.alboan.org/es/actualidad/internacional/entreculturas-y-alboan-presentes-en-el-encuentro-de-repam-en-berlin> [consulta: 5 de abril de 2019].

¹⁷³ Asimismo la *Memoria 2019 de la Federación Internacional de Fe y Alegría* expone que la Iniciativa Panamazónica ya es parte formal de la organización: «La cuarta preferencia [el cuidado de la Casa Común], ya es parte de nuestro actuar federativo con la Iniciativa Panamazónica; desde allí, se está

Recordemos que la publicación de las Preferencias Apostólicas Universales, de las que se habló en un apartado anterior, es muy reciente. En ese sentido, Fe y Alegría está comenzando a adaptar el camino que ya había recorrido en los temas de educación ambiental a la «ecología integral» en sentido amplio, haciéndose así eco de lo expuesto por el superior general de la Compañía de Jesús al publicar las Preferencias Apostólicas Universales. Como éste dijo: «Nos corresponde, como cuerpo [...], planificar su puesta en práctica en todas las dimensiones de nuestra misión.» (Compañía de Jesús, 2019: 10).

5.5. Relación con el Estado

En Venezuela la relación entre Fe y Alegría y el Estado no se basa en la dimensión religiosa, sino en que Fe y Alegría ha venido a ser tratada como una aliada del Estado, porque considera la educación como un derecho social. Ante la deficiente educación promovida por los Estados latinoamericanos en general (Fe y Alegría 2006: 2), Fe y Alegría se presenta en Venezuela como un aliado del Estado para poder cumplir con el derecho a la educación. En este sentido, la organización necesita del financiamiento público para el desempeño de su misión.

Como se anticipó, por esa razón antedicha, el Estado se encarga del pago del personal. En este sentido, Fe y Alegría no goza de absoluta independencia del Estado venezolano, porque su personal depende salarialmente del mismo. Esa relación puede limitar a Fe y Alegría a la hora de la denuncia pública de los problemas sociales.

En Venezuela las relaciones entre Fe y Alegría y el Estado no han estado exentas de problemas, algunas veces por el propio tema de la dimensión religiosa. Ya hemos visto que, en la época fundacional, el partido de gobierno, Alianza para el Progreso, se negó a apoyar a Fe y Alegría por considerarla confesional. Pero parece que estos problemas se han generado más bien por el desconocimiento de lo que es Fe y Alegría por parte de las autoridades del Estado: «Con el ministro anterior [...], al principio hubo dificultad, porque yo creo que incluso ni comprendía qué es Fe y Alegría» (personal 2). Muchas veces el Estado considera que Fe y Alegría es una obra de clérigos, cuando en la realidad es una obra laical, como ya vimos.

La mayoría de los ministros de educación venezolanos, al comienzo de su gestión han tenido ese recelo motivado por el desconocimiento. «“Esta vaina es de

contribuyendo a repensar parte de nuestra propuesta pedagógica en la perspectiva de defensa de los bosques tropicales en diálogo con los pueblos indígenas.» (2020: 15).

curas»¹⁷⁴ o “esta vaina es de ricos”»¹⁷⁵ (personal 2). Pero los ministros cambian de comportamiento después de conocer Fe y Alegría, y terminan apoyándola. Aunque el apoyo debería responder a una política general y no depender del funcionario de turno, sin embargo, las actitudes efectivas se corresponden con la concepción del gobierno dominante en Venezuela, que la mayoría de las veces viene a depender del genio del funcionario de turno, y no de políticas generales del Estado.

La relación actual¹⁷⁶ de Fe y Alegría con el Estado venezolano es producto más del tesón de la organización que de la disposición del Estado. Fe y Alegría se ha ganado el respeto del Estado por varias razones. La primera es su legitimidad, ganada por su acción social en los sectores excluidos en Venezuela. Aunque a nivel nacional parece bajo el número de escuelas (172), Fe y Alegría es, según uno de nuestros entrevistados, la oenegé de educación más grande del país y del mundo¹⁷⁷. Otra razón es su capacidad de movilización social. «Fe y Alegría [...] ha logrado un posicionamiento social, que va más allá de estos momentos, vamos por los 63 años y un reconocimiento de los distintos sectores, no solamente educativo, sino también empresarial, profesional» (personal 2). Otra razón es que la infraestructura de Fe y Alegría le conviene económicamente al Estado. No tiene éste la infraestructura suficiente para asegurar la educación de todos, especialmente de las personas de las zonas más vulnerables, apartadas, rurales, indígenas y fronterizas, en donde Fe y Alegría dispone de infraestructuras para educar a tales poblaciones. En este sentido, podemos colegir que entre ambos [Estado venezolano Fe y Alegría de Venezuela] hay relaciones de intereses mutuos, ya que como hemos dicho, el Estado paga la nómina de los docentes y Fe y Alegría proporciona la infraestructura para educar en las zonas empobrecidas y apartadas del país.

Gracias al respeto ganado, Fe y Alegría ha podido mantener una relativa independencia del gobierno. Cuando tiene que hacer denuncias, las hace de una forma objetiva. Cuando en 2002 se produjo en Venezuela el golpe de Estado, Fe y Alegría prestó el espacio de sus radios para que hablara la gente del gobierno; así como, más

¹⁷⁴ La palabra “vaina” se refiere aquí a Fe y Alegría, y “cura” como un peyorativo de clérigo.

¹⁷⁵ «por supuesto que hay colegios de clase alta de la educación católica. Pero los colegios que están en zonas populares no; por ejemplo, nosotros tenemos colegios en Cojoro [frontera con Colombia]. Tenemos colegios por la zona indígena, en Maracrí, en Santa Elena de Uairén [frontera con Brasil]; es decir, muchos de los colegios del convenio atienden a gente que no pueden pagar la educación» (personal 2).

¹⁷⁶ Esa relación puede cambiar en cualquier momento debido a la incertidumbre política en Venezuela al día de hoy cuando redactamos esta parte del trabajo [12 de enero de 2019]; «si este país se pone tan complicado, porque uno no sabe qué va a pasar en este país» (personal 1).

¹⁷⁷ «Somos la ONG educativa más grande del país, y somos la ONG educativa más grande del mundo» (personal 1).

recientemente, se posicionó en contra de actuaciones gubernamentales de carácter anticonstitucional, o hizo públicos hechos atroces, como las muertes de niños por desnutrición en zonas indígenas. Como indicó uno de nuestros contactos en la entrevista, «[Radio Fe y Alegría] fue una emisora muy importante en ese momento; pero en otro momento también ha estado muy crítica frente al gobierno, denunciando la cuestión de la desnutrición cuando comenzó la muerte de niños en La Guajira. Entonces, esos elementos a veces han causado molestias en la relación» (personal 2).

Fe y Alegría no considera que su convenio con el Estado sea justo. La organización solicita al Estado la estabilidad del convenio de subvención, un compromiso de cinco a diez años (Lazcano, 2013); se busca que no sea anual, porque Fe y Alegría siempre vive con la incertidumbre de si el año siguiente será renovado. Esto se relaciona con el problema del sujeto que subvenciona realmente la educación en Venezuela; ¿quién subvenciona, el Estado o el gobierno? Fe y Alegría considera que la instancia financiadora es el erario público, administrado por el gobierno (Fe y Alegría, 2006)¹⁷⁸. Sin embargo, en Venezuela no se distingue entre el Estado y el gobierno; en la práctica el gobierno es el Estado. En este sentido, el gobierno tiene el control de los recursos económicos, asumiendo la prerrogativa de disponer de ellos como mejor le parece, como en el caso señalado la renovación de la subvención, que se revisa anualmente. Esto es una espada de Damocles para Fe y Alegría. El día que el Estado decida retirarle la subvención, Fe y Alegría, no tendría cómo sostenerse, viéndose en la obligación de cerrar sus centros. «Si nos quitan la subvención cerramos el próximo mes» (personal 1).

Otro inconveniente es la apertura del Estado a la incidencia política que puede ofrecer Fe y Alegría. La acción pública de Fe y Alegría le ha dado experiencia adecuada para poder aportar luces en la formulación y aplicación de políticas públicas, y no solo en la política educativa sino también en la formación para el trabajo y la gestión comunitaria. Sin embargo, ese potencial de incidencia (la participación en los asuntos públicos) no es asumido por el Estado. Aunque ha habido cierta apertura a la incidencia de Fe y Alegría, son hechos aislados. Al final es el Estado el que toma la decisión de si invita o no a Fe y Alegría a su involucramiento político social. «Cuando [el gobierno] nos ha llamado, hemos ido. Cuando estaba de ministro Héctor Rodríguez, la viceministra de comunidades educativas, Soraya El Achkar [...], crearon una comisión

¹⁷⁸ «A nosotros nos financia el erario público, no nos financia el gobierno; unos recursos que son del país que los administra el Estado» (personal 2).

para la consulta educativa, y nombraron a dos personas de Fe y Alegría [...]. El director nacional me dijo: “Tenemos 15 años esperando que nos llamen: Di que sí. Si no te quieres retratar con ellos, no te retrates, pero di que sí”. Nosotros no tenemos problemas de trabajar con el gobierno. [...] No hay rollo. Ahora, si no nos llaman, ¿qué quieres tú que hagamos?» (Personal 1).

5.6. Los financiadores

El financiamiento de Fe y Alegría proviene de organizaciones seculares y del Estado, que apoyan la educación de sectores excluidos como un derecho social. Uniendo todas las Fe y Alegría nacionales, las fuentes de financiamiento son (Lazcano, 2013: 136-138):

El Estado. La mayor carga es el pago del personal: la asume el Estado financiando el 82,8% del presupuesto. En Venezuela, los docentes tienen el mismo beneficio que los educadores de las escuelas oficiales, que incluye el mismo sueldo y la jubilación. Estos beneficios han sido producto de conversaciones constantes con el Estado, buscando convencerlo de la pertinencia del trabajo de Fe y Alegría en pro de la educación de sectores excluidos de la población venezolana. Los gastos de funcionamiento de la gestión y del mantenimiento de la infraestructura dependen de Fe y Alegría.

La comunidad, que aporta el 1,5%, a través de eventos sociales como rifas. El aporte es mayor, si se toma en cuenta elementos no contabilizados, como las donaciones de los terrenos donde se construyeron los centros educativos.

La cooperación internacional, que aporta el 6,8%.

La cooperación privada local (como los bancos y empresas), que aporta el 4%.

La prestación de servicios (el educativo principalmente), que aporta el 4,9%. Consiste en la cuota que aportan los padres de los estudiantes por la educación que reciben sus hijos, que no es una cuota fija, sino adaptada a las posibilidades de cada familia, por lo cual no se puede considerar un pago como tal. En el caso que no puedan aportar nada se les invita a colaborar en especie o trabajo (Fe y Alegría, 2006: 11), velando así para que por motivos económicos sus hijos no sean excluidos del servicio educativo. Algunos miembros del personal de Fe y Alegría llaman al aporte de las familias «corresponsabilidad», para que se sientan comprometidos en el mantenimiento de la educación que beneficia a sus hijos. «Nosotros siempre hemos cobrado, pero es

una cuota de “corresponsabilidad”, lo llamo yo. Con eso no nos mantenemos, pero es para que el papá, la mamá se sientan corresponsables» (personal 1).

Como vemos, Fe y Alegría tiene varias fuentes de financiamiento, que incluye muchos actores¹⁷⁹. Debido a la falta de un presupuesto estable, ha tratado de suplantar esa falta por su capacidad de convocatoria, al Estado, al sector empresarial, a la clase social privilegiada, a la comunidad; y lo ha hecho muy bien. Para lograr la convocatoria, es necesario ser creíble, y para ser creíble tiene que haber transparencia en los recursos; y para que haya transparencia en los recursos, debe haber buena administración. Por lo tanto, en el tema del financiamiento, Fe y Alegría como organización posee credibilidad, transparencia y buena administración. «Un elemento muy importante en Fe y Alegría es lo de convocar. [...]. Si Fe y Alegría pierde esa capacidad de convocar se muere. Claro, para convocar, tienes que tener credibilidad, y para tener credibilidad, tienes que tener transparencia; y para tener transparencia, tienes que tener buena administración» (personal 2).

Las organizaciones seculares también pueden tener esos valores de gestión organizacional. ¿En qué se distingue Fe y Alegría? Según nuestro estudio, la distinción está en la dimensión religiosa de la organización. En el atreverse inspirado por el *magis* ignaciano. Ante la falta de financiamiento, la mayoría de las organizaciones seculares no se atreverían a iniciar la prestación de servicios (Wuthnow, 2004). En cambio, Fe y Alegría, confiada en su inspiración religiosa, sí se atreve, como se atrevió José Vélaz a fundar Fe y Alegría sin chequeras bien provistas (Vélaz, 1978), e incluso como se sigue haciendo ahora, como lo expresó uno de los entrevistados: «Hay que atreverse [uno de los rasgos de la espiritualidad ignaciana, como ya comentamos]. [...]. El atreverse es ir más allá, ir al cerro, ir a buscar... no esperes que los muchachos te lleguen, sal a buscarlos. [...]. El atreverse implica que no debes tener las condiciones óptimas para dar el primer paso. Lo que tienes que tener es, primero, esa fuerza espiritual interna; que la comunidad vea la necesidad, y sentarte en buscar la respuesta. Entonces Fe y Alegría apoya, impulsa y por supuesto, se hace cargo de la escuela. No esperes tener ya el financiamiento de todo, no esperes tener todo el personal. No. Atrévete.» (Personal 2). Como se sigue atreviendo hoy en día Fe y Alegría, cuando, en el caso de Venezuela, en el contexto de crisis económica que atraviesa, se reinventa para mantener a su personal y estudiantes cuidándolos, en la medida de sus posibilidades facilitándoles, por ejemplo,

¹⁷⁹ Las relaciones con esos actores Fe y Alegría de Venezuela las realiza con sus oficinas de relaciones institucionales, por un lado y la oficina de proyectos, por otro (ver cuadro anterior, p. 160).

servicios de alimentación y transporte; servicios que no corresponden propiamente a su misión.

Por último, ¿influye la dimensión religiosa en la búsqueda de donantes? La Federación solicita financiación para sus proyectos, no para el mantenimiento de su estructura religiosa. En este sentido ha recibido financiación de donantes que se sienten identificados con esos proyectos. Estos financiadores son diversos, desde organizaciones seculares (empresas privadas, cooperación internacional) hasta organizaciones religiosas (organizaciones no gubernamentales de desarrollo, y organizaciones no gubernamentales).

La Federación recibió 5.727.559 millones de dólares para proyectos en el 2016 (Fe y Alegría, 2017). Los donantes de esa financiación fueron: empresas privadas (TELEFÓNICA, ACCENTURE, INDITEX), cooperación internacional (Agencia Española para la Cooperación Internacional para el Desarrollo), organizaciones no gubernamentales de desarrollo religiosas (ADVENIAT, Entreculturas –jesuita, ALBOAN –jesuita, Red Xavier –red de organizaciones jesuitas), organizaciones internacionales privadas (PORTICUS).

5.7. Programas

En Venezuela los programas de Fe y Alegría son cuatro (ver cuadro 11, p. 160):

Escuelas. Es el programa correspondiente a la educación formal de sus participantes. Los participantes completan los niveles de educación preescolar, primaria y secundaria. Los estudiantes que culminan el nivel secundario egresan con las menciones de educación agropecuaria, comercial o industrial. En las poblaciones indígenas la modalidad llevada es la intercultural bilingüe, el castellano y el idioma propio de la población indígena. En la actualidad hay 172 escuelas en el país.

Institutos Radiofónicos Fe y Alegría. Consiste en la educación semipresencial. Las clases son transmitidas a través de la radio, que se combinan con la asistencia presencial a los centros comunitarios de aprendizaje los fines de semana. Esta modalidad de educación está destinada a personas mayores de 15 años que no han seguido o no han podido recibir la educación presencial en las escuelas. José Vélaz SJ fundó las primeras emisoras en los años 70, inspirándose en el modelo de Radio

ECCA¹⁸⁰ que la Compañía de Jesús fundó en Canarias (España), con el mismo objetivo de educación de adultos. En la actualidad hay 24 emisoras en Venezuela.

Educación Universitaria. Fe y Alegría fundó los centros de educación universitaria para promover la educación superior de personas de escasos recursos que no pudieron ingresar en la educación universitaria nacional, pública o privada. En la actualidad hay cinco centros de educación universitaria en el país.

Centros Educativos de Capacitación Laboral (CECAL). Es el programa correspondiente a la educación no formal. Está destinado a jóvenes desescolarizados y tiene como objetivo la preparación para el trabajo productivo, a través de la enseñanza de oficios como electroauto, herrería o peluquería, entre otros. En la actualidad hay 91 centros en el país.

Los objetivos de los programas de educación formal de Fe y Alegría de Venezuela consisten en el logro de las competencias de cada nivel educativo, además de promover la ciudadanía y los valores humano cristianos. Ya hemos visto que esos objetivos no se diferencian sustancialmente de los promovidos por organizaciones seculares de educación. ¿En qué se distinguen los programas de Fe y Alegría de los de las organizaciones seculares de educación? ¿Tiene la dimensión religiosa algo que ver con eso?

La dimensión religiosa está presente en los programas de Fe y Alegría transversalmente, de una forma abstracta cuya ambigüedad permite adaptar la dimensión religiosa a sus centros y programas. De hecho, se puede afirmar que estos programas son una concreción de la dimensión religiosa inspirada en la espiritualidad ignaciana, para la cual no hay fe sin obras (Rambla, 2011)¹⁸¹. Estos programas son obras inspiradas por la fe religiosa, una fe que se concreta en obras de justicia para los destinatarios. Estos son niños, jóvenes y adultos excluidos de los servicios educativos y de sus beneficios en la sociedad. Estos programas buscan transformar la desventaja de origen de este grupo social respecto a los grupos favorecidos que tienen todas las posibilidades de escoger la educación que quieren y cuando quieran.

Soto (2015) habla de la pedagogía evangelizadora de Fe y Alegría, como expusimos en el epígrafe dos de este capítulo. Consiste en que la pastoral (dimensión religiosa) se convierte en una herramienta al servicio de la pedagogía. Fe y Alegría busca que «la fe le dé tono a la escuela» (personal 2). La pastoral se puede vivir como

¹⁸⁰ <http://www2.radioecca.org/> [consulta: 12 de abril de 2019].

¹⁸¹ «Para la espiritualidad ignaciana no hay fe sin obras» (personal 2).

acompañamiento a los estudiantes y trabajadores. Es lo que hemos analizado como cuidado personal, una característica que distingue la gestión de Fe y Alegría de la gestión de las organizaciones seculares. Sin alimentación y sin transporte no se puede lograr una pedagogía de calidad. La voluntad de cuidado del personal, inspirada en la dimensión religiosa, motiva a la hora de buscar las maneras para que la pedagogía no se vea perjudicada por la escasez de dinero. Ya hemos referido los ejemplos de los esfuerzos que la organización hace para que algunos de sus estudiantes y trabajadores disfruten de servicios de alimentación y transporte.

Otro elemento del cuidado personal son las guiatras a los estudiantes, que consisten en su acompañamiento para conocer sus logros y afrontar eficazmente las problemáticas que pueden perjudicar su formación, no solo en el aula, sino en su entorno. Es decir, Fe y Alegría también se compromete con la comunidad. Esto es un plus de la organización, en el sentido de que el resto de las organizaciones públicas o privadas no hacen esto¹⁸². Algunos centros educativos tienen promotores comunitarios (ver cuadro 11, p. 160), que se dirigen al entorno de las escuelas para conocer la comunidad, sus fortalezas y sus problemas. Estos promotores hacen un estudio diagnóstico de la comunidad. Como se nos decía en una de las entrevistas, «ellos [los promotores comunitarios] tienen que hacer cada tres meses un análisis de entorno. Es decir, tienen que revisar cómo está el entorno comunitario, en aspectos político-institucionales, que es lo organizativo; socioeconómico, que es todo lo que es servicio; pobreza, todo lo que está vinculado con las condiciones de vida; ambiental incluso, están metiendo ahorita el área ambiental, la problemática ambiental; problema de equidad de género. Ellos tienen todas unas variables allí bien interesante, la composición familiar. Entonces ellos tienen que conocer ese entorno, para, en función de ese entorno, dirigir proyectos de aula a las problemáticas que ellos observan en el entorno». Así, por ejemplo, si en la comunidad hay mucha violencia, se enseñan contenidos sobre la paz. Con estos ejemplos vemos cómo, lo que hemos asumido como dimensión religiosa, se expresa en la práctica en la pedagogía de Fe y Alegría, sin necesidad de plantearla en términos rígidos.

La pedagogía de la fe intenta enseñar los valores de esta. Uno de los entrevistados explicitó tales valores: el cuidado de la persona, el reconocimiento del

¹⁸² Como hemos podido comprobar en nuestras observaciones, algunos centros educativos gubernamentales dicen trabajar con las comunidades, pero el trabajo no es tan cercano como el de Fe y Alegría.

otro, el respeto y la tolerancia. Como dijo él: «Se trata un poco que la fe le dé tono a la escuela, al modo de relacionarse, al modo de gestionar. En el aula, que haya un diálogo entre pedagogía y la fe; es decir, los valores de la fe, como es el reconocimiento del otro, como la educación en el amor, como es la educación del corazón, como es el respeto y la tolerancia en el buen sentido, como es el cuidado de la persona.» (Personal 2).

La pastoral no solo se vive en el centro educativo de Fe y Alegría como un todo, sino también se puede transmitir en las asignaturas. Los congresos XXI y XXII (1990-1991) de la federación sostuvieron que «una educación en valores requiere de educadores formados que sean capaces [...] de orientar las actividades académicas de manera que cada asignatura tenga, no sólo una función informativa, científica sino también específicamente evangelizadora.» (p. 6). Las figuras religiosas pueden ser ejemplos de algunos de los contenidos programáticos de ciertas asignaturas. Por ejemplo, en formación ciudadana. Se puede resaltar, como ejemplo pedagógico, el de María, quien, como ciudadana, asistió al censo ordenado por las autoridades políticas de su tiempo. Un docente evangélico puede enseñar dicho deber ciudadano en una escuela de Fe y Alegría, sin necesidad de ir contra su conciencia por tener que creer en María¹⁸³.

En la dimensión religiosa también se aplica el principio de autonomía funcional de Fe y Alegría. Es decir, los directivos de los centros educativos pueden concretar o no actividades de pastoral según la idiosincrasia del personal de la organización en zonas geográficas específicas. En Venezuela, por ejemplo, en la zona de los Andes, que coincide con la zona educativa de Fe y Alegría homónima, son frecuentes las actividades litúrgicas, festividades religiosas, así como retiros de ejercicios espirituales ignacianos. Como escuchamos en las entrevistas, «Eso [jornadas de formación cristiana] sí depende de la gestión regional y de la gestión particular. Yo vengo del Táchira. Allí son muy cristianotes todos, muy religiosos; allí tienen retiros todas las escuelas. Nosotros buscamos hacer retiros para los equipos directivos. En Semana Santa, el Viernes de Concilio, seguro que se dedica a formación [cristiana]» (personal 1).

Por último, hay otro servicio no formal (es decir, surgió espontáneamente por la necesidad en que se presentó) en Fe y Alegría de Venezuela. El de los niños dejados atrás; es decir, aquellos que son dejados por sus padres debido a la emigración venezolana. Las escuelas de Fe y Alegría tienen servicios de atención especial para

¹⁸³ Los cristianos evangélicos no creen en María como madre de Dios, en contraste con la creencia católica.

estos niños¹⁸⁴. Para Fe y Alegría de Venezuela, este servicio forma parte de las *nuevas fronteras*. Fe y Alegría entiende como nuevas fronteras «la osadía de dejarnos conducir por Dios hacia los lugares, grupos humanos o sujetos sociales que continuamente interpelan a Fe y Alegría como Movimiento.» (Fe y Alegría, 2019b). Como podemos observar, esta frontera está inspirada por la dimensión religiosa de la organización.

6. Observaciones finales

Fe y Alegría, desde sus tiempos fundacionales, ha entendido la fe de manera diversa. En los tiempos fundacionales observamos cómo su fundador entendía la fe de manera excluyente en algunos casos (ante su personal), y no exclusiva en otros (ante el Estado). Fe y Alegría, en la actualidad, entiende la fe de forma no excluyente, aunque en los puestos de mayor responsabilidad (de las zonas educativas y los programas hacia arriba) requiera de un personal con mayor compromiso con la identidad ignaciana de la organización. Pero esto es algo implícito, propio de las relaciones de confianza dentro de la organización. En el resto de los recursos organizativos, la organización entiende la fe de una forma no excluyente.

La dimensión religiosa es parte constitutiva de Fe y Alegría. Sin embargo, lo es de una forma tan general, que permite que la organización pueda adaptar dicha dimensión en sus recursos organizativos (elementos internos y externos). De tal forma que, aunque Fe y Alegría y sus obras son producto de la inspiración religiosa, específicamente de la ignaciana, la razón de ser de Fe y Alegría no es la de ser un movimiento religioso, sino la de ser una organización educativa, un movimiento de educación popular. Aunque la misión no tenga referencias explícitas a la religión, la fuerza que está en su base es religiosa.

La fe ayuda a cumplir la misión de Fe y Alegría. En este sentido, podemos afirmar que para la organización la fe es algo instrumental. Fe y Alegría es una organización racional, en los términos expuestos por Davis y Scott (2016), para los cuales «la racionalidad [...] se refiere a la medida en que una serie de acciones se organizan de tal manera que conduzca a objetivos predeterminados con máxima eficiencia.» (p. 35). Su misión es la transformación personal y social de las personas y comunidades más

¹⁸⁴ Para el 4 de julio de 2019, el número de niños en esta situación y que las escuelas de Fe y Alegría atiende es de 8000. (Información suministrada por Yovanni Bermúdez, director del servicio jesuita de refugiados de Venezuela, en un encuentro realizado en Pamplona-España el 18 de junio de 2019).

excluidas de la sociedad. Fe y Alegría, como una organización moderna, busca así materializar el Reino de Dios en la tierra y para ello la fe es un componente clave para la movilización de sus recursos organizativos (elementos internos y externos).

Pero también la fe es un valor intrínseco de la organización, que le insta a realizar prácticas de compromiso hacia sus miembros y viceversa, así como el compromiso de ambos hacia el bien común.

En el capítulo pudimos observar algunos ejemplos de estas formas de compromiso. Como la esmerada formación de los miembros por parte de Fe y Alegría. Decimos que esto es manifestación de un compromiso porque los procesos de formación no se realizan en algunas organizaciones seculares, como las escuelas públicas o privadas de Venezuela. Hemos visto en el texto cómo Fe y Alegría cuida de sus estudiantes y de su personal, haciéndolos sentirse en familia, en una familia organizada, incluso en áreas que no son propiamente la educativa. El cuidado de los estudiantes no solo se refleja en el trabajo de aula, sino también en el compromiso de la organización con el entorno de estos, su familia y su comunidad.

El compromiso de los miembros a la organización se manifiesta en la disposición de muchos empleados de seguir en la organización a pesar de los obstáculos; su fe les da fuerza para perseverar en la misión. Otros miembros, además de sus obligaciones contractuales, van más allá y hacen trabajos voluntarios para la organización. Otros, a pesar de que ya están jubilados, deciden seguir prestando sus servicios a la organización, más por sentido de pertenencia que como ingresos extras. Para algunos de los miembros, el compromiso con la organización es para toda la vida.

El compromiso con la sociedad se manifiesta de diversas formas. La denuncia contra las injusticias sociales y ambientales, aun bajo el riesgo de perder privilegios o de posibles persecuciones de los poderosos. Fe y Alegría materializa su fe en términos de justicia. Su propia misión puede ser comprendida en términos de justicia: la educación de los grupos excluidos de la sociedad (especialmente en Venezuela, cuya crisis hace que el deterioro de las personas sea mayor). La educación de Fe y Alegría en Venezuela es en sí misma un compromiso hacia la sociedad, porque no es lo mismo educar a grupos de estudiantes desaventajados socialmente que a estudiantes afortunados; en el primer caso se requiere un trabajo mayor.

CAPÍTULO V

CARITAS DE VENEZUELA

1. Introducción

Este capítulo tiene como objetivo analizar la dimensión religiosa en Caritas de Venezuela en sus recursos organizativos (elementos internos y externos de la organización). Deseamos conocer también de qué manera su identidad religiosa se traduce en compromisos sociales.

Caritas comparte la misma estructura. Las Caritas diocesanas son miembros de las Caritas nacionales, como en nuestro caso, Caritas Diocesana de Barquisimeto es miembro de Caritas de Venezuela. A su vez, las Caritas nacionales son miembros de Caritas Internationalis. Una metodología para lograr el objetivo mencionado, es revisando la información pública de las Caritas que analizaremos. En nuestro caso, dicha información la completaremos con la revisión de los documentos de la Iglesia (Benedicto XVI) relacionados con Caritas, con entrevistas en profundidad a miembros de Caritas Diocesana de Barquisimeto y la observación no participante de esta.

Específicamente el capítulo comienza aclarando el concepto de *Caritas*. Ese concepto está estrechamente vinculado con la Iglesia desde sus inicios. Aunque el vínculo entre Caritas y la Iglesia es estrecho, Caritas goza de autonomía en todos sus niveles. Dicha autonomía es necesaria para que Caritas pueda cumplir con su misión. Es por ello que el siguiente epígrafe es la misión de Caritas. La misión de asistencia social de Caritas ha sido criticada como legitimadora del sistema social injusto; es por esto que en este epígrafe se analizará si esa crítica es verdad o no. La justicia social ¿es competencia del Estado o de la Iglesia? Algunos Estados se incomodan por la labor social de Caritas. En el siguiente apartado se analizará la relación de Caritas de Venezuela con el Estado venezolano.

Por otro lado, se analizará la relación de Caritas con las organizaciones seculares que tienen una misión parecida; lo que la sociología de las organizaciones llama *entorno*¹⁸⁵. La estructura del capítulo sigue con el estudio de la presencia de dimensión

¹⁸⁵ El concepto de entorno que nos orienta es el expuesto por Davis y Scott (2016), para los cuales «los entornos son todos esos elementos importantes fuera de la organización que influyen en su capacidad para sobrevivir y alcanzar sus fines. El entorno puede verse como una reserva de recursos, así como una fuente de oportunidades y limitaciones, demandas y amenazas.» (pp. 19-20).

religiosa en el diseño, ejecución y resultados de los programas y servicios de Caritas y de si las convicciones y prácticas religiosas son requeridas para el reclutamiento de su personal. Luego se estudia si la dimensión religiosa de Caritas de Venezuela influye en el reclutamiento de su personal y en su enfoque de género. Finalmente analizaremos un tema recurrente en Caritas Internationalis, como es el del desarrollo, que tiene que ver con la financiación.

2. Caritas y su vínculo con la Iglesia

La voz *Caritas* tiene una tradición que data desde la antigüedad griega. La cultura griega antigua habla de *eros* (ἔρως) para referirse al amor entre el hombre y la mujer, o bien entre hombres o mujeres entre sí. También habla de *filia* (φιλία) que significa el amor filial, entre padres e hijos, entre hermanos, entre amigos o con la patria. Finalmente, habla de *ágape* (ἀγάπη), que significa el amor desinteresado hacia los demás. Benedicto XVI en su encíclica *Deus caritas est* (2005: nº 3) afirma que este último sentido fue el que asumió el cristianismo desde sus comienzos, y que representó su novedad al mundo: el amor a los demás por motivos de la fe cristiana. Así, la palabra Caritas pasó al latín en el sentido de amor *ágape*.

La palabra Caritas tenía varios sentidos en la cultura romana. Caritas, en uno de los sentidos significaba *caro*, es decir, el «precio subido de las cosas [...], especialmente de los granos» (Clemente, 2012: 227). Otro sentido de la palabra Caritas era el de *filiación*, que, uniéndolo con el significado anterior, se refería a que «caros nos son los padres, caros los hijos, caros los parientes y los amigos, pero el amor de todos ellos viene a resumirse en el de la patria» (Clemente, 2012: 228). Por último, Caritas significaba *caridad*, que indicaba «el amor al prójimo, el amor divino [...] las buenas obras y la limosna» (Clemente, 2012: 228).

En el *Diccionario de la Real Academia Española*¹⁸⁶ la voz caridad refleja tanto su significado secular como religioso. En el primer caso caridad significa «actitud solidaria con el sufrimiento ajeno.» En el segundo caso se refiere a «amar a Dios sobre todas las cosas, y al prójimo como a uno mismo.» En el contexto religioso la caridad es un deber, tanto porque las personas con convicciones religiosas o practicantes pertenecen a la familia humana, como por identidad; es decir, los cristianos hacen caridad por ser un mandato de Cristo enseñado en el evangelio (Caritas Internationalis, 2014: 5).

¹⁸⁶ <https://dle.rae.es/?id=7YmZ5Kd> [consulta: 13 de enero de 2020].

Es decir, la caridad en el contexto religioso es algo estrechamente relacionado con la fe. Se hace caridad no por sí misma, sino como expresión de la dimensión religiosa, desde la cual aquella adquiere todo el sentido de su valor, precisamente por la alta dignidad que cada ser humano adquiere al concebirse como creado por Dios a su imagen y semejanza. En este sentido, la novedad de la caridad cristiana es que su raíz es la fe en Dios, «amor al prójimo enraizado en el amor a Dios». (Benedicto XVI, 2005: nº 20).

Desde los comienzos de la Iglesia la caridad es una de sus tareas, junto con la oración y la evangelización (predicación del evangelio). Las dos últimas tareas se las reservó el clero de ese entonces, mientras que la primera era tarea principal, aunque no exclusivamente, de los diáconos. Los diáconos eran los «servidores»¹⁸⁷ en las primeras comunidades cristianas. Uno de los requisitos que debían cumplir los diáconos para que la comunidad los designase era su compromiso espiritual con la fe cristiana. Los primeros cristianos vendían sus bienes para repartirlos entre todos, de tal manera que ninguno de ellos pasara necesidad (Benedicto XVI, 2005: nº 20). Al crecer la Iglesia, esa forma de compartir los bienes ya no era posible, pero el núcleo central se ha mantenido hasta el presente.

Algunos pensadores históricos cristianos confirman la tarea caritativa como algo estrechamente vinculado con la Iglesia desde sus inicios. Justino (quien murió en el 155), por ejemplo, escribió sobre las actividades caritativas de la Iglesia que se realizaban junto con la oración (Benedicto XVI, 2005: nº 22). Ese vínculo no solo lo confirman personajes históricos cristianos, sino también personajes no creyentes del cristianismo. El emperador Juliano (quien murió en el 363), por ejemplo, que sentía animadversión por la Iglesia (porque según él, sus familiares fueron asesinados por el emperador Constancio, que era cristiano), admiraba, sin embargo, el sistema de asistencia caritativa de la Iglesia, y quiso emularlo para el Imperio Romano (Benedicto XVI, 2005: nº 24).

La tarea caritativa como parte de la íntima y prioritaria actividad de la Iglesia también es confirmada por hechos históricos antiguos. Las diaconías aparecen en el siglo IV en Egipto, y se prolongan hasta el siglo VI. Eran centros de actividades asistenciales de caridad de los monasterios (Benedicto XVI, 2005: nº 23). El papa

¹⁸⁷ Diaconía (servicio): «término en que antiguamente estaban divididas las iglesias para el socorro de los pobres, al cuidado de un diácono.» Diccionario de la real academia española, <https://dle.rae.es/?id=DdfVVE> [consulta: 13 de enero de 2020].

Gregorio Magno, que murió en el 604, hace referencia a la Diaconía de Nápoles (Benedicto XVI, 2005: nº 23). Estas referencias históricas confirman que la caridad pertenece a la naturaleza de la Iglesia, y es manifestación irrenunciable de su propia esencia (Benedicto XVI, 2005: nº 23 y 25).

En tiempos más recientes la caridad es organizada formalmente por la Iglesia. La primera Caritas se fundó en 1897 en Alemania¹⁸⁸. Caritas Internationalis fue creada en 1951 con la participación de 13 organizaciones nacionales: Bélgica, Dinamarca, Alemania, Francia, Suiza, Países Bajos, Italia, Canadá, Luxemburgo, Austria, Portugal, España y Estados Unidos. En 1997¹⁸⁹ se creó Caritas de Venezuela, aunque sus actividades en el terreno eran anteriores, y datan de 1963¹⁹⁰. Caritas Diocesana de Barquisimeto comenzó sus actividades en 1961¹⁹¹.

Las organizaciones Caritas se adscriben a la Iglesia desde todos sus niveles, desde sus organizaciones de base, que son las Caritas parroquiales¹⁹², pasando por las Caritas diocesanas, nacionales, regionales hasta llegar a Caritas Internationalis. El siguiente cuadro muestra esa adscripción:

Cuadro 12. Adscripción de los niveles de Caritas a la Iglesia

NIVELES	EJEMPLOS	OBSERVACIONES
Parroquial	Caritas de la Parroquia San Antonio	En Venezuela hay 500 Caritas parroquiales ¹⁹³
Diocesano	Caritas Diocesana de Barquisimeto	En Venezuela hay 33 Caritas Diocesanas ¹⁹⁴
Nacional	Caritas de Venezuela	
Regional	Caritas América Latina y el Caribe	El resto de regiones son: Caritas de África, Asia, América del Norte, Medio Oriente y Norte de África, Oceanía ¹⁹⁵
Internacional	Caritas Internationalis	165 organizaciones miembros, con las que realiza su misión en casi todo el mundo
Vaticano (Santa Sede)		

Fuente: elaboración propia.

¹⁸⁸ <https://www.caritas.org/quienes-somos/history/?lang=es> [consulta: 3 de mayo de 2019].

¹⁸⁹ Caritas de Venezuela comenzó a consolidarse a raíz del «desastre de Vargas de 1999», que consistió en el deslave de grandes porciones de la cordillera del litoral del estado Vargas en Venezuela a consecuencia de las lluvias torrenciales, lo que ocasionó «desapariciones, muertos y destrucción de zonas residenciales urbanas y suburbanas de todos los estratos sociales» (Barreto, 2014: 97). Hubo aproximadamente 75 mil personas damnificadas de algún modo, en especial por la pérdida de sus hogares (Barreto, 2014: 107).

¹⁹⁰ <http://caritasvenezuela.org/quienes-somos/> [consulta: 3 de mayo de 2019].

¹⁹¹ <https://caritasbarquisimeto.wixsite.com/misitio/historia> [consulta: 26 de enero de 2020].

¹⁹² Una parroquia en términos católicos es la comunidad donde hay un templo de adoración, y generalmente también una casa para los ministros del culto y salones de reunión de la comunidad.

¹⁹³ <http://caritasvenezuela.org/nuestra-accion-2019/> [consulta: 26 de enero de 2020].

¹⁹⁴ <http://caritasvenezuela.org/nuestra-accion-2019/> [consulta: 26 de enero de 2020].

¹⁹⁵ <https://www.caritas.org/donde-trabajamos/?lang=es> [consulta: 3 de mayo de 2019].

El papa Juan Pablo II le otorgó mayor formalidad a la vinculación estrecha de Caritas con la Iglesia con el documento oficial *Durante la última cena* (2004), en el que le otorga a Caritas Internationalis el grado de organización de derecho canónico público. Es decir, que la Iglesia reconoce oficialmente que Caritas Internationalis puede actuar y hablar en su nombre. Además de prestar apoyo institucional a la organización, la Iglesia se compromete con Caritas Internationalis, con lo que esta última dice y hace.

Sin embargo, a pesar de que todas las organizaciones de las Caritas nacionales son miembros de Caritas Internationalis y deben seguir sus lineamientos, también son autónomas en su funcionamiento (Caritas Internationalis, 2014). Lo mismo pasa con las Caritas diocesanas con respecto a las Caritas nacionales en las que se adscriben¹⁹⁶. Ninguna Caritas nacional puede existir sin la autorización de la jerarquía eclesiástica, lo que indica el estrecho vínculo de las Caritas con los obispos, los líderes oficiales de las iglesias locales; pero en su funcionamiento, las Caritas locales tienen autonomía. En este punto, se reafirma lo aseverado por Durkheim y que ya fue referido en nuestro trabajo: «Es anormal que una institución tan amplia, de tanto alcance, que es a su vez la agrupación de unos grupos morales tan complejos —en la que en consecuencia deberían actuar tantas causas de diferenciación— esté sometida a una uniformidad moral e intelectual tan absoluta» (Durkheim; citado por Díaz-Salazar, 2007: 180).

En este sentido, Caritas aunque dependa institucionalmente de la jerarquía de la Iglesia católica, goza de autonomía para sus decisiones. Se puede afirmar, entonces, que las decisiones no son tomadas siguiendo una estructura piramidal clásica, sino que son procesos horizontales. Algo parecido a una de las conclusiones del estudio de Belzunegui y Brunet (2010), «Acción social y procesos organizativos de la Iglesia católica», que también afirma al respecto la existencia de *autonomía organizativa*, versus las formas de organización «en que las directrices de acción vienen divisionalmente marcadas desde las jerarquías clásicas» (p. 36).

La autonomía en Caritas procede de su misión, cuyo alcance requiere de procesos más fluidos, como veremos a continuación.

¹⁹⁶ <http://caritasvenezuela.org/quienes-somos/principios-codigo-de-etica-y-conducta-estandar-de-gestion/> [consulta: 16 de mayo de 2019].

3. Misión

La razón de ser de Caritas de Venezuela es el servicio a las personas más desvalidas de la sociedad por motivos religiosos: se trata de amar al prójimo, en respuesta a un mandato de Dios expresado en el evangelio¹⁹⁷. Caritas fue creada para la atención de los más necesitados y la atención inmediata de las situaciones de emergencia humanitaria (Caritas Internationalis, 2003: 13). Su autonomía responde a esa misión. Una organización que fue creada para la atención inmediata de situaciones de emergencia no puede seguir, en la toma de decisiones, la lógica de la estructura rígida clásica, esperando que las orientaciones emanen de la jerarquía eclesiástica. Las decisiones se toman *ad hoc*¹⁹⁸, y son decisiones que siempre o casi siempre están en armonía con la identidad y misión de la organización; por eso la jerarquía eclesiástica le da la confianza a Caritas para la realización de su misión. Esa confianza responde al principio de subsidiariedad de la doctrina social de la Iglesia (ver capítulo dos), que indica que «la diversidad de dones en el organismo eclesial, exige que todo aquello que por vocación esté llamado a realizar un ministerio determinado, no sea asumido por otro.» (Gutiérrez, 1993: 373).

Caritas es un ejemplo de lo que Cohen, March y Olsen (1972)¹⁹⁹ llaman organizaciones *fluidas*, en el sentido de que es una organización donde los que deciden tienen conocimiento directo de los problemas y por tanto buscan las soluciones lo más rápido posible. Esa coincidencia permite la fluidez rápida²⁰⁰, como condición para la atención casi inmediata de las emergencias que se presenten. Esta fluidez es posible gracias a la comunión en la misión por parte de todas las instancias involucradas con Caritas, desde Caritas Internationalis, las conferencias episcopales, las Caritas regionales, nacionales y las parroquiales.

¹⁹⁷ Misión de Caritas de Venezuela: «Promover acciones a la luz del evangelio y la doctrina social de la Iglesia, que permitan a los más pobres y excluidos ejercer plenamente su derecho a la vida digna, fortaleciendo sus capacidades, aumentando su capital humano, físico y social, y haciéndole partícipe en el desarrollo de la civilización del amor en Venezuela.» <http://caritasvenezuela.org/quienes-somos/mision/> [consulta: 6 de mayo de 2019].

¹⁹⁸ Esto no quiere decir que Caritas actúe de forma anárquica; también posee protocolos de actuación (ver más abajo).

¹⁹⁹ Llegamos a esta referencia gracias a Belzunegui y Brunet (2010).

²⁰⁰ En el trabajo de campo pudimos observar un ejemplo de esto. Uno de los beneficiarios preguntó cómo era el protocolo para recibir medicamentos. El personal de Caritas Diocesana de Barquisimeto respondió que los beneficiados debían llamar por teléfono, entre otros pasos. La pregunta del beneficiado le surgió de su experiencia con las organizaciones de acción social gubernamentales que «nunca» respondían el teléfono. La fluidez de Caritas en este caso es la respuesta efectiva de la llamada y la indicación del protocolo a seguir para el recibimiento del servicio.

Esto no quiere decir que no haya conflictos en las organizaciones Caritas; como organizaciones humanas que son, también los tienen. Lo que quiere decir es que la comunión en una misión clara que se da en todos los niveles de estas organizaciones permite la resolución armoniosa de los conflictos. Esta afirmación va en sintonía con lo que Belzunegui y Brunet (2010) establecieron en su estudio sobre las organizaciones de acción de la Iglesia en otro contexto, el español (p. 37). Es sobresaliente que en dos contextos culturales diferentes, como son el español y el venezolano, haya concordancia en la claridad de la misión de Caritas. Esto indica que la comunión en la misión facilita la resolución amistosa de los conflictos que se puedan presentar en las organizaciones de Caritas, las internacionales, las regionales, las nacionales, las diocesanas y las parroquiales.

Belzunegui y Brunet (2010) también señalan que la comunión en la misma misión disminuye la tensión entre clérigos y laicos. La tarea de la caridad en la Iglesia la pueden compartir por igual ambos grupos. La tarea de la evangelización también puede ser compartida por ambos, pero tradicionalmente esta ha sido una tarea más reservada al clero. La tarea de la oración por antonomasia en la Iglesia católica, que es la eucaristía (la misa) es exclusiva del clero. En este sentido, las organizaciones Caritas no necesariamente tienen que tener un clima clerical. No es necesario que el clero tenga que estar permanentemente en las instalaciones de Caritas. La directora ejecutiva de Caritas de Venezuela es una persona laica, la socióloga Janeth Márquez. Algunas Caritas Diocesanas están dirigidas por laicos, como Caritas de Machiques en el estado Zulia, cuya directora es la doctora Ingrid Graterol o Caritas de Punto Fijo del estado Falcón, dirigida por la señora Migdalia Colina. En cambio, otras Caritas Diocesanas de Venezuela están dirigidas por clérigos, como Caritas Diocesana de Barquisimeto, que la dirige un sacerdote. Todas las organizaciones Caritas mencionadas comparten la misma misión; sin embargo, en esta última, el clima clerical es mayor, porque el cargo de director lo ocupa un clérigo. Ese cargo le obliga a ir frecuentemente a las instalaciones, muchas veces más de lo necesario, lo que a veces incomoda al mismo sacerdote²⁰¹. Sin embargo, esta tensión podría disminuir si se les diera mayor responsabilidad a los seculares en Caritas Diocesana de Barquisimeto, como, por ejemplo, designando un director laico; pero esta decisión le corresponde exclusivamente al obispo de Barquisimeto (Caritas Diocesana de Barquisimeto, 2002. Ver cuadro siguiente). La

²⁰¹ Información suministrada por el mismo sacerdote en conversación informal realizada en el contexto del trabajo de campo.

asignación de responsabilidades en Caritas a los laicos es más restringida que en Fe y Alegría, como observamos en el capítulo anterior.

Cuadro 13. Dimensión religiosa en cargos de Caritas de Venezuela y algunas Caritas Diocesanas*

ORGANIZACIÓN	LIDERAZGO		CARGOS	CONDICIÓN RELIGIOSA
	GOBIERNO	ADMINISTRACIÓN		
Caritas de Venezuela	Clérigos (colegiatura de obispos de Venezuela)	Laicos	Presidente (Baltazar Porras)	Clérigo
			Directora ejecutiva (Janeth Márquez)	Laica
Caritas Diocesana Barquisimeto	Obispo de Barquisimeto	Laicos	Director (Omar Gutiérrez)	Clérigo
			Coordinador de las pastoral social (Freddy Suárez)	Laico
Otras Caritas diocesanas: Caritas de Machiques (estado Zulia) Caritas de Punto Fijo (estado Falcón)	Obispo de Machiques	Laicos	Directora (Ingrid Graterol)	Laica
	Obispo de Punto Fijo	Laicos	Directora (Migdalia Colina)	Laica

* Información limitada a la requerida para la investigación

Fuente: elaboración propia apoyado de caritasvenezuela.org y trabajo de campo en Caritas Diocesana de Barquisimeto.

Otro elemento que hace posible la fluidez en Caritas es la claridad de su identidad. Como en todos los niveles estructurales de Caritas está clara su identidad católica, su misión fluye sin muchos problemas. Este asunto es algo que se cuida en Caritas. La misión no es única de ella, porque la asistencia social también la hacen las organizaciones seculares competentes en la materia (ver *entorno*, más abajo). Lo propio de Caritas es que su misión la hacen por mandato de la Iglesia católica, una de cuyas tareas esenciales es la caridad, como ya hemos visto. Benedicto XVI (2012) en su *Motu proprio*²⁰² sobre el servicio de la caridad enfatizó el cuidado de la identidad católica con referencia a la caridad en toda la organización eclesial. El papa recalcó que las iniciativas de caridad que despliega la Iglesia deben ser acordes con la enseñanza oficial de esta²⁰³. Si las iniciativas se alejan de dicha enseñanza, la autoridad eclesial de la diócesis (el obispo) no debe reconocerlas como actividades católicas.

²⁰² En la Iglesia católica, un «motu proprio» es un documento emanado directamente del papa, en donde éste clarifica o complementa una ley que ya está en el código de derecho canónico. Lo hace «libre y voluntariamente, por iniciativa propia.», y emana de su autoridad. Diccionario de la Real Academia Española, <https://dle.rae.es/?id=Px2zZrh> [consulta: 6 de mayo de 2019].

²⁰³ Lo mismo pasa con las fuentes de financiamiento del servicio de la caridad: «el Obispo diocesano debe evitar que los organismos de caridad sujetos a su cargo reciban financiación de entidades o instituciones que persiguen fines en contraste con la doctrina de la Iglesia. Análogamente, para no escandalizar a los fieles, el Obispo diocesano debe evitar que dichos organismos caritativos acepten contribuciones para

La misión de asistencia social de Caritas ha despertado críticas. Algunas provienen de los análisis marxistas, que consideran que la tarea caritativa de la Iglesia en realidad justifica un sistema social injusto, en la medida en que socorre a las personas que son víctimas de un sistema que produce gente marginada de los beneficios sociales, pero sin incidir en el sistema mismo para cambiarlo.

Desde el siglo XIX se ha planteado una objeción contra la actividad caritativa de la Iglesia, desarrollada después con insistencia sobre todo por el pensamiento marxista. Los pobres, se dice, no necesitan obras de caridad, sino de justicia. Las obras de caridad —la limosna— serían en realidad un modo para que los ricos eludan la instauración de la justicia y acallen su conciencia, conservando su propia posición social y despojando a los pobres de sus derechos. En vez de contribuir con obras aisladas de caridad a mantener las condiciones existentes, haría falta crear un orden justo, en el que todos reciban su parte de los bienes del mundo y, por lo tanto, no necesiten ya las obras de caridad. (Benedicto XVI, 2005: nº 26).

Otras críticas giran en torno a que la tarea de Caritas genera en la gente necesitada una actitud de pasividad, en la medida en que estas esperan que la solución de sus problemas les venga de organizaciones caritativas, en lugar de activar la propia agencia de los necesitados para que superen su situación de vulnerabilidad.

Benedicto XVI en su encíclica *Deus caritas est* (2005), concede que esa crítica marxista tiene parte de verdad. «Se debe reconocer, escribe el papa, que en esta argumentación [falta de incidencia por la justicia] hay algo de verdad». Aunque seguidamente advierte, contiene también «bastantes errores» (nº 26; inclusión nuestra). En el caso de la sociedad venezolana se puede decir que los motivos para aceptar ese argumento crítico, se dan en especial medida, debido a que, como hemos visto (en el capítulo 1), esta sociedad es muy dependiente de las dádivas del Estado, en una lógica social de dependencia que también se extiende hacia la Iglesia o hacia cualquier organización de servicios sociales.

Sin embargo, hay que decir que no es cierto que Caritas no incida en la reclamación de justicia. La misma existencia de Caritas responde a ello, y se puede concebir como una señal de que la justicia social no está funcionando en el país. Caritas Internationalis sostiene que si no hubiera pobreza no habría necesidad de que existiera Caritas²⁰⁴. Caritas, a la vez que denuncia las injusticias, se activa en los procesos de desarrollo humano integral, como nos lo recuerda Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in veritate*: «la caridad en la verdad lleva a comprender que la adhesión a los

iniciativas que, por sus fines o por los medios para alcanzarlos, no estén de acuerdo con la doctrina de la Iglesia.» (2012: 6).

²⁰⁴ <https://www.caritas.org/quienes-somos/history/?lang=es> [consulta: 6 de mayo de 2019].

valores del cristianismo no es sólo un elemento útil, sino indispensable para la construcción de una buena sociedad y un verdadero desarrollo humano integral. [...]. Sólo con la *caridad, iluminada por la luz de la razón y de la fe*, es posible conseguir objetivos de desarrollo con un carácter más humano y humanizador.» (2009: nº 4 y 9; énfasis en el original).

La acción social de Caritas de Venezuela ya en sí misma es una prueba de escándalo ante la injusticia. Indica que el Estado no está haciendo su trabajo de gestor de una organización social justa, y, de hecho, esto ha llevado a éste a mantener con frecuencia una relación de confrontación con Caritas (ver más abajo). Además, Caritas de Venezuela denuncia continuamente las injusticias, como ocurrió en el comunicado de la Red Eclesiástica Panamazónica²⁰⁵, que denuncia la injusticia ambiental contra el Amazonas venezolano, o en las denuncias constantes de casos de tortura y de ajusticiamiento en las cárceles venezolanas²⁰⁶, entre otros ejemplos.

Es claro que la gestión de la justicia social corresponde al Estado y no a la religión (Benedicto XVI, 2005: nº 28). Las consecuencias de la falta de justicia social, que se evidencia en las desigualdades y en la pobreza son atendidas por Caritas y otras organizaciones seculares, que, desde luego no las generan.

Muchas de esas desigualdades son generadas también por gobiernos de izquierda o incluso marxistas; no son generadas solamente por gobiernos de derecha. Esto indica que las desigualdades no son productos de gobiernos de izquierda o de derecha *per se*, sino de la mala administración y distribución de los bienes comunes de un país, por parte de unos u otros.

Las diversas formas de esa dinámica perversa se observan tanto en gobiernos de derecha como de izquierda; pero, según lo expuesto por Benedicto XVI, son los gobiernos inspirados de alguna forma por el pensamiento marxista los que mayormente acusan a la tarea caritativa de la Iglesia de legitimar el sistema político que genera las injusticias. Incluso, como hemos visto en el caso de Venezuela, no es raro que sea en gobiernos dirigidos por la izquierda o incluso por los de clara orientación marxista, donde en muchas ocasiones ha crecido la pobreza más que los anteriores gobiernos de derecha (ver capítulo 1 de esta tesis), lo cual indica que la lucha por la justicia que pregonan, muchas veces no concuerda con la realidad en la práctica política real.

²⁰⁵ <http://caritasvenezuela.org/wp-content/uploads/2018/04/documento-REPAM.pdf> [consulta: 6 de mayo de 2019].

²⁰⁶ <http://caritasvenezuela.org/nuestra-accion-2018/> [consulta: 6 de mayo de 2019].

La caridad cristiana es ante todo sed de justicia (Sayer, s.f.: 69). Ante la realidad de la pobreza, ¿qué se puede hacer?, ¿no hacer nada para evitar la acusación de asistencialismo? Eso iría en contra de la fe religiosa que manda socorrer al desvalido. La caridad no puede sustituir a la justicia. Todo lo contrario, se debe exigir la justicia social para evitar la caridad. «La ayuda no puede ser pensada para toda la vida»²⁰⁷. Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in veritate* alude a la relación estrecha entre caridad y justicia, al sostener que la lucha por la justicia es un compromiso que surge de la caridad: «El amor –*Caritas*– es una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia» (Benedicto XVI, 2009: n° 1). En los países donde la justicia social está más asegurada, Caritas no está presionada por labores de emergencia.

Caritas de Venezuela es conocida ahora por su asistencialismo. Eso es verdad, debido a la emergencia humanitaria que padecen los venezolanos. «Esta fase que estamos viviendo nosotros a nivel de Caritas es la fase de la asistencia» (personal 1). Sin embargo, Caritas también tiene programas de formación microempresarial, por ejemplo (ver más abajo), que activan a las personas para su empleabilidad, tanto como emprendedores (Bracho *et al* 2016) como en cuanto asalariados.

El objetivo final de Caritas de Venezuela es la formación y la capacitación; o en nuestros términos, desarrollo. O sea, expansión de las capacidades humanas, es decir, desarrollo humano²⁰⁸. De hecho, Caritas de Venezuela no desea mantener sus programas y servicios, especialmente los de nutrición (ver más abajo). Su deseo es traspasarlos al Estado, para que Caritas pueda dedicarse a los trabajos de desarrollo. «La Iglesia ha tenido que aprender de desnutrición, nosotros, que no sabíamos de ninguno de esos temas, hemos aprendido para la emergencia. Esto no es para quedarse, esto es para la crisis y la idea es que esto lo asuma el Instituto Nacional de Nutrición. Y que nosotros nos dediquemos a lo que nos tenemos que dedicar, que es la capacitación, la

²⁰⁷ <https://www.aciprensa.com/noticias/caritas-pide-a-gobierno-de-venezuela-abrir-la-puerta-grande-de-la-ayuda-humanitaria-93288> [consulta: 8 de mayo de 2019].

²⁰⁸ Recordemos que el concepto de desarrollo humano indica la expansión de las capacidades humanas: El desarrollo humano es «un proceso mediante el cual se ofrece a las personas mayores oportunidades. Entre éstas, las más importantes son una vida prolongada y saludable, educación y acceso a los recursos necesarios para tener un nivel de vida decente. Otras oportunidades incluyen la libertad política, la garantía de los derechos humanos y el respeto a sí mismo.» (PNUD, 1990: 19). Y el PNUD (2010) complementa esta definición, al exponer que el desarrollo humano consiste en «conseguir las metas que [las personas] consideran valiosas y participar activamente en darle forma al desarrollo de manera equitativa y sostenible en un planeta compartido. Las personas son a la vez beneficiarias y agentes motivadores del desarrollo humano, como individuos y colectivamente» (p. 24).

formación»²⁰⁹. Caritas reconoce abiertamente que la asistencia no es la solución a los problemas de los venezolanos.

4. Relación con el Estado

La relación entre el Estado y Caritas de Venezuela es conflictiva. «En Venezuela todo lo vinculado a la Iglesia católica [Caritas y obispos] está contaminado, envenenado por una visión contrarrevolucionaria y una conspiración permanente»²¹⁰. Esa fue la respuesta de Maduro en octubre de 2017 en una entrevista al periodista español Jordi Évole, ante la pregunta de si en Venezuela había gente pasando hambre. Évole hizo la pregunta en base al informe de Caritas de Venezuela de 2017, que indicaba que en tres estados del país (Miranda, Vargas y Zulia) había un 68% de niños menores de 5 años con déficit nutricional o con riesgo de tenerlo (Caritas de Venezuela, 2017: 9). El penúltimo²¹¹ informe del 2019 (julio a septiembre) señala que la cifra es del 66% en quince estados de Venezuela —Anzoátegui, Apure, Bolívar, Carabobo, Caracas, Falcón, Guárico, Lara, Mérida, Miranda, Portuguesa, Sucre, Yaracuy, Zulia y Vargas (Caritas, 2019: 5. 9).

Como ya observamos, la actuación de Caritas por sí misma constituye toda una incidencia en la esfera pública del país. A través de sus programas y servicios (ver más abajo) Caritas de Venezuela está haciendo muchas cosas por la asistencia de los venezolanos más vulnerables a la crisis económica²¹². Quizás esa reacción de Maduro responda a la resonancia del fuerte significado que la actuación de Caritas adquiere en la

²⁰⁹ <https://retopaisvenezuela.org/janeth-marquez-directora-de-caritas-tenemos-que-salir-de-esta-pobreza-que-nos-mata/> [consulta: 9 de septiembre de 2019].

²¹⁰ <https://elmundodelanoticia.wordpress.com/2017/11/16/con-la-iglesia-topaste-nicolas/> [consulta: 13 de enero de 2020].

²¹¹ El último informe del 2019 (octubre a diciembre) no lo registramos porque la muestra es menor, ya que solo toma los datos de ocho estados del país, además porque registra el mismo porcentaje de niños menores de 5 años con déficit nutricional o con riesgo de tenerlo. http://caritasvenezuela.org/wp-content/uploads/2020/02/Bolet%C3%ADn-XIII-October-Diciembre-2019_compressed.pdf [consulta: 12 de marzo de 2020].

²¹² Entre los servicios está el de la distribución de medicamentos (ver más abajo). En 2016 el Estado venezolano no permitió (aduciendo falta de cumplimiento de los protocolos) a Caritas de Venezuela desembarcar 75 mil fármacos donados por Caritas de Chile. Estos fármacos luego los distribuyó el Estado por sí mismo. Sobre este evento un representante del Estado afirmó: «esta organización “irresponsable” [Caritas], la cual guarda relación con la Iglesia católica, no debía descargar su torpeza en estos momentos por una supuesta traba que se le presentó, pues el Gobierno nacional no escatima en permitir el ingreso de alimentos y medicamentos al país.» <https://www.elimpulso.com/2016/11/25/an-rechaza-robo-medicamentos-enviados-caritas-chile/> [consulta: 8 de mayo de 2019]. En conversaciones informales en el trabajo de campo de nuestro estudio, un miembro del personal de Caritas Diocesana de Barquisimeto afirmaba que hay otros eventos como estos que solamente los saben ellos, porque no salen a la luz pública.

vida política venezolana, que podría interpretarse como signo de la incapacidad del Estado para resolver los problemas del país, evidenciada en la crisis que se incrementa cada vez más. En el fondo, la actuación de Caritas insinúa la deslegitimación del gobierno. La razón de ser del Estado es la gestión del país, algo que no está funcionando. En el caso venezolano, parece comprobarse la tesis de Mourier (2013): que la actuación de las organizaciones religiosas de acción social deslegitima al Estado.

La frase de Maduro también incluye a los obispos venezolanos, que son los representantes de Caritas de Venezuela. El Estado, desde tiempos de Chávez, ha atacado personalmente a los obispos, especialmente a los principales (los cardenales Ignacio Velasco, Rosalio Castillo, Jorge Urosa y Baltasar Porras)²¹³ por sus denuncias a las violaciones de los derechos del pueblo. En sus declaraciones estos han denunciado la extrema pobreza a la que han llegado muchos venezolanos²¹⁴. En una de sus últimas declaraciones, el cardenal emérito de Venezuela Jorge Urosa recuerda que, según la Asamblea Nacional de Venezuela, Maduro no es un presidente legítimo, sino, solo un ocupante de la presidencia *de facto*, asumiendo así que las últimas «elecciones» presidenciales no fueron válidas al no permitirse la participación de los partidos de oposición más populares, entre otras faltas contra el orden constitucional²¹⁵. Estas denuncias han aumentado el conflicto entre el Estado y la Iglesia.

El conflicto entre Caritas de Venezuela y el Estado venezolano ya es duradero. Las relaciones de conflicto comenzaron desde el mismo momento en que Chávez asumió el poder en 1998. A partir de este año Chávez canceló los contratos del Estado con Caritas de Venezuela en materia de cuidados diarios, construcción de viviendas y comedores. «Los comedores populares que tenía [Caritas] en las parroquias, las casas de cuidado diario, y pare de contar, había mucho convenio [...] Entonces, cuando llegó el actual gobierno todos esos convenios los cerraron. [...] Se acabaron los programas de la arepa²¹⁶, porque también se daba; construcción de viviendas que también hacía Caritas, eso se acabó» (personal 1). Pero, el propio hecho de que el Estado no financie

²¹³ «Nos atacan porque defendemos los derechos del pueblo, que son continuamente violados con sus actuaciones. Esos ataques sin duda provocan miedo, pero la ayuda de Dios, y la convicción de cumplir con mi deber como obispo y como ciudadano, me ayudan a vencerlo. No se podrá decir que los obispos venezolanos no hemos defendido al pueblo. Y procuramos promover la solución pacífica de los problemas. Y así lo pido permanentemente en mis oraciones públicas.» Entrevista al cardenal emérito de Venezuela Jorge Urosa, <https://religion.elconfidencialdigital.com/articulo/mundo/cardenal-urosa/20190430201132027829.html> [consulta: 6 de mayo de 2019; énfasis en el original].

²¹⁴ <http://elucabista.com/2019/01/15/cambio-pais-pide-gritos/> [consulta: 8 de mayo de 2019].

²¹⁵ <https://religion.elconfidencialdigital.com/articulo/mundo/cardenal-urosa/20190430201132027829.html> [consulta: 8 de mayo de 2019].

²¹⁶ La arepa es un alimento principal de los venezolanos. Es una masa de maíz cocida.

más las obras de Caritas de Venezuela, le ha permitido a esta última ser más libre para el cumplimiento de su misión y la denuncia, algo, que, como vimos, no se puede decir que ocurra en el caso del personal de Fe y Alegría, cuya retribución corre a cargo del Estado.

5. Entorno

Recordemos que en teoría de las organizaciones, el entorno es el sistema que comparten las organizaciones cuyas actividades o misiones son parecidas. Davis y Scott (2016), sostienen que «los entornos son todos esos elementos importantes fuera de la organización que influyen en su capacidad para sobrevivir y alcanzar sus fines. El entorno puede verse como una reserva de recursos, así como una fuente de oportunidades y limitaciones, demandas y amenazas.» (pp. 19-20). Caritas también está en medio de un entorno.

El entorno de Caritas son las agencias humanitarias, que también atienden a las personas más desvalidas de la sociedad mundial. Caritas Internationalis participa con algunas de estas agencias. Por ejemplo, en alianzas con ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados), ONUSIDA (Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/SIDA), la Cruz Roja Internacional, etc.²¹⁷. Caritas de Venezuela tiene alianzas con la UNICEF (Fondo de las Naciones Unidas para la infancia), ACNUR, Unión Europea, etc.²¹⁸. Caritas también trabaja en alianza con algunas organizaciones de otras religiones, asumiendo la cooperación interreligiosa. «Contribuimos y promovemos una cultura de asociación y cooperación ecuménica e interreligiosa en los campos humanitarios» (Caritas Internationalis, 2015b: 11)²¹⁹.

La relación del entorno con Caritas muchas veces tiene que ver con la dimensión religiosa de esta última. Algunas agencias humanitarias mundiales, en algunas ocasiones parecen tener prejuicios contra Caritas y en general contra las organizaciones de inspiración religiosa. Algunas veces piensan que la acción social de Caritas tiene fines

²¹⁷ <https://www.caritas.org/que-hacemos/desarrollo/como-trabaja-caritas-en-desarrollo/?lang=es> [consulta: 9 de mayo de 2019].

²¹⁸ <http://caritasvenezuela.org/nuestra-accion-2018/> [consulta: 9 de mayo de 2019].

²¹⁹ Por ejemplo, en la incidencia de Caritas Internationalis sobre los pactos mundiales de la ONU sobre las personas migrantes y refugiadas sucedió que «a Caritas se unieron otros grupos cristianos y líderes budistas, judíos y musulmanes para una importante conferencia interreligiosa.» (Caritas Internationalis, 2019: 9)

de proselitismo religioso o está destinada exclusivamente a los católicos²²⁰. Los ejemplos reales a los que estamos aludiendo, y otros muchos que hemos podido observar de primera mano, primero en la dura vida cotidiana que nos toca vivir en Venezuela y luego en la inmersión sistemática que hemos querido hacer en las diversas oleadas de nuestra investigación de campo, confirma que esas acusaciones no son completamente ciertas. Lo que reclama Caritas al sistema humanitario es que este no reconozca²²¹ el trabajo de las agencias humanitarias locales, como las de Caritas (Caritas Internationalis, 2015a), cuando merecen ese reconocimiento especialmente por su valioso papel de ser casi las únicas organizaciones que se mantienen en los lugares que han pasado por una crisis, mientras las demás agencias humanitarias se van.

Por otro lado, en el entorno hay muchas organizaciones religiosas de acción social católicas. En esta tesis se estudian tres de ellas; pero hay otras²²². Entre estas, algunas veces se dan lógicas de competencia, especialmente por el financiamiento. Cada una de ellas busca el financiamiento por su cuenta. En este sentido, la estructura de red que tienen algunas organizaciones endógenamente (como todas las Caritas o todas las Fe y Alegrías), no siempre la tienen esas organizaciones entre sí²²³, de ese modo el capital

²²⁰ «El prejuicio también juega un papel, se asume que las organizaciones de inspiración religiosa ayudan únicamente a gente de su misma religión y quieren utilizar la ayuda para convertir a la gente. “Caritas sirve a la gente en base a la necesidad: la mayoría no son católicos”, dijo Suzanna Tkalec, Directora Humanitaria de Caritas Internationalis. “Caritas no hace proselitismo”.

Para la gente es importante poder practicar su fe en una emergencia. Cuando Sécours Catholique [Caritas Francia] les dio a refugiados e inmigrantes las herramientas y los materiales para construir albergues en un campamento en Calais, estos los utilizaron para construir cinco mezquitas y una iglesia.» <https://www.caritas.org/2015/10/la-fe-es-importante-en-una-crisis/?lang=es> [consulta: 16 de mayo de 2019].

²²¹ «“En la Asamblea General de la ONU realizada hace dos semanas [octubre de 2015], entre los 26 ponentes de organizaciones de la sociedad civil seleccionados para participar en las sesiones plenarias no había ponentes de organizaciones de inspiración religiosa”, dijo el Secretario General de Caritas Internationalis, Michel Roy.»

Otro ejemplo real del no reconocimiento fue en el contexto de un caso generado en la República Centroafricana, en donde un clérigo albergó a personas perseguidas por la violencia. «El Obispo lamenta cómo después se ignoró a los líderes y organizaciones musulmanas y cristianas. Cuando se hicieron acuerdos secretos para sacar a un grupo de musulmanes de una parroquia cerca de la capital, Bangui, y trasladarlos a Camerún, se invitó a la prensa mundial a cubrir la historia, pero nadie le informó al párroco “que los había estado protegiendo con su vida”, dijo el Obispo.» <https://www.caritas.org/2015/10/la-fe-es-importante-en-una-crisis/?lang=es> [consulta: 16 de mayo de 2019].

²²² Por ejemplo, en Barquisimeto está la Ciudad de los Muchachos, que es otra organización de acción social católica que se dedica a la atención de niños y adolescentes vulnerables. Otra de las organizaciones son las obras de las congregaciones religiosas. Por ejemplo, en Barquisimeto está el Cottolengo, la cual es una obra de la congregación religiosa «Pequeña Obra de la Divina Providencia», que se dedica a la atención de personas con discapacidad.

²²³ Esta observación pudo contrastarse con ocasión del debate realizado en el evento *La acción social de la Iglesia en tiempos de crisis*, (propia del trabajo de campo de esta tesis) donde estuvieron presentes representantes de Caritas Diocesana de Barquisimeto, Proyecto Juvenil Misionero y Ciudad de los Muchachos. De hecho, se puede considerar como un resultado del mismo.

social²²⁴ de la Iglesia no se aprovecha al máximo²²⁵. Por ejemplo, la estructura en red de las organizaciones de acción social de la Iglesia, que descubrieron y pusieron de relieve Belzunegui y Brunet (2010) en la España de hace una década, parecen no darse en las organizaciones de acción social de la Iglesia en el contexto venezolano al día de hoy. Si las organizaciones religiosas de acción social se unieran en una sola voz para la denuncia de las injusticias sociales, quizás los resultados fueran más efectivos. Si las organizaciones religiosas de acción social en general hicieran lo mismo, los resultados podrían ser asimismo más contundentes.

En sociología de las organizaciones destacan dos teorías que explican la relación de las organizaciones con el entorno: la teoría de la dependencia y la ecología de la población (Coller y Garvía, 2004).

La teoría de la dependencia sostiene que las organizaciones dependen del entorno, porque en éste encuentran los recursos que necesitan para su actividad. Uno de esos recursos son los financieros. Para poder acceder a esos recursos las organizaciones tienen que adaptarse al entorno. Parece que esta teoría se aplica a Caritas. Un ejemplo es su adaptación a los requisitos de los destinatarios de la acción social, que no pueden ser solo los católicos. La mayoría de los documentos de Caritas han resaltado la universalidad de los destinatarios de su acción social. Como señalan Gutiérrez y Radcliffe, «Caritas es parte de la ayuda de la Iglesia a los necesitados, a los pobres, sin importar quiénes son y cuál es su credo, si es que tienen alguno.» (Gutiérrez y Radcliffe, s.f.: 36).

Habíamos visto que las primeras comunidades cristianas atendían solo a sus miembros cristianos. Al día de hoy sería imposible justificar la solicitud de financiamiento a las agencias humanitarias si Caritas destinara el dinero solo a los católicos. Una interpretación superficial pensaría que Caritas responde únicamente a la lógica que pone de relieve la teoría de la dependencia al entorno. Sin embargo, también puede pensarse que comparte algunos rasgos de la lógica de la teoría de la ecología de la población.

²²⁴ Iranzo (2006) define capital social como «las relaciones de confianza y cooperación desarrolladas, a través de la participación, entre actores sociales para el logro de bienes públicos, que se expresan en una trama, tejido o red, de normas y compromisos cívicos, explícitos e implícitos.» (p. 236). En nuestro contexto de estudio, entendemos capital social como la red de apoyo entre las organizaciones religiosas de acción social que comparten la fe católica.

²²⁵ En este taller, otro participante expuso que el capital social se pierde por completo.

La teoría ecológica de la población²²⁶ sostiene que «las organizaciones [...] tienen una vida que evoluciona: nacen, se desarrollan y (algunas) mueren.» (Coller y Garvía, 2004: 87). Caritas nació y se desarrolla; pero está entre las organizaciones que no han muerto; más bien está creciendo, por ejemplo, con Caritas Fiji, que recientemente ha sido integrada como un nuevo miembro de Caritas Internationalis (Caritas Internationalis, 2019: 29).

Algunas veces el cambio no es total, sino que «en ocasiones, las organizaciones cambian, pero parcialmente.» (Coller y Garvía, 2004: 88). Si cabe distinguir en las organizaciones un centro y una periferia, el centro lo componen: la misión, la autoridad, la tecnología y el marketing (presentación de la organización a la sociedad). Suele entenderse que la periferia la compone sus relaciones con el entorno. Pues bien, ese cambio parcial del que hablábamos se da en la periferia de la organización de Caritas.

Caritas no ha cambiado su misión, que sigue siendo la misma desde sus inicios. Tampoco ha cambiado la autoridad, que sigue siendo la jerarquía de la Iglesia. El *know how*, el saber cómo hacer su trabajo, se ha venido especializando y mejorando cada vez más como producto del conocimiento acumulado en la acción social de emergencias humanitarias (Belzunegui y Brunet, 2010). También ha cuidado su imagen para presentarse a la sociedad (marketing)²²⁷. Caritas Internationalis ha publicado normas para este cuidado últimamente. Un ejemplo son sus publicaciones sobre el código de ética para la protección de los menores y adultos vulnerables (Caritas Internationalis, 2018), sin duda presionada por los escándalos que ha habido en la Iglesia por la pederastia, que necesariamente afectan a Caritas, como organización vinculada con la Iglesia.

Blue y Scott ya advertían, en su clásico libro *Formal organizations* (1963), lo vulnerables que pueden ser los beneficiarios (que estos autores llaman «clientes») en cuanto a lo que los agentes de la ayuda puedan hacer con ellos en las organizaciones de servicio. «El cliente es vulnerable, está sujeto a explotación y depende de la integridad del profesional al que ha acudido en busca de ayuda.» (p. 51). En este sentido, puede entenderse y valorarse la decisión de Caritas Internationalis de crear herramientas para la protección de los menores y adultos vulnerables ante el abuso o explotación. Esos

²²⁶ Tiene este nombre porque considera que organizaciones que tienen objetivos parecidos tienden a unirse; en este proceso algunas mueren y otras nacen.

²²⁷ El código de ética del personal de Caritas de Venezuela señala que el personal «asegure que no se desacredite la reputación de Caritas». <http://caritasvenezuela.org/quienes-somos/principios-codigo-de-etica-y-conducta-estandar-de-gestion/> [consulta: 9 de mayo de 2019].

dispositivos no protegen solo a este tipo de beneficiarios, sino también a todos aquellos que sientan que el personal de Caritas puede abusar de su posición en la organización, aprovechando este privilegio para intereses privados. «Se espera de toda persona de Caritas, evite utilizar puestos de poder conferidos por sus funciones como empleado [...] para ejercer presión, obtener favores o beneficios personales económicos, profesionales, políticos o sexuales»²²⁸.

Por otro lado, la periferia de Caritas cambia en algunos aspectos. Por ejemplo, en los protocolos de actuación. Estos son recientes en Caritas Internationalis²²⁹. Fueron publicados a partir del 2014. Antes de esos años, no existían, lo que nos hace imaginar que tales protocolos surgieron en buena medida como resultado de la respuesta a la presión del entorno.

La puesta en práctica de la fe es flexible (no así la fe en sí misma, que es constitutiva a las organizaciones religiosas de acción social). Vemos que la fe es capaz de responder a las influencias del entorno adaptándose a sus exigencias, pero al mismo tiempo es capaz de mantenerse fiel a lo esencial de las organizaciones religiosas. Estos componentes esenciales son su misión; su unión con las autoridades, como en el caso de Caritas, que sigue siendo una organización de la Iglesia católica²³⁰; seguir un mejoramiento constante de las técnicas de la asistencia social, especialmente en casos de emergencia; y la atención por su imagen, que ha podido mantener, a pesar de que los escándalos de la Iglesia siempre han estado. Hace más de 20 años, Jeavons (1997) hace referencia a que, en Estados Unidos, a pesar de los escándalos en los que han incurrido algunos miembros de la organización eclesiástica, esta sigue manteniendo los más altos niveles de imagen. «A pesar de los escándalos recientes, la religión organizada continúa

²²⁸ <http://caritasvenezuela.org/quienes-somos/principios-codigo-de-etica-y-conducta-estandar-de-gestion/> [consulta: 19 de mayo de 2019].

²²⁹ Mecanismos, normas y procedimientos para la tramitación de reclamaciones de Caritas Internationalis (2018). <https://www.caritas.org/wordpress/wp-content/uploads/2019/02/Normas-y-procedimientos-para-la-tramitaci%C3%B3n-de-reclamaciones-de-CI.pdf> [consulta: 3 de mayo de 2019].

Protección contra el abuso y la explotación: normas de Caritas Internationalis para la salvaguardia de menores y adultos vulnerables (2018). <https://www.caritas.org/wordpress/wp-content/uploads/2019/02/Normas-de-CI-para-la-salvaguardia-de-menores-y-adultos-vulnerables.pdf> [consulta: 3 de mayo de 2019].

Código de ética y código de conducta para el personal (2014). <https://www.caritas.org/includes/pdf/CodesEthicsConductES.pdf> [consulta: 16 de abril de 2019]. Estos protocolos son asumidos por Caritas de Venezuela. <http://caritasvenezuela.org/quienes-somos/principios-codigo-de-etica-y-conducta-estandar-de-gestion/> [consulta: 13 de enero de 2020].

²³⁰ Antes vimos que la Iglesia está muy atenta a la identidad católica de sus organizaciones de servicio caritativo. Si alguna organización que nace en el seno de la Iglesia se aleja de esta o de sus enseñanzas, no la considera más como católica. Un ejemplo de esto es la organización social Vicente Ferrer. Su fundador (que dio su propio nombre a la organización) comenzó su acción social en la India como jesuita; después de desvincularse de la Iglesia, siguió con la acción social, pero ya sin ningún vínculo institucional con la Iglesia.

disfrutando del más alto nivel de confianza de cualquier institución en los Estados Unidos (según los resultados de la encuesta de Gallup en los últimos 30 años).» (p. 85). Más recientemente, en Venezuela sucede algo parecido. He aquí las palabras del presidente de la encuestadora Datanálisis en Venezuela (expresadas el 7 de enero de 2020), una de las más conocidas del país: «La Iglesia católica es la primera institución en términos de evaluación positiva en Venezuela, con aprobación superior al 60%, encima de las otras instituciones y líderes. Y el apoyo viene de la integralidad de su labor social, educativa, política y religiosa, acompañando al pueblo»²³¹.

6. Programas y servicios

Los programas y servicios de Caritas Internationalis (algunas asumidas por Caritas de Venezuela y Caritas Diocesana de Barquisimeto) se pueden englobar en:

1) Atención a los enfermos (Sayer, s.f.). Uno de los programas principales de Caritas de Venezuela es el SAMAN (Sistema de Alerta, Monitoreo y Atención en Nutrición y Salud). En la primera fase de este programa se atendía a los niños menores de cinco años (como ya indicamos antes). En su segunda fase se ha incorporado a las mujeres embarazadas. Otros servicios son las jornadas médicas, donde, además de los chequeos, cuando es posible, se distribuyen medicamentos²³². Otro de los colectivos beneficiados son las personas mayores más vulnerables.

2) Alimentación. Caritas Internationalis está comprometida con la denuncia de las consecuencias del cambio climático (Sayer, s.f.). Una de las consecuencias es la falta de producción de la agricultura debido a la disminución de la fertilidad de la tierra. En otros casos, la falta de alimentos se debe a causas humanas²³³, menos complejas, o más patentemente depredatorias como en el caso de Venezuela. Otro de los programas principales de Caritas de Venezuela es la «olla comunitaria», que consiste en la distribución diaria de una sopa que realiza con la colaboración de la comunidad parroquial. El objetivo es suplir la necesidad de suplementos alimenticios de las personas que están pasando necesidad severa por la falta de dinero para comprar comida.

²³¹ https://twitter.com/luisvicenteleon?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor [consulta: 19 de enero de 2020].

²³² Las cifras de los servicios de Caritas de Venezuela, así como su diversidad pueden consultarse en el informe de gestión de 2019: <http://caritasvenezuela.org/nuestra-accion-2019/> [consulta: 26 de enero de 2020].

²³³ Por ejemplo, el deterioro económico de Venezuela (ver capítulo 1 de esta tesis).

3) Movilidad humana. Una de las actividades que realiza Caritas Internationalis es la atención de los migrantes y refugiados. Caritas de Venezuela atiende también a las personas dependientes, dejadas sin cuidados por las que se van, como niños y ancianos²³⁴.

4) Otros. Caritas Diocesana de Barquisimeto proporciona diversos cursos de oficios productivos y otras destrezas de sobrevivencia. Entre los cursos están los de lencería, peluquería, cocina, bisutería, carpintería²³⁵. Tanto Caritas de Venezuela como Caritas Diocesana de Barquisimeto realizan servicios dispensados en centros penitenciarios para la integración social de los privados de libertad. La gestión de riesgos medioambientales²³⁶. Actualmente ambas organizaciones gestionan técnicas para el consumo del agua; por ejemplo, distribuyendo filtros artesanales (no industriales).

Como observamos, estas actividades también la pueden realizar el resto de organizaciones del entorno. Sin embargo, lo específico que distingue a Caritas es que las realiza con acompañamiento espiritual. En este sentido, vemos que la dimensión religiosa sí está integrada en los programas y servicios de Caritas. Como dice Gillen, «El carisma específico de la *Caritas* [...] no se encuentra en la acción de ayudar, sino en vincularla consciente y fielmente con el arquitecto del amor [Dios].» (Gillen, s.f.: 45). Así, Caritas no se distingue del resto de las agencias por lo que hace, sino en el *por qué* lo hace. En ese sentido se expresaban los entrevistados en nuestro trabajo de campo. «Sabemos que lo estamos haciendo por amor a Dios, por amor al prójimo [...], porque de repente puede existir alguna organización que lo hace por pura cuestión filantrópica, ¿no? “voy a hacer el bien porque me sale”. Pero aquí [en Caritas] no se trata de una cuestión meramente de que yo quiero hacer el bien, sino que yo lo voy a hacer desde la fe que yo tengo en Jesucristo y amor a Dios, al prójimo. Yo creo que allí marcamos la diferencia» (personal 1).

Es decir, los programas y servicios de Caritas (en este caso, de Caritas Diocesana de Barquisimeto) surgen necesariamente de sus convicciones religiosas, si son cristianos, deben hacer lo que Cristo les enseña, como lo expuso uno de los entrevistados: «La gente que cree en la Iglesia está interesada en que hagamos algo

²³⁴ Caritas de Venezuela alcanzó a atender a 7488 personas de este tipo en 2019. <http://caritasvenezuela.org/nuestra-accion-2019/> [consulta: 26 de enero de 2020].

²³⁵ <https://caritasbarquisimeto.wixsite.com/misitio/pastoral-social> [consulta: 14 de mayo de 2019].

²³⁶ Recordemos que Caritas de Venezuela retomó la acción social a partir del «desastre de Vargas» en 1999. Este consistió en el deslave de grandes proporciones de tierra de la cordillera del litoral del estado Vargas, que dejó como resultado cientos de personas damnificadas (Barreto, 2014: 97).

por los demás; o sea que hagamos [...] de buen samaritano. El problema es que la gente haga lo que el Señor le manda» (personal 1)²³⁷. Ante la pregunta concreta que hicimos a una de las entrevistadas, sobre qué es lo que ella considera que distingue la labor de Caritas Diocesana de Barquisimeto, claramente respondió: «El valor cristiano.» (Personal 2).

La dimensión religiosa está integrada en el diseño de los programas y servicios; pero es una integración tácita, en el sentido de que, antes de ejecutarlos, la Iglesia recomienda encomendarlos a Dios por medio de la oración. Benedicto XVI (2005) reafirma la necesidad de la oración a los agentes de Caritas. Esto lo hace por la posible tendencia de los agentes de olvidar la dimensión religiosa, debido al activismo y a la numerosa cantidad de programas y servicios que realiza Caritas. Otros dirigentes de Caritas (Gillen, s.f.) recomiendan espacios internos en las organizaciones de Caritas destinados a la oración, la reflexión y la interpretación.

Pero en Caritas la dimensión religiosa no está integrada como tal en la ejecución ni en los resultados de los programas y servicios. Es decir, en la realización de los programas y servicios no se evangeliza explícitamente a los beneficiados; aunque de por sí Caritas evangeliza con su acción social (Belzunegui y Brunet, 2010). Aunque no está prohibido evangelizar con palabras, Caritas prefiere hacerlo con el testimonio. «Claro, el testimonio también evangeliza» (personal 1). Caritas desea que sus agentes demuestren su fe con el testimonio (Gillen, s.f.: 42)²³⁸. No es estrictamente necesario hablar de la dimensión religiosa para demostrar la propia fe. Otras veces sí hará falta hacerlo para el acompañamiento espiritual de las personas que sufren, como observa el papa Benedicto, antes citado (Benedicto XVI, 2005: nº 31). No hay reglas que indiquen cuándo hablar de Dios o cuándo callar. Eso lo determinarán las circunstancias y el lugar. La única orientación que hay es la del «corazón que ve» (Benedicto XVI, 2005). Es decir, se concibe que, de suyo, el amor-Caritas movilizará al agente para hacer lo adecuado, si toca o no hablar de la dimensión religiosa en la ejecución de los programas y servicios.

Los destinatarios de la acción social, al ver lo que Caritas está haciendo, pueden vincularse con Dios, pero esto depende de ellos, no de algo calculado por Caritas. No esperan ganar más adeptos al catolicismo, como resultado de los programas y servicios.

²³⁷ «Aquí [en Caritas Diocesana de Barquisimeto] no se trata de una cuestión meramente de que yo quiero hacer el bien; sino que yo lo voy a hacer desde la fe que yo tengo en Jesucristo» (personal 1).

²³⁸ «Vivir una fe de manera coherente» (personal 1).

Los beneficiados son de todos los grupos religiosos y de aquellos que no están adscritos a ninguno. «En los cursos, va gente que son testigos de Jehová, adventistas, no creyentes; o sea no nos cerramos, porque Caritas es una organización que debe estar abierta a todos» (personal 1).

7. El personal y el enfoque de género

Benedicto XVI sugiere que el personal de Caritas, en la medida de lo posible, tenga convicciones y prácticas religiosas católicas. Si no se da el caso, la Iglesia establece que el personal al menos respete las convicciones y prácticas católicas. Como dice el papa, en el citado *Motu proprio*, «Las entidades a las que hace referencia el art. 1 § 1 [se refiere a las agencias de servicio de la caridad de la Iglesia] deben seleccionar a sus agentes entre personas que compartan, o al menos respeten, la identidad católica de estas obras.» (Benedicto XVI, 2012, art. 7 § 1; inclusión nuestra). En ese sentido, Caritas Internationalis recomienda que sus organizaciones miembros tengan espacios para la reflexión e interpretación de las fuentes de inspiración de la acción social de Caritas. Estas son: la Biblia (especialmente el evangelio), la doctrina social de la Iglesia y la tradición de esta en su contacto con los pobres (Caritas Internationalis, 2014: 2). Benedicto XVI (2012) da un paso más allá, recomendando formación explícita para el personal de Caritas, que incluya el estudio de teología pastoral.

Caritas enfatiza la dimensión religiosa de su personal (que incluye la integridad moral) también por el imaginario social que tienen los beneficiarios de ella. Socialmente se vincula al personal de Caritas con la Iglesia, algo que no necesariamente ocurre con el personal de Fe y Alegría. En este sentido, la Iglesia recomienda que el personal de sus agencias del servicio de la caridad sean creíbles (Benedicto XVI, 2005: n° 31). Es decir, que su trabajo dé testimonio de Cristo; que con su labor los beneficiarios de alguna manera se vinculen con Dios, bien sea con la imaginación o con las obras, o simplemente con la vista.

Pero Caritas también recomienda el profesionalismo de su personal²³⁹. La acción social de Caritas necesita protocolos profesionales. En este sentido, Caritas de Venezuela tiene establecidos unos estándares de intervención social, como, por ejemplo, unas medidas antropométricas (relación altura y peso de los niños, para determinar si

²³⁹ «Su trabajo [el de Caritas] exige competencia profesional». <https://www.caritas.org/quienes-somos/caritas-es-iglesia/?lang=es> [consulta: 13 de mayo de 2019].

tienen algún grado de desnutrición) establecidas en el programa SAMAN (Sistema de Alerta, Monitoreo y Atención en Nutrición y Salud). Tiene asimismo establecidas una política y un protocolo de buenas prácticas de comunicación, para la protección de menores y adultos vulnerables, con la intención de cuidar y evitar la explotación de su imagen²⁴⁰, como la exigencia de autorización para el uso de imagen (foto) de menores de edad²⁴¹. También se dispone de protocolos que establecen las condiciones para que los colaboradores puedan ceder sus derechos de autor y explotar obras, bien sean imágenes o entrevistas, producidas para la acción social de Caritas²⁴². Existe además un procedimiento formal de reclamaciones y denuncias contra Caritas, tomado de las directrices de Caritas Internationalis²⁴³. Debe completar, además, informes a los financiadores, los cuales requieren que quienes los realizan cuenten con una formación profesional específica; se trata de una rendición de cuentas, que está estandarizada desde Caritas Internationalis. Y en general la organización tiene establecida normativamente la exigencia de organizar profesionalmente sus servicios²⁴⁴.

Incluso la comunicación de la acción social de Caritas de Venezuela y Caritas Diocesana de Barquisimeto, a través de las redes sociales, está organizada profesionalmente, con el propósito de que se sepa ir más allá del hecho noticioso, y se transmita el espíritu que inspira esa acción. Esto último es lo que distinguiría, como dice Gutiérrez, la organización inspirada en la virtud caridad²⁴⁵ de la mera dádiva callejera, cuya eficacia es dudosa, porque «el ejercicio callejero de la caridad no es en modo alguno la manera más perfecta de ejercer esta virtud.» (Gutiérrez, 1993: 320). Se puede dar una dádiva a personas de la calle, pero no se sabe con claridad qué puedan hacer

²⁴⁰<http://caritasvenezuela.org/wp-content/uploads/2018/08/Buenas-Pr%C3%A1cticas-de-Comunicaci%C3%B3n-Sobre-entrevistas-personas-vulnerables.pdf> [consulta: 13 de mayo de 2019].

²⁴¹ <http://caritasvenezuela.org/wp-content/uploads/2018/08/Autorizaci%C3%B3n-Imagen-Menores-de-edad.pdf> [consulta: 13 de mayo de 2019].

²⁴² <http://caritasvenezuela.org/wp-content/uploads/2018/08/CESI%C3%93N-DE-DERECHOS-1.pdf> [consulta: 13 de mayo de 2019].

²⁴³ <https://www.caritas.org/wordpress/wp-content/uploads/2019/02/Normas-y-procedimientos-para-la-tramitaci%C3%B3n-de-reclamaciones-de-CI.pdf> [consulta: 13 de mayo de 2019].

²⁴⁴ En el trabajo de campo pudimos observar un ejemplo de esto. Una persona beneficiada con la distribución de medicamentos solicitó el servicio en el mismo momento en el que se presentó a las instalaciones de Caritas Diocesana de Barquisimeto. El personal le explicó que había un procedimiento para ese servicio, como una fecha y hora precisas.

²⁴⁵ Para la Iglesia católica la caridad es también una virtud, estrechamente relacionada con la fe. Es decir, la caridad o amor hacia el prójimo surgen de la fe en Dios, que ama al ser humano. En palabras de Benedicto XVI, «Fe [...] y caridad están unidas. [...] La fe nos muestra a Dios que nos ha dado a su Hijo y así suscita en nosotros la firme certeza de que realmente es verdad que Dios es amor. [...] La fe, que hace tomar conciencia del amor de Dios revelado en el corazón traspasado de Jesús en la cruz, suscita a su vez el amor. El amor es una luz —en el fondo la única— que ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar. El amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios.» (Benedicto XVI, 2005: nº 39).

estas personas con la ayuda. En Venezuela se han presentado casos de niños de la calle que son utilizados por adultos para pedir dinero. En cambio, si se otorga la ayuda a una organización, como Caritas, hay más certeza de saber que se canalizará organizadamente con rendición de cuentas.

De tal modo que en Caritas se dan los dos procesos, el de la caridad y el profesionalismo. Se da compatibilidad entre ambos procesos (Gutiérrez, 1993: 369). Los dos están atinadamente sintetizados en la frase «espíritu de caridad y técnica de la caridad» (Gutiérrez, 1993: 313). La primera parte de la frase se refiere a la dimensión religiosa vinculada con la misión de Caritas y por ende de la de sus agentes; el segundo al profesionalismo necesario del personal para el cumplimiento de esa misión.

Sin embargo, solo el profesionalismo del personal no es suficiente para el ejercicio de la misión de Caritas. El personal de las organizaciones del entorno (ver más arriba) también son profesionales. Los profesionales de las organizaciones de acción social (de inspiración religiosa o seculares) muchas veces muestran una atención a sus clientes (personas vulnerables) muy mecánica o fría (Gutiérrez, 1993), que puede indicar cierto desprecio hacia estos. La dimensión religiosa puede ser un elemento que posibilite el calor humano que muchas veces necesitan las personas vulnerables para salir de su exclusión social, o al menos para que las vean y las escuchen; que no las ignoren. Caritas enfatiza que es necesaria la «formación del corazón» (Benedicto XVI, 2005), que se refiere a la formación en Biblia, doctrina social de la Iglesia y su tradición para su trabajo con los pobres, a lo que ya nos hemos referido.

El personal que ha logrado comprender esta combinación entre dimensión religiosa y profesionalismo se integra mejor en Caritas. Este personal entiende que su labor en Caritas va más allá de su profesión. Esto incluye compromisos que el personal remunerado tiene claros, como la posibilidad de hacer de voluntarios algunas veces en actividades de acción social de Caritas. «La gente que trabaja en Caritas es muy dada y no se hace tanto rolo del horario. Aunque sí cumplen con el horario, cuando les toca quedarse un poco más se quedan» (personal 1). El personal de Caritas Diocesana de Barquisimeto lo tiene claro, y no interpreta esto como una explotación laboral. «Si nos ponemos a ver la parte financiera, no es equivalente el aporte salarial al trabajo que tenemos. Sin embargo, eso es algo consciente. Es algo que no nos están disfrazando los números y las cifras. Nosotros sabemos que el salario es poco» (personal 3). El personal

asume que, en cierto sentido, la misión de Caritas es parte de su misión personal en la vida, que es «el servicio del prójimo»²⁴⁶ (Belzunegui y Brunet, 2010).

El compromiso de la organización hacia sus miembros se expresa en la práctica de varias formas. Una de ellas es el reconocimiento de la labor que realiza su personal, remunerado o voluntario (que son la mayoría). «Es un regalo que Dios nos ha hecho, de tener la gente que trabaja en estas organizaciones católicas» (personal 1). Otra forma es la atención que la organización presta a las necesidades de sus miembros²⁴⁷. Ellos también necesitan de la acción social de la organización. En otras ocasiones, cuando la organización no puede remunerar a los voluntarios (o no puede pagar bien al personal), decide darles un pago compensatorio en especie: «Desde la organización sí recibía un pago compensatorio, digamos, no un sueldo, pero sí con algunas cosas, como comida.» (Personal 2). Otra forma de compromiso es la formación formal de algunos de los miembros de Caritas de Venezuela. El presidente de Caritas Diocesana de Barquisimeto nos comentó en una de las entrevistas que esta organización tiene un convenio con una universidad venezolana, que consiste en que esta última facilita el ingreso de miembros de Caritas de Venezuela o cualquier Cárita Diocesana (particular) venezolana, para que estudien una licenciatura en ayuda humanitaria.

El compromiso de los miembros hacia Caritas Diocesana de Barquisimeto se expresa en la práctica de varias formas. Una de ellas es su disponibilidad para la acción social de la organización a tiempo y a destiempo. En los trabajos de campo pudimos observar que, en las jornadas de salud y alimentación de Caritas, algunos empleados de la organización también estaban en estas jornadas como voluntarios; es decir, además del trabajo de oficina en su horario respectivo, también hacen voluntariado fuera de ese horario. Estas jornadas la mayoría de las veces se realizan en tiempo no laboral, como los fines de semana. Esto indica que las actividades que el común de las personas realiza en este tiempo, para el personal de Caritas, pasan a ser secundarias, como el descanso con la familia, o tomarse un café con los amigos. Otra forma de compromiso del personal hacia la organización es la donación de parte del trabajo. El personal remunerado no está en Caritas solo por la remuneración, que es baja, sino por un compromiso moral con la organización, como lo expresó uno de los entrevistados: «Más

²⁴⁶ «Nosotros vemos nuestra recompensa, más que en el salario, son las personas que ayudamos.» (personal 3).

²⁴⁷ Como «reto, está el velar por los “cuidadores” que apoyan la labor de la Iglesia. “Nuestra gente que cuida y ayuda también tiene problemas”», indicó Janeth Márquez, directora de Caritas de Venezuela, el 25 de abril de 2019. <https://www.aciprensa.com/noticias/caritas-pide-a-gobierno-de-venezuela-abrir-la-puerta-grande-de-la-ayuda-humanitaria-93288> [consulta: 22 de junio de 2019].

allá del salario, tengo un compromiso moral con Caritas» (personal 3). Algunos profesionales voluntarios prestan sus servicios *ad honorem* a las comunidades que atiende la organización barquisimetana, como lo manifestó una de nuestras entrevistadas: «Como licenciada (en desarrollo humano) presté mis servicios (*ad honorem*) para la capacitación en algunas comunidades.» (Personal 2). Los profesionales de Caritas realizan estas actividades por su compromiso con la organización. Podrían invertir sus energías en actividades más productivas y mejor remuneradas. Sin embargo, prefieren dedicar parte de sus energías a Caritas Diocesana de Barquisimeto, pues su recompensa va más allá del dinero, como nos lo hizo ver uno de ellos: «Nosotros vemos nuestra recompensa, más que en el salario, en las personas que ayudamos. Realmente el mayor pago [...] es ver que tú estás haciendo algo por el país, por las personas más necesitadas, que el dinero en moneda.» (Personal 3).

Sin embargo no todos los miembros de Caritas de Venezuela y Caritas Diocesana de Barquisimeto se comprometen con la organización. En los casos de los estudiantes de licenciatura en ayuda humanitaria que comentamos antes, algunos de los miembros, después de graduarse se desvinculan de Caritas. Uno de nuestros entrevistados lo puso de relieve con queja: «No tiene sentido formar a una persona (licenciatura en crisis humanitaria por la Universidad de Valles del Momboy) que luego ni a la sede [de Caritas] va. No va a las actividades, no está comprometido con la Iglesia» (personal 1). En general, muchos de los cristianos católicos que podrían comprometerse con Caritas de Venezuela o Caritas Diocesana de Barquisimeto no lo hacen. «Si todos los cristianos se unieran de verdad, como tiene que ser, esto fuera maravilloso. Pero hay unos que no están comprometidos, otros que [piensan] “ay no, es más de lo mismo, ¿pa qué me voy a meté en eso? Que lo haga la viejita aquella”; o sea, no es el deber ser» (personal 1).

Por otro lado, Caritas Diocesana de Barquisimeto tiene solo dos empleados remunerados formalmente²⁴⁸; ambos mujeres, la administradora y la aseo. El voluntariado de Caritas de Venezuela y Caritas Diocesana de Barquisimeto lo componen en su mayoría mujeres. Lo mismo sucede respecto al voluntariado de Caritas en España (Belzunegui y Brunet, 2010), donde en su mayoría son mujeres. Caritas Internationalis establece la igualdad de participación entre hombres y mujeres en los puestos de decisión de la organización. «En nuestras organizaciones Caritas [...] nos comprometemos a facilitar la plena participación de las mujeres» (Caritas

²⁴⁸ Uno de nuestros entrevistados recibe una especie de ayuda económica, pero no llega a ser considerada como una remuneración formal. Los otros dos son voluntarios (ver anexo 1).

Internationalis, 2003: 51)²⁴⁹. Las organizaciones de Caritas en Venezuela buscan cumplir con esa directriz. Como hemos observado antes, algunas de las direcciones de las Caritas de Venezuela están dirigidas por mujeres, como Caritas de Venezuela, Caritas Diocesana de Machiques y Caritas Diocesana de Punto Fijo (ver cuadro anterior, p. 192).

Los cursos de Caritas Diocesana de Barquisimeto los reciben en su mayoría mujeres. No es que los cursos estén diseñados para mujeres, porque también los pueden hacer hombres. Sin embargo, el machista imaginario cultural venezolano hace pensar que esos cursos son solo para mujeres. Los programas son de lencería, fabricación de ropa interior masculina, peluquería, cocina, bisutería, entre otros²⁵⁰. En este sentido, la participación de las mujeres en los cursos de Caritas Diocesana de Barquisimeto obedece más a la iniciativa de aquellas y a la retracción correspondiente de inhibición de los varones, que a un diseño específico de Caritas de cursos solo para mujeres. En Venezuela, en la clase social pobre, las mujeres tienen mayor iniciativa para arriesgarse al emprendimiento. Este emprendimiento algunas veces es financiado por Caritas, a través de sus programas de microcréditos. «Un taller de corte y costura que también está abierto a la comunidad, no solamente las [mujeres] que lo abrieron se benefician, sino que también dan cursos para las mujeres de la comunidad que lo deseen. Entonces, enseñan a coser camisas, pantalones, franelas, ropa interior, de todo. Y le dimos al proyecto un microcrédito, que ellas pudieran adquirir cinco máquinas industriales, para poder desarrollar su trabajo. [...]. Eso lo venden ellas a los muchachos de los liceos y las escuelas» (personal 1).

En Caritas de Venezuela y Caritas Diocesana de Barquisimeto, donde en mayor medida se distingue el enfoque de género es en su misión. Uno de los colectivos de la acción social de Caritas son las mujeres vulnerables. Especialmente las embarazadas y sus lactantes, pues el déficit nutricional afecta tanto al feto como a los neonatos. Caritas de Venezuela publicó en su informe de gestión de 2019²⁵¹ que atendió nutricionalmente a 3728 mujeres embarazadas. Asimismo, los niños menores de 5 años atendidos por el programa SAMAN son los hijos, algunos lactantes, de las mujeres que no pueden proveer la alimentación a sus hijos. El informe indica que fueron atendidos 40365 niños.

²⁴⁹ Caritas Internationalis, en su marco estratégico 2015-2019, establece la igualdad de derechos y responsabilidades entre hombres y mujeres, como referencia. «Caritas se compromete a promover la igualdad de derechos y responsabilidades entre hombres y mujeres.» (Caritas Internationalis, 2015: 8).

²⁵⁰ <https://caritasbarquisimeto.wixsite.com/misitio/pastoral-social> [consulta: 14 de mayo de 2019].

²⁵¹ <http://caritasvenezuela.org/nuestra-accion-2019/> [consulta: 26 de enero de 2020].

En ese contexto, la presencia paterna es escasa. Otro producto de la mentalidad machista que mencionábamos es que la crianza de los hijos la dejan bajo la responsabilidad casi exclusiva de las mujeres.

La natalidad en Venezuela sigue siendo alta, a pesar de la aguda crisis. Hay una pregunta que surge necesariamente de este marco. ¿Por qué la natalidad sigue siendo alta con la crisis que atraviesa el país? Esto es un problema social, que sucede y es motivo de preocupación; es un problema de la sociedad venezolana. La acción social de Caritas de Venezuela no busca responder a esa pregunta. Su acción atiende las consecuencias de la falta de responsabilidad familiar. Podría parecer que esa actuación de Caritas promueve la práctica de la paternidad/maternidad irresponsable, en la medida en que se provee la nutrición a las mujeres embarazadas y a los niños con déficit nutricional. En parte eso es verdad; pero llegar a conclusiones claras, y a las posibles soluciones requeriría de otras investigaciones que no son el objetivo de esta tesis. De momento, en este sentido, Caritas sigue cumpliendo con su misión general, inspirada por el «corazón que ve» (Benedicto XVI, 2005), llevando caridad allí donde se necesita, como en los casos aquí señalados.

Lo que sí tiene claro Caritas es que la solución, desde su punto de vista, no es el uso de los anticonceptivos artificiales para disminuir la natalidad. Para ellos, la prueba está en que los programas de distribución de anticonceptivos (como los preservativos) planificados por las organizaciones gubernamentales no han dado los resultados esperados; todo lo contrario, parece que el problema ha aumentado. Uno de nuestros informantes, se pronunciaba al respecto del siguiente modo: «En un liceo de mi pueblo hicieron la campaña [de distribución de preservativos], pero parece que se alborotó más la cosa. Es como incitar a la sexualidad desordenada. En una sección de 35 jóvenes, 16 muchachas salieron embarazadas. En un liceo. Imagínate en todos los liceos de Venezuela» (personal 1).

Uno de nuestros informantes intuye que la distribución de preservativos responde más a una estrategia comercial. De lo que se trata es de vender más preservativos, aumentando las ganancias de dinero de las empresas fabricantes. El informante lo veía así: «Yo veo que hay un interés detrás de las transnacionales que fabrican estos materiales para promover sus propios intereses. Si yo tengo una fábrica de condones, a mí me va a interesar vender condones. Si me interesa vender condones me hago eco de políticas que hablen de la “libertad, liberalismo”; para que los jóvenes hagan lo que les

dé la gana desde el punto de vista sexual. Al final yo logro mi objetivo que es vender condones» (personal 1).

Para el informante los preservativos tampoco previenen de enfermedades de transmisión sexual, como el sida. «El condón no protege de las enfermedades infectocontagiosas, porque el látex puede ser atravesado por el virus. No hay una seguridad 100% que no te vayan a pegar una enfermedad infectocontagiosa» (personal 1). El informante de Caritas Diocesana de Barquisimeto²⁵², por su parte, promueve más bien la prevención, basada en la educación y la castidad, entendida como esperar el momento adulto adecuado para iniciarse en la práctica sexual. «Educar para vivir responsablemente la sexualidad. [...]. Una de las cosas que propone la Iglesia es vivir la castidad. Pareciera que esas virtudes no existen. La eliminaron de la Real Academia Española [irónico]» (personal 1).

Por consiguiente, en el tema de la salud sexual y reproductiva, uno de los informantes del personal de Caritas Diocesana de Barquisimeto [el presidente] defiende la educación y la abstinencia. Caritas Diocesana de Barquisimeto y Caritas de Venezuela no tiene ningún posicionamiento al respecto, como ya expusimos. Como hemos observado en otras partes de este trabajo, este es uno de los temas de choque entre las organizaciones religiosas de desarrollo y las organizaciones seculares; estas últimas favorecen la prevención que permite el uso de los preservativos, para disminuir la natalidad y evitar las enfermedades de transmisión sexual, como el sida.

8. Caritas y el desarrollo

Caritas Internationalis tiene varios objetivos que se derivan de su misión general: «Responder a emergencias, promover actividades de desarrollo y participar en la justicia social.» (Caritas Internationalis, 2015b: 11). Nuestra investigación de los documentos de Caritas Internationalis permitió encontrar frecuentes referencias al tema del desarrollo (Caritas Internationalis, 2015b, 2003)²⁵³, lo que no se encontró sustancialmente en Fe y Alegría.

²⁵² Caritas de Venezuela y Caritas Diocesana de Barquisimeto no tienen un pronunciamiento oficial sobre la oposición a los anticonceptivos artificiales. Suponemos que esto se debe a que siguen el posicionamiento de la Iglesia sobre la oposición de aquellos para sus fieles.

²⁵³ La página de internet de Caritas Internationalis también hace referencia al tema del desarrollo como uno de los objetivos de esta organización. «Caritas Internationalis [...] formula políticas de desarrollo». <https://www.caritas.org/quienes-somos/?lang=es> [consulta: 14 de mayo de 2019].

En el nivel de Caritas Internationalis y de algunas Caritas nacionales tener objetivos de desarrollo y ejecutarlos es un paso consiguiente al objetivo de las emergencias. Ambos responden a la misma motivación religiosa. Los niveles de madurez organizativa y de financiación han permitido a Caritas en algunos lugares de su actuación dar ese nuevo paso. Un ejemplo claro de ese tránsito es Caritas Alemania. Después de consolidarse como una organización que respondía a situaciones de emergencia, se fortaleció para procurar una incidencia en el desarrollo tanto en el nivel nacional como en el internacional. Lo explica Neher: «Su mandato se amplió [el de Caritas Alemania] para incluir también la labor de desarrollo.» (Neher, s.f.: 88). Caritas Alemania, después de atender una situación de emergencia, una vez superada la crisis, se quedó en el lugar para promover procesos de desarrollo a mediano y largo plazo²⁵⁴.

En una definición general, «desarrollo» significa para Caritas Internationalis «construir un mundo en donde todos vivamos sin tener miedo al hambre y la injusticia, coexistiendo pacíficamente, satisfaciendo nuestras necesidades y protegiendo nuestro planeta.»²⁵⁵. El desarrollo promovido por Caritas Internationalis siempre es a largo plazo²⁵⁶. Un dato sobresaliente es que la organización participó en el proceso del que surgieron los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ver capítulo 2) y en el compromiso del seguimiento para el cumplimiento de estos objetivos²⁵⁷. En este sentido, Caritas comparte el objetivo del desarrollo con las organizaciones seculares, que también tienen como objetivo acabar con el hambre, reducir la pobreza y la sostenibilidad del desarrollo. Esto permite afirmar la afinidad de Caritas con aquellas en sus respectivos objetivos de desarrollo.

Deacon y Tomalin (2018) proporcionan una precisión importante en esta discusión. Sostienen que «la distinción entre “caridad” y “desarrollo” no siempre es clara. [...]. En la práctica, es difícil separar los actos de caridad de su integración en visiones más amplias de cambio social y desarrollo.» (p. 70). En el conjunto de intentar mejorar las condiciones de vida de las personas más vulnerables de la sociedad, los

²⁵⁴ «Un ejemplo de esto –que ilustra el propio Neher– es la ayuda para el tsunami en las regiones afectadas en la costa de la India. Al mismo tiempo que se brindó ayuda inmediata, se implementaron medidas para la prevención de desastres con el objeto de proporcionar mejor protección contra futuros desastres y hacer que los medios de sustento fueran más resilientes. Se establecieron grupos de mujeres, y se empoderó a mujeres y niñas para que pudieran defender mejor sus derechos. Por primera vez, las mujeres pudieron aprender un oficio a través de iniciativas educativas y los hombres desarrollaron nuevas perspectivas profesionales.» (Neher, s.f.: 88).

²⁵⁵ <https://www.caritas.org/que-hacemos/desarrollo/?lang=es> [consulta: 14 de mayo de 2019].

²⁵⁶ «La colaboración para el desarrollo en las relaciones de cooperación solidaria es siempre a largo plazo.» (Caritas Internationalis, 2003: 30).

²⁵⁷ <https://www.caritas.org/que-hacemos/desarrollo/?lang=es> [consulta: 14 de mayo de 2019].

actos de caridad forman parte del trabajo de las organizaciones religiosas de acción social.

El enfoque de desarrollo promovido por Caritas Internationalis es el del desarrollo humano integral (ver capítulo 2). Este enfoque incluye el desarrollo sustentable, traducido actualmente como el cuidado de la «casa común»; la defensa de la dignidad humana, la denuncia de las injusticias, la reducción de la pobreza, dar poderío a las comunidades, etc. (Caritas Internationalis, 2015b). Por su parte, Caritas de Venezuela enmarca su misión y visión²⁵⁸ en el enfoque del desarrollo humano integral, porque su enfoque institucional de aquellas incluye los principios de la doctrina social de la Iglesia, como el reconocimiento y la defensa de la dignidad humana y la opción preferencial por los pobres; todos ellos elementos constitutivos del desarrollo humano integral. La función general de la «asistencia» social tal como la concibe Caritas Diocesana de Barquisimeto, es, en este sentido, parecida: «defender y enaltecer la dignidad de la persona, su desarrollo integral y la búsqueda del bien común y de la justicia social.» (Caritas Diocesana de Barquisimeto, 2002: artículo 19e).

9. Financiación

En sí misma la dimensión religiosa no es un problema para que Caritas pueda participar en las convocatorias del Estado para el financiamiento de proyectos sociales. En países como Reino Unido las organizaciones miembros de Caritas Internationalis también participan en esas convocatorias (Clarke y Jennings, 2008). Esto quiere decir que, en general, Caritas está abierta a recibir financiación del Estado.

El caso particular de Caritas de Venezuela es distinto. Desde 1998 el Estado no financió más las obras de Caritas. Como hemos visto antes, la relación entre Caritas de Venezuela y el Estado venezolano es de conflicto. Esta situación ha obligado a Caritas

²⁵⁸ Misión: «Promover acciones a la luz del evangelio y la doctrina social de la Iglesia, que permitan a los más pobres y excluidos ejercer plenamente su derecho a la vida digna, fortaleciendo sus capacidades, aumentando su capital humano, físico y social, y haciéndole partícipe en el desarrollo de la civilización del amor en Venezuela.»

Visión: «Desde nuestro compromiso cristiano, especialmente con la vida de los pobres y excluidos a través de la comunión y solidaridad interdiocesanas, anhelamos una Venezuela justa y fraterna constituida por hombres y mujeres reconciliados, con dignidad y derechos, libres, solidarios y protagonistas de su historia como hijos e hijas de Dios.» <http://caritasvenezuela.org/quienes-somos/mision/> [consulta: 14 de mayo de 2019].

de Venezuela a buscar financiación en otras fuentes, como organizaciones seculares y organizaciones que comparten la misma fe, como las demás organizaciones miembros de Caritas Internationalis, o de otras organizaciones de la Iglesia católica. De entre las primeras organizaciones, ha recibido financiación de la Agencia Europea de Ayuda Humanitaria, la embajada de Suiza, UNICEF y ACNUR²⁵⁹; Cruz Roja, la Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación, embajada de Canadá²⁶⁰. De las segundas, ha recibido financiación de Caritas de España, Séjours Catholique (Caritas de Francia), Caritas de Italia, Caritas de Bélgica²⁶¹, Caritas Suiza, Caritas Alemania, Caritas Nueva Zelanda, Caritas Queretano (México), Caritas Portugal, Caritas Noruega, Cordaid (Caritas de los Países Bajo) y Catholic Relief Services (Caritas de Estados Unidos)²⁶². Del tercer grupo de organizaciones ha recibido financiación de la Conferencia episcopal alemana²⁶³.

Caritas de Venezuela, a nivel doméstico se organiza para recaudar financiación. Todos los años dedica un domingo para la campaña Compartir. Consiste en una colecta nacional para una obra específica. La de 2019 estuvo destinada a atender a las personas dependientes, como los ancianos y los niños, que quedan sin apoyo por la emigración de los venezolanos y su alcance llegó a 2 millones de personas²⁶⁴. Los ancianos, que antes eran cuidados, pasan a ser ahora cuidadores, porque les toca cuidar a sus nietos debido a la emigración de los padres de estos. Muchos de los ancianos y niños pueden sufrir de depresión, tristeza y soledad. La finalidad de esta Campaña es acoger, proteger, promover e integrar socialmente a este grupo de personas vulnerables. Esos objetivos están motivados por la dimensión religiosa de Caritas, inspirada en las enseñanzas del evangelio que manda atender a los forasteros²⁶⁵; en este caso, esa enseñanza se extiende a las personas que se quedan en Venezuela por la emigración de sus familiares. Otras fuentes de ingresos domésticos son las donaciones de personas particulares y de entidades privadas.

Algunas Caritas Diocesanas cuentan con ingresos propios. Caritas Diocesana de Barquisimeto, por ejemplo, cobra un monto de dinero muy bajo de los cursos que enseña y cobra un interés, también muy bajo, de los microcréditos que otorga. Con estos

²⁵⁹ <http://caritasvenezuela.org/nuestra-accion-2018/> [consulta: 15 de mayo de 2019].

²⁶⁰ <http://caritasvenezuela.org/nuestra-accion-2019/> [consulta: 26 de enero de 2020].

²⁶¹ <http://caritasvenezuela.org/nuestra-accion-2018/> [consulta: 15 de mayo de 2019].

²⁶² <http://caritasvenezuela.org/nuestra-accion-2019/> [consulta: 26 de enero de 2020].

²⁶³ <http://caritasvenezuela.org/nuestra-accion-2018/> [consulta: 15 de mayo de 2019].

²⁶⁴ <http://caritasvenezuela.org/nuestra-accion-2019/> [consulta: 26 de enero de 2020].

²⁶⁵ <http://caritasvenezuela.org/no-dejemos-a-nadie-atras-campana-compartir-2019/> [consulta: 15 de mayo de 2019].

ingresos puede pagar algunos gastos de funcionamiento de su sede. «La autogestión, autofinanciamiento, por ejemplo; ahí hay gastos operativos como gastos de agua, luz, teléfono, internet, papelería, mantenimiento. Todo eso sale de los cursos que se dan. Cobramos una cuota baja y eso nos permite a nosotros tener un pequeño aporte para los gastos operativos y de los microcréditos que damos, como cobramos un porcentaje, el 50% de los intereses que cobramos van destinados para el mantenimiento de la estructura física [...] el interés es el 2% anual²⁶⁶» (personal 1).

Como se puede ver, Caritas de Venezuela y Caritas Diocesana de Barquisimeto no se cierran para buscar y recibir financiación de organizaciones seculares, más allá de las organizaciones que comparten su misma fe. Estas Caritas consideran que pueden colaborar con las organizaciones seculares para el mejoramiento del contexto donde se desenvuelven. En este sentido, pueden cooperar con organizaciones que tienen los mismos objetivos de contribuir a mejorar ese contexto, cargado de injusticias, que son las que generan los problemas sociales que atienden estas instancias y las organizaciones seculares de acción social. Sin embargo, Caritas mantiene la dimensión religiosa que la identifica y la distingue de esas organizaciones seculares aunque estas compartan con ella los mismos objetivos. Así, Caritas se distingue no *por lo que hace*, sino *por qué* lo hace. Como lo dicen los miembros entrevistados: «En el caso nuestro [...] sabemos que lo estamos haciendo por amor a Dios» (personal 1).

10. Observaciones finales

En Caritas Internationalis, Caritas de Venezuela y Caritas Diocesana de Barquisimeto, la fe desempeña un rol instrumental. Son organizaciones que tienen la estructura necesaria para movilizar a personas, colaboradores y otras instancias del entorno para el desarrollo en las sociedades donde intervienen.

En este capítulo, hemos observado cómo estas organizaciones encarnan la fe en sus recursos organizativos (elementos internos: misión, personal, enfoque de género; elementos externos: vínculos con la Iglesia, relaciones con el Estado, con los donantes y sus programas y servicios). En general, la organización Caritas materializa su fe cristiana de una forma más clara que Fe y Alegría. Caritas, en su misión, expresa de una forma explícita su fe. Preferiría que su personal comulgara con su fe católica (aunque

²⁶⁶ Este porcentaje de interés se cobraba en 2017. Es un interés muy insignificante, dada la enorme inflación en Venezuela, que desde 2018 es ya hiperinflación.

respetar las creencias de su personal –las tenga o no. En estos casos, la Iglesia recomienda que al menos haya una actitud de respeto de este tipo de personal hacia las creencias de Caritas). Las mujeres son líderes en Caritas de Venezuela, Caritas Diocesana de Machiques (estado Zulia) y Caritas Diocesana de Punto Fijo (estado Falcón). Las tres organizaciones son dirigidas por mujeres. Caritas está muy vinculada con la Iglesia, aunque su funcionamiento requiere que aquella goce de autonomía ante esta. En el caso particular de Caritas de Venezuela, al no poder recibir financiamiento del Estado por negativa de este, debe buscar fuentes de financiamiento de otros agentes, seculares o religiosos entre los cuales destacan otras organizaciones que comparten su misma fe, como Caritas Internationalis y Caritas de otros países. La interpretación que Caritas hace de los valores cristianos, y su vinculación con la Iglesia católica, no le impiden buscar financiadores seculares. En el capítulo observamos que, en el caso de Caritas de Venezuela, ha recibido financiación de agencias seculares humanitarias y de otros organismos internacionales. Los programas y servicios de Caritas de Venezuela y Caritas Diocesana de Barquisimeto no tienen contenido religioso ni tienen una finalidad proselitista; aunque antes de ejecutarlos muchos de los trabajadores y colaboradores los encomiendan a Dios a través de la oración. Sin intención explícita, los programas y servicios evangelizan de alguna forma, especialmente con el testimonio (no necesariamente oral) del personal y colaboradores de Caritas.

El sentido instrumental de la fe nos permite pensar en Caritas como una organización racional, en el sentido expuesto por Davis y Scott (2016): «la racionalidad [...] se refiere a la medida en que una serie de acciones se organiza de tal manera que conduzca a objetivos predeterminados con máxima eficiencia.» (p. 35). La organización Caritas está al servicio de su misión. Todo está organizado para alcanzar esa misión.

Pero para Caritas la fe es también un valor intrínseco. La fe le da un valor añadido a la organización que anima a sus miembros para tratar de alcanzar su misión, que en algunos aspectos es utópica, como cuando, en el caso de Caritas de Venezuela, esta dice que busca «el desarrollo de la civilización del amor en Venezuela»²⁶⁷. Esa utopía no es negativa para Caritas, todo lo contrario; es una motivación constante para trabajar por una misión que no se alcanzará por completo hasta que haya justicia en el mundo, en este caso en Venezuela. Los programas y servicios de Caritas son parecidos al de otras organizaciones seculares. En este sentido, lo que diferencia a Caritas de las organizaciones de acción social seculares, no es lo que hace, sino el por qué lo hace: su

²⁶⁷ <http://caritasvenezuela.org/quienes-somos/mision/> [consulta: 16 de mayo de 2019].

valor cristiano. Según los testimonios de los entrevistados, sus actividades la realizan por su fe. Es por esta fe que las organizaciones se interesan por las personas más desvalidas de la sociedad. Como un mandato de su fe, que les insta a socorrer a los más vulnerables. En el caso de Venezuela, su actuación pública le ha granjeado conflicto con el poder, con el Estado venezolano. Este no se siente cómodo con los informes de Caritas, que muestran el alto porcentaje de niños menores de cinco años desnutridos.

Caritas de Venezuela y Caritas Diocesana de Barquisimeto las componen sus miembros, obviamente. Los entrevistados en este capítulo sienten que su trabajo en Caritas es parte de su compromiso con esta. En este sentido, son conscientes de que no están allí por el pago, que es insignificante. Están allí por la acción social que les llena y les da sentido a sus vidas. Hay personas, como estas, a quienes el trabajo desinteresado por los demás les llena y les hace plenas. Además del pago, su compromiso también se expresa en tiempo. Cuando les toca quedarse más tiempo del que requiere su trabajo se quedan. Incluso si deben de hacer de voluntarios los fines de semana, lo hacen. Algunos profesionales voluntarios de Caritas Diocesana de Barquisimeto realizan sus servicios *ad honorem* en comunidades que Caritas atiende. Algunos no tienen necesidad de estar en Caritas, sin embargo lo están por razones de compromiso. Estos profesionales podrían conseguir empleos mejores remunerados en otros lados o simplemente no gastar sus energías cuando combinan su servicio *ad honorem* en Caritas con otro trabajo remunerado. Estas prácticas superan las lógicas de cualquier trabajo normal, cuyo tiempo es calculado (y si lo superan, deben recibir el pago de horas extras). En estos otros empleos se trabaja para ganar más dinero sin considerar otras variables, como el servicio desinteresado, por ejemplo.

Caritas de Venezuela y Caritas Diocesana de Barquisimeto se sienten agradecidas por contar con un personal así. En este sentido, la organización hace prácticas de compromiso hacia ellos. No solo atiende personas con dificultades ajenas a la organización, sino también se preocupa por la situación de sus propios agentes, que también sufren las consecuencias de la crisis venezolana. En este sentido, como parte de su aporte compensatorio, la organización otorga a su personal y miembros cercanos una especie de pago en especie, con comida o medicamentos, que son costosos en Venezuela debido a la hiperinflación. En otros casos, la organización muestra interés por la formación de su personal. Desde recomendarlos para estudios en una universidad venezolana, como la formación personal y profesional que le permite mayor capacitación.

CAPÍTULO VI

EL PROYECTO JUVENIL MISIONERO

1. Introducción

El capítulo tiene como objetivo analizar el rol que desempeña la dimensión religiosa en el Proyecto Juvenil Misionero (PROJUMI). Lo analizaremos en sus recursos organizativos (elementos internos y externos de la organización). Asimismo el capítulo buscará conocer de qué manera su identidad religiosa se traduce en compromisos sociales.

A lo largo de su historia, PROJUMI no ha sido objeto de estudio sistemático por parte de ningún investigador. Sí ha sido objeto de varios reportajes periodísticos, pero tampoco tantos, comparados con los 34 años de su fundación. Debido a la falta de literatura científica sobre PROJUMI, nuestro capítulo se fundamenta en la recolección de información primaria a través de entrevistas en profundidad, la observación no participante y la información pública²⁶⁸. De allí que, comparado con Caritas y Fe y Alegría de Venezuela, este capítulo contiene mayor número de entrevistas. Al igual que los dos capítulos anteriores, nos basamos en el análisis del contenido de dichas entrevistas; es decir, nos apoyamos en el análisis del discurso, pero en este capítulo dicho análisis es mayor, por la misma razón de la falta de literatura. Una estrategia aplicada por otros estudios parecidos. Por ejemplo, el de Gutiérrez (1993), quien en su estudio sobre Caritas de España, tuvo que acudir a un número abundante de entrevistas en profundidad para compensar la escases de literatura sobre su objeto de estudio.

Estructuramos el capítulo conforme al análisis del rol que desempeña la religión en los recursos organizativos (elementos internos –misión, personal, enfoque de género; y externos –vínculo con la estructura religiosa a la cual está adscrita, su relación con el Estado y los donantes y los programas y servicios) de PROJUMI.

²⁶⁸ <https://projumi.com/> [consulta: 27 de enero de 2020].

2. Fundación. Sentido «misionero» de PROJUMI

La organización PROJUMI es conocida en Venezuela como una organización de servicios profesionales y asistencia social que atiende a pacientes adictos a las drogas. Sin embargo, esta no fue la razón por la que PROJUMI fue fundada. La razón fue sociorreligiosa. Así lo reveló uno de los informantes: «Me permito aclarar, porque la gente cree que el programa número 1 es la lucha antidroga²⁶⁹, no es el programa número uno. Tengo que dar esa información como es. El programa número uno de PROJUMI es el programa sociorreligioso, que fue por lo que nos fundamos» (personal 1). Es decir, ir a los lugares más desasistidos religiosamente para «evangelizarlos».

Esa misión podría ser propia de una parroquia eclesiástica. La fundación de PROJUMI fue inspirada por las parroquias; es decir, hacer la misma misión que una parroquia, pero que no estuviera limitada por los contornos geográficos de la parroquia. De nuevo, el mismo informante lo expone así: «PROJUMI se funda a raíz de que se quiere hacer una organización adscrita a la Iglesia católica, pero que no tenga límites a nivel de zonas parroquiales. Que sea más bien un movimiento archidiocesano, que podamos tener amplitud a nivel nacional y a nivel mundial²⁷⁰. ¿Por qué? Porque cuando estamos en una parroquia específica [...] lógicamente se limita el trabajo a las cuadras o a las manzanas que corresponde la parte del plano; si son treinta manzanas [...] después de allí le toca a otro párroco» (personal 1). Así, PROJUMI es una organización que, en los espacios donde está, promueve la formación religiosa, a través de retiros y ejercicios espirituales. Producto de esa formación religiosa, de su seno han salido tres sacerdotes, dos religiosas, dos seminaristas y varios laicos comprometidos; por todo ello la organización se siente orgullosa. «Ya PROJUMI cuenta con tres sacerdotes, dos religiosas y dos muchachos más que están preparándose para la vida sacerdotal» (personal 1).

²⁶⁹ Esto concuerda con lo que la teoría de la ecología de la población (en la sociología de las organizaciones) llama «marca». Se trata de cuando en el *entorno* no hay una organización que responda a las necesidades de este; atender a esa necesidad se convertirá en una marca en el futuro de la organización (Coller y Garvía, 2004: 92). En este sentido, los servicios profesionales de atención a las personas drogodependientes se convirtió en una marca de PROJUMI. En vista de que, para el momento, no había organizaciones serias que atendieran este problema, la organización lo asumió. Una de las organizaciones que siempre se ha encargado de los servicios profesionales de las personas drogadictas es la del Estado; sin embargo, esta misma refiere a sus pacientes a PROJUMI. «Recibimos [...] la carta que nos mandan los organismos públicos para que nosotros atendamos a la gente que ellos mandan» (personal 1). Así como la marca del trabajo profesional antidroga, PROJUMI tiene otras, como la de la *salud*, como veremos más adelante.

²⁷⁰ PROJUMI ha realizado más de catorce congresos internacionales sobre drogas. <https://projumi.com/> [consulta: 27 de enero de 2020].

Uno de los sacerdotes vinculado de alguna manera con PROJUMI (en su época fundacional) es Rafael Garrido SJ²⁷¹. Hoy en día es el provincial de los jesuitas en Venezuela. Es decir, la organización inspira vocaciones, pero los «entrega» a la Iglesia. En sí mismo, PROJUMI no es una orden religiosa o un seminario, o algo por el estilo; simplemente inspira vocaciones. Luego los aspirantes deciden cómo vincularse con la Iglesia, ya en forma diocesana o religiosa²⁷². Lo que queremos resaltar aquí es que una de las inspiraciones de esta organización, en sus orígenes fundacionales, fue la espiritualidad ignaciana, aunque nunca ha habido vínculos formales con la Compañía de Jesús, como lo manifestó otro de los informantes: «Nosotros tenemos mucha influencia de diferentes congregaciones, pero la ignaciana [...] nos ha marcado mucho, por sus características, propiamente de la espiritualidad y a raíz de todo lo que vivió san Ignacio de Loyola, que es una historia bien bonita y misionera, muy misionera» (personal 2).

No obstante, hay algo que diferencia a PROJUMI de las parroquias; se trata de su compromiso social. Un compromiso que surge de las convicciones religiosas de sus miembros, como lo manifestó uno de ellos: «Es desde la fe y a través de la religión [como nosotros vamos] a estos lugares más pobres, desasistidos» (personal 1) y otra: «nosotros [los projumistas] somos personas de mucha fe» (personal 4). No es que las parroquias no tengan compromiso social, sino que no es su misión principal. En el caso de PROJUMI el compromiso social sí es parte constitutiva de su razón de ser, unida a su misión religiosa. La organización confirma esa unión cada vez que enfatizan su labor como *socio*-religiosa, expresada estrictamente en esos términos. A esto se debe que PROJUMI sea conocida como una organización de servicios profesionales y asistencia social que atiende profesionalmente a pacientes adictos a las drogas. Esa finalidad no estaba incluida en los fines de la organización cuando fue fundada. Fue añadida después, debido a su trabajo social con jóvenes de los liceos. El diagnóstico que resultó de ese trabajo social tuvo como resultado la advertencia de la problemática de jóvenes dependientes de las drogas. En vista de ese diagnóstico, la organización creó un programa (ver más abajo) sobre prevención, desintoxicación y rehabilitación de personas con ese problema.

²⁷¹ Esta información fue adquirida a través de conversaciones informales con el presidente de PROJUMI. En la página de internet de la organización, Rafael Garrido aparece como cofundador de PROJUMI: <https://projumi.com/quienes-somos/> [consulta: 9 de marzo de 2020].

²⁷² Ver capítulo 3, donde se explica que el vínculo de las organizaciones religiosas de acción social es diverso, desde el punto de vista diocesano, congregaciones religiosas o laicales.

Ese cambio de fines es frecuente en las organizaciones (Joas, 2013). Sin embargo, ese cambio se suele dar con más facilidad en el nivel informal. En el nivel formal, en cambio, hay más resistencia al cambio (Nemesio, 2000). Este no es el caso de PROJUMI. Esta organización no tuvo problemas en su organización en agregar el trabajo social con las personas drogodependientes a su labor religiosa. El cambio es algo intrínseco a esta organización desde su concepción misma. Para entender esto ayuda analizar el nombre de la organización.

Para los projumistas, *proyecto* significa eso, estar atentos a lo que reclama la realidad para responder a ella, como lo expuso uno de los entrevistados: «PROJUMI se llama proyecto porque siempre estamos viendo qué proyectos nos manda Dios» (personal 2)²⁷³. Así, esta organización se caracteriza por ser muy dinámica, en el sentido de probar cosas nuevas siempre; algunas de ellas se mantienen en el tiempo y otras no. Este es otro rasgo distintivo de la organización PROJUMI. A diferencia de las organizaciones del entorno que se caracterizan por tener misiones más específicas y por cuidar celosamente que sean inamovibles, PROJUMI está pendiente del cambio, para agregar a su misión original las exigencias de la realidad. El cambio también responde a la exigencia del público al que su labor afecta (o clientes como lo llaman Blue y Scott, 1963), que son los jóvenes, que nunca están tranquilos, sino que siempre están buscando metas o la orientación de su vida.

El trabajo de PROJUMI casi siempre gira en torno a los jóvenes (de allí la segunda palabra del nombre). Ese ha sido el motivo de las casas afiliadas a PROJUMI, como la de Carora (un pueblo del estado Lara –Barquisimeto, Venezuela), bautizada como PROJUMI Carora, como lo expuso el fundador de esta sede de la organización: «Me hicieron una invitación en esta comunidad [...] “hay una gran cantidad de chicos [jóvenes] degenerándose”. Los padres y representantes [me dijeron]: “necesitamos que los preparen en la línea socio-religiosa, espiritual, para que ellos vayan tomando conciencia de Dios”» (personal 2).

Misionero (la tercera palabra del nombre) significa para PROJUMI ganar espacios. Así lo manifestó el mismo entrevistado anterior: «El lema de nuestra asociación es “una misión sin límites”. Sin límites quiere decir que debemos estar en

²⁷³ «Como lo dice nuestra sigla, PROJUMI es un proyecto; cada día probamos e innovamos en nuevas ideas y nuevas situaciones que se nos presentan en el camino y como proyecto cada día nos vamos renovando» (personal 5).

todo [...] para que no perdamos el espacio» (personal 2)²⁷⁴. Como vemos, esta no es la definición clásica de ser misionero en las organizaciones religiosas, por lo que es necesario analizar en qué sentido PROJUMI es misionera.

Para Clark (2008: 25) este tipo de organizaciones se caracteriza por transmitir mensajes de fe más allá de los fieles con fines de ganar nuevos conversos. Ese sentido, que podemos llamar tradicional, de ser misioneros, ya se dio en Venezuela, con la evangelización de América traída de España por los misioneros que venían con los conquistadores²⁷⁵. Estos misioneros lograron la conversión de la mayoría de los aborígenes, pasando estos de sus creencias ancestrales a la fe cristiana.

PROJUMI es una organización misionera, pero en otro sentido. Su misión no es hacer nuevos conversos, porque la mayoría de personas de Venezuela (y Latinoamérica) nominalmente son cristianos. Su misión consiste más bien en despertar el cristianismo que las personas tienen adormecido. La mayoría del personal de PROJUMI son personas que antes de entrar en la organización ya eran cristianas comprometidas en las parroquias. Otras, eran personas que no habían encontrado su espacio en grupos cristianos a los que pertenecían; otras no estaban comprometidas, pero nominalmente eran cristianas. Después de entrar a PROJUMI su cristianismo se vivifica, como expuso una de nuestras entrevistadas: «Lo que es primordial en PROJUMI: transmitir la palabra de Dios (evangelizar) [...], que si conocen algo de Dios vienen y trabajan con nosotros [...]. Porque mi experiencia de Dios es distinta a la que tienen otras personas, que a lo mejor han pertenecido a otros grupos, porque no funcionaban bien allá, pero quizás aquí sí lo van a hacer mejor» (personal 3). Es decir, las misiones de PROJUMI no parten de cero, sino que cuentan con personas que ya tienen una base cristiana, de diferentes formas: comprometidas, vacilantes o dormidas.

Por otro lado, PROJUMI no es una organización misionera a tiempo completo. Las misiones las realiza en épocas puntuales del año: semana santa, vacaciones de agosto y navidad. Tampoco la finalidad es exclusivamente misionera, sino también social. Estas actividades la organización las llama Campamentos Misioneros. En estos los jóvenes se reúnen, hacen diversas actividades juveniles, y también hacen actividades misioneras, siempre desde el punto de vista social, como es expuesto por una de las entrevistadas: «Allí [en los campamentos] es donde uno se siente más que misionero y

²⁷⁴ Los espacios son tanto de actividades nuevas, como físicos: «donde nos llamen, allí vamos a estar como misioneros» (personal 1).

²⁷⁵ Una conversión la mayoría de veces obligada (Larraín 2005).

más comprometido; porque tú te cuestionas mucho cuando llegas a una casa y ves un piso de tierra, un techo que se está cayendo, que una mesa sea la rama de un árbol» (personal 4). Es decir, enfrentar la pobreza desde la fe y la religión. Si algunas de las personas pobres se acercan a PROJUMI por un servicio y no tienen la misma fe que la organización, las atiende igual. Donde se comprueba la exclusividad de la fe de esta organización es en su personal (ver más abajo).

PROJUMI no solo hace misión fuera de la organización, sino también dentro de ella. Este es un aspecto diferenciador de cómo PROJUMI entiende su razón de ser misionera. Consiste en reproducir la experiencia de los profesionales projumistas. Las asesorías que estos últimos recibieron en PROJUMI para que logaran su profesión, la reproducen con los nuevos integrantes de la organización. Así es expresado por uno de los profesionales voluntarios²⁷⁶: «Mi llamado es el servicio misionero que estoy prestando dentro de la organización» (personal 5). Así se produce un círculo virtuoso entre los miembros de PROJUMI. Hay casos que dos generaciones (padres e hijos) son projumistas. Algunos de los padres han tenido sus hijos siendo ya projumistas. Para ellos esto es ser misionero. Es decir, el concepto de misión es amplio, porque se puede hacer misión en las zonas rurales, dentro de la organización y en las familias, como añade otro de los profesionales voluntarios: «También desde la familia se hace misión» (personal 2).

3. El personal

El personal de PROJUMI debe estar estudiando, con el objetivo a corto o mediano plazo de ser profesional. Estar estudiando es uno de los requisitos para entrar a formar parte del personal de la organización. Si el candidato no está estudiando (sin ser profesional), PROJUMI puede hacer una excepción (que no es común)²⁷⁷, pero con el compromiso de ingreso en un centro de estudios. He aquí uno de los compromisos de la organización con su personal; el interés de aquella por la formación académica de su personal, como lo expuso su presidente: «Estamos muy pendientes a través de la evaluación. Aquí alguien pensaba que, al dejar el bachillerato [y estar ya en la universidad] que por qué se le pedía el boletín [...] igualito vamos a estar pendiente de él. Cuando una persona va mal en alguna materia se da lo que se llama asesorías» (personal 1).

²⁷⁶ Ver anexo 1. Relación de personas entrevistadas.

²⁷⁷ En el trabajo de campo solo observamos un caso de estos.

La organización tiene esta política con la finalidad de formar profesionales para la sociedad civil. Así como PROJUMI entrega vocaciones a la Iglesia, también entrega profesionales a la sociedad. Así lo manifiesta uno de los informantes: «PROJUMI es [como] una matriz donde ustedes se forman y salen al mundo» (personal 3). Pero no se trata de formar cualquier profesional, sino uno diferente, que destaque por sus valores²⁷⁸. Especialmente se insiste en los valores políticos, que incidan en la construcción de un mejor país. Por tanto, la organización trabaja por formar profesionales, como expresión de su compromiso con el país.

Para esto funciona una residencia (ver más abajo, programas) en sus instalaciones. PROJUMI está convencida o persigue la utopía (en sentido positivo) de que esa es una manera de mejorar a Venezuela. Así lo manifestó su presidente: «Este es un país [que], solamente a través del estudio y la capacitación es que va a salir adelante» (personal 1)²⁷⁹. Una de las cualidades que la organización quiere formar en su personal es la de los valores, especialmente los valores políticos o de convivencia, como la honestidad²⁸⁰. Decimos que es utopía, porque el impacto de los profesionales projumistas es bajo, por ser pocos. Además porque los projumistas no ocupan puestos políticos en los que se toman las decisiones de alcance para el país.

La formación del personal de PROJUMI, como vemos, es más intensa que en Caritas, e incluso más que en Fe y Alegría. Esto se debe a que las dos últimas organizaciones se limitan a preparar a su personal para la prestación que necesitan sus programas y servicios. En cambio, en PROJUMI, la preparación se dirige más allá de la prestación de servicios; e incluye, sobre todo, la exigencia de ser parte de la organización, a tiempo y a destiempo. Es decir, en el caso de Fe y Alegría, en general, el personal lo es solo en el tiempo de trabajo, no en el de las vacaciones. El personal de PROJUMI es para toda la vida, pero sin formalidades (como la ordenación en el caso de los clérigos, o la emisión de votos en los casos de los religiosos). Así es expuesto por uno de los entrevistados: «El projumista cuando empieza [ingresa a la organización] le

²⁷⁸ Esto quiere decir que en Venezuela ser un profesional no necesariamente significa que sea una persona con valores.

²⁷⁹ En este sentido, la fe de PROJUMI es intramundana (recordemos que esta organización tiene influencias ignacianas). Es decir, preparar a sus miembros para su trabajo en el mundo con la orientación cristiana. «No formar al muchacho en medio de una burbuja, apartado del mundo; no, usted tiene que estar dentro del mundo» (personal 1).

²⁸⁰ «Aquí se está enseñando que la corrupción no es solamente robarte unos bienes del Estado. La corrupción es robarle a un compañero el lapicero en clase; corrupción es que te encuentres un celular y no lo entregues. [...]. El objetivo es que ese chamo cuando salga de aquí, como los que han salido [...] sean extraños, hacen un trabajo extraordinario. ¿Por qué? Porque lo que es extraño para otros, para nosotros es el modelo de país» (personal 1).

marca. O sea, eso es como el sacerdote que ahorca los hábitos y aun saliéndose y casándose nunca dejará de ser sacerdote, porque ya está consagrado; eso no se va quitar. Bueno así es el projumista, se queda como projumista para toda la vida» (personal 1). Es más bien algo interiorizado y aceptado libremente por el personal, que puede durar toda la vida.

El personal adquiere así un compromiso libre con la organización, que le mueve a colaborar con ella con tiempo o dinero, como lo manifestó una de las entrevistadas: «Las personas que ya son profesionales, que estuvieron en algún momento en PROJUMI y [se fueron] porque se casaron o porque se fueron del país, ellos siguen dando su ayuda de alguna manera. Con sus conocimientos, algunos dan aportes económicos, pero muy puntuales. Ellos lo ven como un compromiso que adquirieron cuando entraron a esta institución; porque a nosotros de una u otra manera nos apoyan en nuestro proyecto de vida. Entonces, nosotros estamos como muy marcados y sentimos que PROJUMI es parte de nuestra vida, aunque no estemos aquí» (personal 4)²⁸¹. Los profesionales voluntarios sienten un profundo sentido de pertenencia con la organización, como lo enfatizó otra de las entrevistadas: «Yo soy projumista, aquí y allá. En todas partes que yo me pare soy projumista» (personal 3). Y otros miembros del personal se sienten agradecidos con la organización por el bien que ésta les ha hecho, como lo sinceró uno de ellos: «Soy lo que soy gracias a PROJUMI. No tengo ninguna queja, no tengo ningún reclamo; sino que es algo que yo tengo que agradecerle» (personal 6).

En PROJUMI no se maneja la figura de contratos. Se maneja la figura de beca-trabajo²⁸². La diferencia es que esto último es una especie de ayuda, tanto en dinero como en especie (bolsa de comida) a cambio de una labor en la organización. Dos de nuestros entrevistados reciben beca-trabajo. Los otros cuatro son profesionales voluntarios (ver anexo 1). Aquellos deben seguir ciertas condiciones en PROJUMI, como un tiempo mayor de dedicación a la organización (uno de ellos debe cumplir un horario normal de trabajo)²⁸³. El segundo grupo apoya a la organización cuando puede en su tiempo libre.

²⁸¹ «Salgo de mi trabajo a las cinco o seis de la tarde y son las diez de la noche y estoy metido aquí trabajando en alguna asesoría que tenga que dar, en alguna organización, alguna planificación que tenga que dar» (personal 5).

²⁸² En el trabajo de campo, en una de las conversaciones informales, el presidente de PROJUMI nos comunicó que la organización se ha visto muy limitada para pagar la beca-trabajo de su personal.

²⁸³ Lo que no quiere decir, como en el caso de Caritas Diocesana de Barquisimeto, que este tipo de personal no haga trabajo voluntario fuera de su horario laboral.

Esto tiene que ver con la figura de personal inactivo y activo de PROJUMI. El inactivo se refiere a las personas que una vez formaron parte del personal, pero ya no están por las razones expuestas antes, pero que apoyan puntualmente a la organización. El activo es el personal que está a tiempo completo en PROJUMI. Esa división del personal es algo único en la organización. No se da este caso igual estrictamente ni en Fe y Alegría ni en Caritas. En Fe y Alegría existe la figura de los jubilados, pero no es lo mismo. El personal de PROJUMI tiene mayor pertenencia a la organización. Probablemente esto se deba a la calidad de los procesos de formación del personal, del rigor de la organización en esa actividad específica y de los recursos humanos y materiales invertidos en ella, incluidos los dedicados a motivar a quienes se forman.

Esa formación profesional se da a la par con una intensa formación espiritual. Esto distingue a PROJUMI de otras organizaciones que también forman profesionales. La singularidad que PROJUMI desea de sus profesionales son las convicciones y prácticas religiosas de estos. La organización une el éxito profesional de su personal con la vida cristiana comprometida, como fue expuesto por su presidente: «Queremos luchar todos los días por el éxito [y] por la vida cristiana» (personal 1). Lo que es la militancia para la organización Acción Católica (Aramburu, 2009) es el compromiso cristiano en PROJUMI. De allí las diversas actividades religiosas que los projumistas deben atender. Por ejemplo, las misas semanales (con sus comunidades de origen o con PROJUMI), los rosarios (rezo a la Virgen María), las asesorías espirituales con sacerdotes, especialmente con los salidos del seno de la organización; entre otras actividades. Como se observa, las prácticas religiosas son intensas. Esto requiere que para ingresar en la organización el aspirante debe ser católico. Es decir, no se admiten personas de otras confesiones cristianas o de otras religiones, o ateas para ser personal de PROJUMI. Así lo dejó claro el presidente de la organización: «El único requisito es ser católico» (personal 1).

Los projumistas son religiosos y seculares a la vez. Son personas preocupadas especialmente por la formación profesional; es decir, de ser competentes en el mundo empresarial. Casi todos son profesionales que son ascendidos en sus trabajos en un tiempo menor a la media. Los projumistas encarnan el concepto de *beruf*, que analizó Weber en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1987 [1920]); es decir, la profesión como modelo de vida. Este es uno de los tipos del compromiso laical, el trabajo competente (la profesión en particular para PROJUMI), hacerlo con competencia, pero inspirado y motivado por la fe cristiana. En sus relaciones sociales

son personas que se desenvuelven muy bien. Todas estas son características que les homologan con los demás profesionales, incluidos aquellos en los que no se dan convicciones y prácticas religiosas. Pero la motivación de los projumistas es religiosa, porque entre otras cosas, en su caso la formación profesional está incluida en la formación cristiana; no al revés. Estamos hablando de una organización religiosa que forma profesionales, no de una organización de profesionales en sentido estricto. PROJUMI incluye la dimensión religiosa en su formación profesional. Son dos cosas distintas.

Consideramos esto como una consecuencia de la influencia de la espiritualidad ignaciana en los projumistas. Recordemos que todo projumista debe recibir ejercicios espirituales ignacianos. En el capítulo de Fe y Alegría de nuestra tesis describimos la ética intramundana de los jesuitas; cómo buscan materializar su dimensión religiosa en la construcción del reino de Dios aquí en la tierra. Hay una metáfora que ilustra esta perspectiva; es la que define a los cristianos (en este caso, jesuitas) como personas que miran al cielo con los pies en la tierra. Es una ética parecida a la calvinista. Una diferencia es la vinculación de los jesuitas con la institución de la Iglesia.

Por otra parte, el perfil del personal de PROJUMI es diverso. En la organización hay personal de todo tipo. Como observamos, hay clérigos, laicos comprometidos²⁸⁴, religiosas, padres/madres de familia, solteros. Varios matrimonios han surgido entre el personal de PROJUMI; en algunos de estos matrimonios, los hijos también han ingresado en la organización, como ya se comentó. La diversidad de personal está reflejada en esta frase de una de las entrevistadas: «En PROJUMI somos una gran gama» (personal 3). Algo sobresaliente es la paridad entre hombres y mujeres. No sucede así en las otras dos organizaciones que estudiamos en esta tesis. Tampoco sucede lo mismo en organizaciones religiosas de acción social de otros países, como las de España por ejemplo (Belzunegui *et al*, 2018; Belzunegui y Brunet, 2010). En tales casos el personal está compuesto mayoritariamente por mujeres.

¿Cómo es la toma de decisiones en una organización como esta, con perfiles de personal tan variado? Los projumistas, en la organización, no están tan jerarquizados. Aunque hay diferenciaciones de responsabilidades, en la práctica, ellos están muy mezclados en torno a los programas y servicios. Los encargados de una responsabilidad

²⁸⁴ Dentro de este perfil hay diversidad. Hay laicos y laicos comprometidos. El compromiso lo asume el personal de PROJUMI como convicciones y prácticas religiosas que se expresan en prácticas de compromiso social; es el equivalente al laico militante de la Acción Católica referida antes.

específica pueden, a la vez, colaborar en otra responsabilidad. Es decir, PROJUMI parece ser una organización con formas organizativas básicas, que toman decisiones en el lugar y en el momento en que están.

PROJUMI tiene una directiva básica (ver cuadro siguiente), compuesto, en orden descendente por: presidente (fundador de la organización), asesores espirituales (sacerdotes «projumistas»), asesores jurídicos «que llamamos nosotros; son los asesores a nivel de actividades mundiales como los congresos antidroga, o están también cuando estamos haciendo algún convenio que tiene el abogado que revisar el documento.» (Personal 3). Luego está el coordinador general de PROJUMI y por último los coordinadores de los cuatro programas de la organización (ver más abajo, programas y servicios). La coordinación general se renueva anualmente. Para el año de la entrevista, la coordinación estaba liderada por una mujer. La coordinación del programa I grupo juvenil misionero sociorreligioso también está coordinado por una mujer y uno de los cofundadores es una mujer.

Cuadro 14. Dimensión religiosa en la directiva de PROJUMI

LIDERAZGO		CARGOS	CONDICIÓN RELIGIOSA
GOBIERNO	ADMINISTRACIÓN		
Mixto (clérigos y laicos). Organización adscrita al obispado de Barquisimeto	Laicos	Presidente fundador	Laico
		Cofundadores	Son dos. Uno de ellos se hizo jesuita. Rafael Garrido SJ. La otra cofundadora es laica.
		Asesores espirituales	Clérigos surgidos del seno de la organización
		Coordinadora general de la organización	Laica
		Coordinadora del programa I. Grupo Juvenil Misionero Sociorreligioso	Laica
		Coordinador del programa II. Capacitación y Emprendimiento	Laico
		Coordinador del programa III. Caridad y Acción	Laico
		Coordinador del programa IV. Centro de Salud y Desintoxicación Doctor José Gregorio Hernández	Laico

Fuente: elaboración propia a partir de la información pública y del trabajo de campo

En este tipo de organizaciones la toma de decisiones sigue un flujo más horizontal que vertical. En este proceso, el personal de PROJUMI participa en su mayoría en la toma de decisiones. Así lo describe una de nuestras entrevistadas: «Nosotros trabajamos ahorita horizontal, que dicen, estructura horizontal. Tenemos que escuchar las

necesidades. Nosotros pensamos que el que está en la puerta es el que nos da más información, o el que está en una recepción, porque ellos son los que están atendiendo a nuestro público directo. La presidencia siempre plantea sus proyectos, tenemos un fundador presidente [...]. Él siempre nos presenta proyectos, los sometemos a discusión y nosotros votamos. Se vota o se quitan cosas, o se acomodan; pero hay momentos que a él le toca tomar decisiones por el cargo que tiene y hay decisiones que nosotros nos tenemos que basar en los que son las normas aplicativas. Pienso que aquí hay demasiada información, afortunadamente» (personal 4).

Por último, no todos los projumistas se comprometen con la organización. En una reunión pública el presidente de PROJUMI hablaba de projumistas que lo «traicionaron» en su propia cara. Muchos projumistas que se integraron a la organización en un primer momento, en poco tiempo se retiraron de la organización. En nuestro trabajo de campo intuimos que hay que considerar que esa decisión de retirarse se debe a que no están preparados para el estilo de vida, muchas veces difícil, por los sacrificios (una actitud muy nombrada por el personal), que exige la actividad projumista.

4. Vínculo con la Iglesia

PROJUMI es una organización adscrita a la archidiócesis de Barquisimeto. Es decir, está en comunión con el obispado de esta ciudad de Venezuela. Pero es autónoma. Más que Caritas Diocesana de Barquisimeto que, como hemos visto, también está adscrita a esta archidiócesis. Tiene más autonomía porque funciona completamente según sus propias normas. En este sentido, el vínculo con la Iglesia es más simbólico y doctrinal, como lo expresó una de las informantes: «Vamos con los lineamientos de la Iglesia católica» (personal 4). El obispo de Barquisimeto es poco probable que intervenga para establecer el presidente de PROJUMI, aunque podría. En cambio, sí debe hacerlo en el caso de Caritas Diocesana de Barquisimeto.

PROJUMI es una organización de laicos, como expone otro de los informante: «Somos laicos» (personal 3). Aunque de su seno han salido tres clérigos y dos religiosas, su identidad religiosa los lleva a practicar el compromiso laical. Esta identidad muchas veces es un problema en el vínculo con la Iglesia. En nuestro trabajo de campo escuchamos la queja del presidente de PROJUMI por el poco apoyo de la Iglesia hacia la organización. En una ocasión solicitó colaboración a Caritas de

Venezuela, la cual no se dio. Según el informante, Caritas de Venezuela tenía duda que PROJUMI fuera una organización católica. Otra de las informantes aseguraba que la Iglesia católica no las ayudaba: «La Iglesia católica no tiene mucho como para ayudar a grupos como estos» (personal 3).

Aramburu (2009) en su estudio *Una espiritualidad laical y militante* sostiene que históricamente los laicos han sido poco valorados en la Iglesia en comparación con los clérigos y las religiosas. Esto está relacionado a que en la Iglesia se les ha dado poco poder a los laicos. El vínculo de los laicos con la Iglesia parece que siempre debe estar mediado por un clérigo (el hecho de que se hayan dado casos de sacerdotes salidos de PROJUMI no ha servido para esto, porque lógicamente pasaron a formar parte del clero eclesiástico y su función dentro de la organización es de asesoría espiritual). Todo esto ha contribuido a que el imaginario social identifique a la Iglesia como una institución de «curas y monjas».

Gil-Gimeno en su capítulo de libro «La ética católica y el espíritu del capitalismo» (2018), señala, siguiendo a Villacañas (2005), que los bienes espirituales de la Iglesia católica se distribuyen entre sus adeptos según la posición que ocupan en ella. Para la Iglesia, la posición de los laicos es la más baja en el conjunto de los colectivos que conforman su jerarquía, que está compuesta en este orden descendente: papa, cardenales, arzobispos, obispos, sacerdotes, diáconos, monjas y laicos. En este sentido, dentro de la Iglesia, los laicos siempre deben estar acompañados por un representante oficial de aquella. Así, «el acompañante se convierte en el representante de la Iglesia, en el poseedor del carisma, en la puerta hacia la gracia religiosa. El modo en el que los laicos acceden a la salvación es siempre a través de él.» (p. 258). Esta misma intermediación se da en la mayoría de los casos en que los laicos buscan apoyo de la Iglesia, apoyo espiritual o material.

La presencia de clérigos y religiosas en Fe y Alegría y Caritas ha sido un factor determinante de su crecimiento. En Fe y Alegría, como vimos en el cuarto capítulo, su crecimiento fue favorecido por los provinciales de la Compañía de Jesús. En el caso de Caritas, su crecimiento ha sido impulsado por las conferencias episcopales nacionales. No pasa lo mismo con PROJUMI. No cuenta con el poder clerical de aquellos. La falta de estructura ha imposibilitado que PROJUMI crezca; solo tiene dos casas propias, una urbana (la sede) y una rural. Tiene otra casa prestada (cercana a su sede) de una congregación religiosa con la que tiene alianzas y PROJUMI Carora no tiene casa. Esta organización solo es medianamente conocida en Barquisimeto. Es poco conocida en

Venezuela. Es menos conocida a nivel internacional; solo la conocen pocas personas relacionadas con los congresos internacionales antidrogas. Esto es algo que la organización sabe. PROJUMI es consciente que no tiene recursos financieros para su publicidad, pero a la vez una de sus intenciones es superar esa limitación, como fue expuesto por una de nuestras informantes: «Nosotros tenemos que hacer algo más de publicidad [...]. Hace falta ampliar más el radio de acción. Ahorita estamos trabajando en función de lo que es el twitter, facebook, los correos electrónicos; pero, sin embargo, hace falta más publicidad» (personal 4)²⁸⁵.

En sí misma la organización es pequeña; no son más de una decena de los laicos realmente comprometidos (recordemos que la colaboración de los projumistas inactivos es puntual); aunque son excelentes personas y profesionales competentes. Sin embargo, son pocos en contraste con las frecuentes campañas de atracción de nuevos miembros. Tal como lo lamenta uno de nuestros informantes: «Cuando yo ingresé [a PROJUMI] en el año 1994 ingresamos setenta personas; pero de esas setenta personas quedamos solamente tres» (personal 5). Por otro lado, los pocos laicos comprometidos en PROJUMI permiten que la formación sea más personalizada e intensa, un proceso que es más difícil de llevar en organizaciones más grandes como Caritas de Venezuela o Fe y Alegría de Venezuela. La flexibilidad para el cambio de esta organización, como ya nombramos, tiene que ver también con el tamaño, porque es más fácil llegar a acuerdos con poco personal que con un mayor número de ellos.

El frágil vínculo con la Iglesia y su pequeñez puede ser una debilidad de PROJUMI. La ecología de la población de la sociología de las organizaciones señala que «el riesgo de la pequeñez indica que el fracaso de una organización es más probable cuanto más pequeña sea» (Coller y Garvía, 2004: 90; énfasis en el original). No queremos afirmar que PROJUMI pueda fracasar, sino que su pequeñez es un desafío que tienen por delante. Es poco probable que la organización desaparezca, ya tiene 34 años de existencia²⁸⁶. Sigue trabajando por su legitimidad. Esta legitimidad no se ha alcanzado por completo. Un indicador de ello es que no es suficientemente conocida. «Una organización alcanza legitimidad cuando su estatus se da por descontado.» (Carrol *et al*, 1995: 512)²⁸⁷. Cuando se habla a una persona aleatoria sobre el Proyecto Juvenil

²⁸⁵ Una de las razones que presentamos al personal de la organización para conseguir las entrevistas fue la oportunidad de que PROJUMI se diera a conocer a través de este estudio.

²⁸⁶ PROJUMI fue fundado en 1985.

²⁸⁷ Hemos llegado a esta referencia gracias a Coller y Garvía, 2004.

Misionero es muy probable que no la conozca; lo que no ocurre con Fe y Alegría o Caritas.

PROJUMI es una organización más provincial que nacional o internacional. En este sentido, PROJUMI sí tiene apoyo de las organizaciones religiosas locales. Trabaja en coordinación con otras organizaciones, como Caritas Diocesana de Barquisimeto²⁸⁸, Ciudad de los Muchachos, Hermanas Misioneras Médicas y las Hermanas Oblatas, que es la congregación religiosa femenina que trabaja contra la prostitución (ver epígrafe siguiente).

5. Programas y servicios.

La información pública de PROJUMI²⁸⁹ refleja claramente los programas y servicios de la organización. Para los propósitos de nuestro estudio podemos resumirlos de la siguiente manera.

Programa I: Grupo Juvenil Misionero Sociorreligioso. Este ofrece los servicios de: 1) Retiros y Ejercicios Espirituales. 2) Campamentos Misioneros. 3) Asistencia a Comunidades en forma de alimentación, médica, farmacia. 4) Organización Comunitaria. 5) Preparación para Sacramentos.

Programa II: Capacitación y Emprendimiento. Este ofrece los servicios de: 1) Talleres de Profesionalización Empresarial e Institucional. 2) Congresos Internacionales Antidroga. 3) Escuela de Formación Sociopolítica. 4) Pastoral Integral Educativa. 5) Cursos sobre oficios de estética, computación, secretariado, etc.

Programa III: Caridad y Acción. Este ofrece los servicios de: 1) Residencia Universitaria. 2) Comedor Social.

Programa IV: Centro de salud y desintoxicación Doctor José Gregorio Hernández. Este ofrece los servicios de: 1) Operativos médicos menores (nebulización, toma de tensión, desparasitación). 2) Farmacia. 3) Prevención de drogas, VIH, prostitución, delincuencia juvenil, embarazo en adolescentes.

El programa I es de actividades religiosas explícitas. Recordemos que esta fue la razón de la fundación de PROJUMI. La organización, en sus comienzos, se centró exclusivamente en estas actividades. Así nos lo recuerda una de las informantes:

²⁸⁸ «Si hacemos un ollazo, espaguetazo [ollas comunitarias] en eso hemos trabajado un poquito en convenio con Caritas [Diocesana de Barquisimeto]» (personal 4).

²⁸⁹ <https://projumi.com/programa/> [consulta: 27 de enero de 2020].

«Nosotros nos íbamos más a [...] la parte de los sacramentos, la parte de dar una catequesis» (personal 4). En la actualidad PROJUMI sigue con este programa, pero ahora incluye formación complementaria no necesariamente religiosa, como agrega otro informante: «[A los jóvenes] yo los preparo en la parte de los sacramentos [...]; también les voy dando formación complementaria» (personal 2).

En este primer programa destacamos de nuevo lo señalado antes; que en la actualidad la organización une sus actividades religiosas con el trabajo social. Especialmente en comunidades rurales, PROJUMI ha realizado el censo comunitario²⁹⁰; diagnostica las necesidades más apremiantes y colabora con la asistencia para procurar los productos y servicios necesarios como la alimentación, atención médica y medicinas. De hecho, las alcaldías han intervenido en el trabajo de estas comunidades después de que lo hubiese hecho PROJUMI.

¿Es conveniente unir la labor religiosa con la social? Los projumistas han llegado a la conclusión de que parece que a veces no es conveniente unirlos. Esta organización se ha dado cuenta que la comunidad religiosa que ha intentado formar en algunos lugares es frágil. Muchas de las personas van a las actividades de PROJUMI especialmente cuando hay operativos de entrega de productos de necesidades básicas; pero, cuando el personal de la organización no está en el lugar, las personas de la comunidad no se organizan para hacer por ellas mismas las actividades religiosas. Así lo lamenta una de nuestras entrevistadas: «Tenemos veinticinco años dando catequesis y confirmación y aún no hemos podido formar un grupo para que ellos sigan sin necesidad de que nosotros lo hagamos. Tenemos que seguir nosotros ahí atrás [de ellos]» (personal 4).

Por otro lado, parte de los programas y servicios PROJUMI los proporciona en comunidades rurales, distantes de la ciudad, cuyo trayecto exige de los projumistas un desgaste importante de energías que los deja cansados. He aquí otro de los compromisos sociales de la organización y sus miembros hacia el bien común. Llevar el bien a costa de la comodidad personal. Así lo expresó una de las entrevistadas: «Sentimos que hacemos muchos sacrificios, ir para allá son tres horas, de venirse son tres horas; el cansancio, porque tienes que agarrar un carro, cambiarte de carro» (personal 4). Además, dichos programas y servicios, en las comunidades rurales los hacen los fines de semana. Es decir, trabajan en la sede los días laborables de la semana y a parte de

²⁹⁰ En una comunidad rural, los projumistas, gracias a los censos comunitarios, enumeraron las casas.

ello deben seguir trabajando algunos fines de semana. Así lo expresó la misma entrevistada: «los fines de semana es que asistimos a los campos».

Los servicios de PROJUMI, además de abarcar la dimensión religiosa y social, también abarcan la política. La escuela sociopolítica forma a laicos en el área de la política. La escuela no forma partidos políticos. Su finalidad es que los laicos se vinculen con los temas políticos del país, y que, si les interesa, se integren en la política partidista de los partidos políticos ya conformados.

El compromiso de la organización con el país, además de formar profesionales con ética, como hemos visto, también afecta, por lo tanto, la política, bien sea en sentido indirecto o bien directamente a través de la política partidista; sin embargo, en su compromiso con la política sobresale el primer sentido. Algunas veces el personal de PROJUMI se reúne para discutir acerca de la situación del país. Cuando es tiempo de elecciones en Venezuela, el presidente de PROJUMI, o invitados expertos en el tema político, hacen un análisis de la situación general (económica, social, religiosa) del país; esto se hace con la finalidad de orientar al personal para el ejercicio del voto, sin especificar por cuál candidato votar, ni tampoco obligándolo a votar.

En este sentido, todos los miembros del personal de PROJUMI cumplen con el deber de votar en las elecciones. Esto contrasta con una tendencia general en Venezuela, donde se ha extendido la desconfianza en las elecciones de los políticos. La desconfianza en la política es un fenómeno histórico general en Latinoamérica, que tiene que ver con la percepción, en la que participan muchos los latinoamericanos, de que la política no ayuda a resolver los problemas de sus vidas (Larraín 2005). De ahí la alta abstención que se da entre los potenciales votantes²⁹¹. El venezolano común no vota. El personal de PROJUMI que proviene de comunidades con privaciones, propias del venezolano común cuando ingresa en la organización viene con esa cultura del desinterés por los asuntos políticos y en general por los asuntos sociales de Venezuela, no digamos ya, entonces, hasta qué punto llega sus desconexión o ignorancia de los del mundo global. Gracias al proceso formativo de PROJUMI, este personal común termina cambiando esa cultura, convirtiéndose en personas con sensibilidad social y política,

²⁹¹ Vimos en el primer capítulo de esta tesis que la abstención en las elecciones presidenciales de 2018 fue de 52% en Venezuela, 51% en Chile y 46% en Colombia. Muchos de los latinoamericanos se desentienden de la política partidista y se hacen indiferentes. Al respecto, el informe de 2018 de Latinobarómetro sostiene que «desde 2010 aumentan de manera sistemática aquellos ciudadanos que se declaran “indiferentes” al tipo de régimen aumentando de 16% en 2010 a 28% en 2018. Esta lejanía del tipo de régimen va acompañada con un alejamiento de la política, de no identificación en la escala izquierda - derecha, de la disminución de los que votan por partidos, y finalmente en la propia acción de ejercer el derecho a voto.» (Latinobarómetro, 2018: 14).

como lo explica uno de ellos: «No quería salir a votar, porque gane quien gane esto va a quedar igual. [...]. Si yo no votaba no tenía derecho a reclamar por cualquier cosa que pasara en el país» (personal 6).

Los cargos directivos de la organización se adjudican por elecciones internas, directas y secretas. Estas elecciones se realizan de forma muy seria con la finalidad de que el personal sepa hacerlo también en las elecciones del país, como lo manifiesta su presidente: «Que los muchachos hagan su trabajo, que ellos aprendan a elegir, porque si ellos aprenden a elegir allí [en la elección de la directiva de PROJUMI] aprenderán a elegir en la sociedad, ese es el objetivo» (personal 1). Podríamos distinguir aquí, con claridad, un refinado enfoque de las actuaciones (la libertad de elegir) de, en este caso, PROJUMI que enlaza muy bien con el enfoque de la capacidad de Amartya Sen, del que se ha hablado en este trabajo. Como podemos recordar por el segundo capítulo de esta tesis, la libertad es una de las condiciones clave del enfoque de capacidades de Sen, de una forma parecida con el enfoque del desarrollo humano integral católico, que también defiende a la libertad de las personas.

Una de las organizaciones invitadas para dirigir esas reuniones es el Centro Gumilla, al que ya nos referimos en el cuarto capítulo, y que es la institución de formación sociopolítica comunitaria de la Compañía de Jesús en Barquisimeto. Aquí queremos destacar también que PROJUMI no es neutra ante la política, como lo son otras organizaciones religiosas, como los Testigos de Jehová, por ejemplo, que al proclamarse neutros en política no asisten a votar en las elecciones.

Pérez (2015) en el artículo «Espiritualidad laical» de su página web²⁹², explica que esa espiritualidad se concreta en tres áreas precisas: la familia, el trabajo y la política. Nuestro análisis de PROJUMI maneja esa espiritualidad. En especial, como ya lo hemos referido antes, destaca que el compromiso específico de los laicos en esta organización se expresa en la práctica de la profesión, la política y la familia. Hemos observado que una de las finalidades de PROJUMI es formar a ese profesional cristiano, como lo expone su presidente: «Nuestra finalidad principal es formar a ese cristiano integral, un católico con ética, que cuando llegue a los grandes puestos [como profesional] se pueda diferenciar» (personal 1). Por último, de acuerdo con parte de lo analizado en este epígrafe la organización forma a laicos con sentido político, en los términos ya explicados. Una cosa es que esa sea la intención formal de la organización y otra que sea así en la realidad. Los pocos laicos profesionales sí se han destacado en su

²⁹² <https://antonioperezclarin.com/2015/10/09/espiritualidad-laical/> [consulta: 27 de enero de 2020].

área profesional, pero ninguno se ha interesado por la política partidista. Es necesaria otra investigación para saber si los laicos que no son miembros del personal de la organización, pero que han sido formados en la escuela sociopolítica, efectivamente se han comprometido en la política partidista.

Por otra parte, PROJUMI ha alcanzado cierto grado de madurez. En sus orígenes, sus actividades eran menos organizadas en comparación con las actuales. Así lo manifiesta uno de los informantes: «PROJUMI empezaba a dar su pauta de funcionamiento en algo más empresarial, digámoslo así. Empresarial desde el punto de vista de que ya una asociación debe tener ese régimen» (personal 2). Los projumistas consideran su asociación como una organización, porque entienden la formalidad como algo necesario para mantenerse en el tiempo. Basada en esa experiencia y en la profesionalidad de su personal, PROJUMI ofrece servicios propios de una organización empresarial e institucional, como la formación de ejecutivos, cursos para el dominio de paquetes de informática, para el conocimiento de las técnicas de mercadeo, etc.. A su vez, diversas empresas han confiado a PROJUMI la orientación y el control de su responsabilidad social, al comprobar el serio trabajo de la organización, como lo manifestó una de las entrevistadas: «Hay empresas que confían mucho en nosotros porque piensan que nosotros nos hemos manejado como una institución correcta» (personal 4).

Los servicios de PROJUMI están destinados a todas las personas, sin distinción de credo religioso. Sólo uno de ellos está destinado exclusivamente a católicos, la residencia universitaria. Esto se debe a que la formación profesional que se procura en esta residencia está vinculada a la formación religiosa, explícitamente a la formación católica con la que se orienta las enseñanzas de la organización. Los residentes deben participar en las actividades religiosas, como la oración grupal e individual, la misa dominical, los retiros espirituales y los Campamentos Misioneros. Otro de los requisitos para ingresar a la residencia, además de ser católico, es una carta de referencia del líder religioso de la comunidad de donde proviene el aspirante. Con dicha referencia se quieren resaltar dos cosas: una, la idoneidad moral del aspirante; por otra parte, se quiere resaltar la vinculación del candidato con la estructura religiosa, que expresa a su vez, la vinculación que PROJUMI desea seguir manteniendo con la institución religiosa católica.

PROJUMI, además de los servicios religiosos, sociales y políticos, también se ha involucrado en los servicios de salud; algo que no estaba previsto como una de las

finalidades de la organización cuando fue fundada. Este nuevo servicio, como lo explican los projumistas, está inspirado por su patrono, que fue un médico. En este sentido, podremos ver a continuación cómo los patronos (personalidades con vínculos religiosos, a las que algunas organizaciones se encomienda para que las protejan e impulsen) que muchas organizaciones tienen, pueden ser indicativos de la dimensión religiosa de la organización.

En efecto, algunas de las organizaciones religiosas de acción social tienen patronos; personas que en vida tuvieron convencimientos y prácticas religiosas y que las organizaciones asumen como sus protectores. En alguna medida, los patronos expresan la misión de las organizaciones. Por ejemplo, uno de los patronos de Caritas Internationalis es Óscar Romero, cuya figura resalta la actividad de esta, de denunciar las injusticias sociales. Como sabemos, el obispo Romero, recientemente canonizado, fue asesinado en San Salvador en 1980 por motivos políticos. Davis y Scott (2016: 214) en su libro *Organizations and Organizing* describen lo establecido por algunos autores de la sociología de las organizaciones, de que las figuras de los héroes a los que las organizaciones se refieren como figuras ejemplares personifican o encarnan la misión de las mismas. Esto parece coincidir con el papel que cumplen los patronos de los que hablamos aquí.

El patrono de PROJUMI es José Gregorio Hernández. Fue un médico venezolano nacido a comienzos del siglo pasado. Se caracterizó por su desinteresado servicio médico, prestado tanto a personas pobres como a los ricos, aunque es más conocido por su servicio a las primeras. Hernández siempre vinculó ese servicio desinteresado con su fe religiosa. La Iglesia católica lo declaró oficialmente como persona venerable; es decir, como un católico con virtudes heroicas o sobresalientes. En la actualidad, la Iglesia católica venezolana tramita su beatificación. En Venezuela su veneración es popular; el pueblo se encomienda a su mediación, especialmente en casos de salud.

La organización lo tomó como patrono, no por ser médico, sino para que reflejara la naturaleza laical de PROJUMI²⁹³. Sin embargo, la organización siente que su patrono le inspira para realizar servicios de salud, y, con este sentido se erigió el Centro de salud y desintoxicación Doctor José Gregorio Hernández. Recordemos que esta es una de las *marcas* de la organización. Más arriba (nota 269, p. 221), se hizo referencia a que en

²⁹³ La identidad laical de los projumistas hace que el ambiente que se «respira» en la organización no sea clerical, a diferencia de, por ejemplo, Caritas Diocesana de Barquisimeto, que, como vimos, tiene un marcado ambiente clerical, empezando por la figura de su presidente, que es un clérigo.

sociología de las organizaciones las marcas representan actividades especialmente significativas que las organizaciones asumen después de su fundación, y que con frecuencia no conciernen a las finalidades originales para las cuales fueron fundadas. Como ya fue señalado, hoy por hoy, PROJUMI es conocida, más bien, como una organización de servicios profesionales de prevención y tratamiento de las drogas.

En la organización, los servicios profesionales de salud han aumentado con el tiempo. Ahora cuenta con profesionales de varias áreas, como médicos generales, psiquiatras, terapeutas y psicólogos. Para PROJUMI la psicología forma parte de la salud. La organización considera la inauguración de su farmacia como la materialización de su sello de marca en materia de salud, de la que la organización se siente orgullosa. En PROJUMI se considera el éxito de su farmacia como resultado de la inspiración de su patrono, que los está guiando en el servicio de la salud, como lo afirma una de las entrevistadas: «Ahorita el patrón como que nos está guiando [a esos servicios]» (personal 4). Con la farmacia PROJUMI regala²⁹⁴ o vende medicamentos; en el primer caso, partiendo de un estudio social del paciente. En ocasiones, la atención del paciente va más allá, demostrando así el compromiso social de la organización: «Si es necesario ir para su casa a ver su condición, se hace [...] y ellos van a recibir ese beneficio» (personal 4). Más que el pago de los servicios de salud (importante y necesario por sí mismo), lo que motiva el trabajo social de los projumistas es el pago que, según ellos, reciben de Dios²⁹⁵.

Partiendo de la idea de Wuthnow (2004) de que el ambiente en las organizaciones refleja su identidad religiosa, se puede confirmar con claridad en PROJUMI dicha identidad. La organización tiene un lugar específico de oración, con el nombre de Capilla Doctor José Gregorio Hernández. Quienes asisten a las instalaciones de PROJUMI pueden ver la capilla, que está en el pasillo central, y que es un lugar especial para la organización, donde se reúnen para orar a Dios por sus necesidades y actividades.

Algunas veces, los projumistas asocian la imagen de su patrono con la de su logo:

²⁹⁴ Cuando se venden los medicamentos, siempre es por debajo de los precios del mercado.

²⁹⁵ «Yo creo que por eso es que Dios nos da tantas bendiciones, porque es que casi todos nuestros proyectos es para ayudar al otro.» (Personal 4). «Si nosotros trabajamos para servirle a él [a Dios], todo va a marchar de maravilla.» (Personal 3).

Figura 1. Imágenes del patrono y logotipo de PROJUMI



Fuente de internet²⁹⁶

PROJUMI refleja su identidad religiosa, no solamente con la capilla²⁹⁷, sino también con su logo, los iconos tridimensionales, y los afiches y cuadros que adornan sus paredes. Los logotipos sirven para reflejar creencias compartidas entre los miembros de las organizaciones (Davis y Scott, 2016). En el logo de PROJUMI destaca la figura de la cruz, una de las imágenes centrales del cristianismo en general y del catolicismo, con la cual los projumistas destacan su fidelidad cristiana y su vinculación con la Iglesia católica. Otra de las imágenes del logo es un camino que no culmina, que ilustra la segunda parte del nombre de la organización. «PROJUMI, una misión sin límites».

Entre los iconos destaca el de José Gregorio Hernández. Entre los afiches, sobresalen figuras de la identidad religiosa católica, como la Virgen María, cuadros de los tres últimos papas, fotos de los tres últimos obispos de la archidiócesis de Barquisimeto, afiches de los sacerdotes y religiosas salidos del seno de PROJUMI. La identidad de PROJUMI también se refleja en su uniforme (franelas y gorras), que llevan impreso el logo de la organización. Los miembros de la organización han producido películas como la del Viernes Santo. La organización también tiene un himno en el que se canta así: «PROJUMI es un proyecto de vida, de luchar sin medida por el Reino de Dios. [...] Con la Virgen María se fortalece día a día nuestra fe y nuestra misión»²⁹⁸.

²⁹⁶ https://www.youtube.com/channel/UC50EHdJI5NN-HbOncfY2K_w [consulta: 7 de junio de 2019].

²⁹⁷ Las capillas no siempre reflejan vinculación religiosa de una organización. Por ejemplo, en los casos de capillas en universidades públicas. En estos la idea parece más bien disponer de un espacio para la oración de creyentes de cualquier signo.

²⁹⁸ https://www.youtube.com/watch?v=8n_ahUJFbTc [consulta: 7 de junio de 2019].

La capilla, los afiches y los cuadros reflejan la clara identidad católica de PROJUMI. La organización tiene clara esa identidad y no la oculta a los beneficiarios de sus servicios, como lo asiente una de nuestras entrevistadas al afirmar que «para nadie es un secreto que somos un grupo católico» (personal 4). En este punto no es necesario resaltar que esa expresión de identidad no excluye de los servicios generales de PROJUMI a los beneficiarios que no tienen convicciones religiosas católicas, ni participan de sus prácticas, como ya mencionamos antes. «Que la persona sepa que este es un centro católico pero se presta servicio a nivel ecuménico» (personal 4). Se recordará que la organización solo exige la identidad católica para ser personal de la organización y para ingresar en la residencia estudiantil.

6. Enfoque de género

Los projumistas tienen servicios de compromiso y acompañamiento con mujeres que están en contextos de prostitución o que son víctimas de trata con fines de explotación sexual. Esto lo hacen en conjunto con la congregación religiosa Hermanas Oblatas del Santísimo Redentor²⁹⁹. Esta última congregación expresa así su misión en su sitio web: «la misión evangelizadora de Jesús, se hace en las Oblatas compromiso solidario y camino compartido con las niñas, jóvenes y mujeres que se encuentran en contextos de prostitución o son víctimas de trata con fines de explotación sexual. Una misión que nos compromete en la defensa de sus derechos, en la búsqueda de oportunidades de promoción e inclusión y nos lleva a establecer estrechas relaciones de complicidad, desde el reconocimiento y la igualdad.»³⁰⁰.

En uno de los talleres de nuestro trabajo de campo las religiosas oblatas afirmaron que el número de mujeres venezolanas en situación de prostitución ha aumentado en los últimos años, debido a la precariedad económica y la situación de caos que vive Venezuela. Este contexto de crisis ha hecho que este problema de muchas mujeres venezolanas sea exportado a otros países. Un ejemplo es República Dominicana, donde llegan mujeres venezolanas atrapadas por grandes mafias de trata, con fines de

²⁹⁹ PROJUMI habita una casa de esta congregación en la ciudad de Barquisimeto, como ya lo habíamos indicado.

³⁰⁰ <http://www.hermanasoblatas.org/nuestra-mision/mision-y-valores>[consulta: 17 de junio de 2019].

explotación sexual, cuyos destinos son otros países como «Panamá, Ecuador, Colombia, Chile e incluso España y Líbano»³⁰¹.

Una investigación consultada sostiene que en un contexto de degradación humana, las organizaciones religiosas de acción social ofrecen un apoyo para mejorar la autoestima (Harb, 2008). Este estudio resalta que «la fe aumenta los sentimientos de autoestima, dignidad [de las personas]» (p. 232). Se puede aplicar la conclusión de este estudio a la congregación de las Hermanas Oblatas y a la actividad específica que en colaboración con ellas realiza PROJUMI. Algunas mujeres han podido reencontrar el valor de su dignidad gracias a la labor de estas organizaciones, como lo expresa una de las mujeres asistidas por las Oblatas: «Conocer las Hermanas Oblatas significa para mí el renacer a una nueva vida, ya que gracias a ellas pude salir del abismo donde hace muchos años había caído» (chica de San Cristóbal, estado Táchira, Venezuela)³⁰².

Por otro lado, con respecto al tema de la salud sexual y reproductiva, los projumistas, en principio, no están de acuerdo con las estrategias de prevención de enfermedades de transmisión sexual (como el VIH) o de embarazos adolescentes que se basan en el empleo de métodos artificiales, como el preservativo. Ellos apuestan, por el contrario, por la formación educativa como mejor forma de prevención de enfermedades venéreas y embarazos adolescentes. Los projumistas consideran la distribución de preservativos por organismos seculares (entre ellos los gubernamentales) como un resultado de mercadeo empresarial, como lo expuso su presidente: «Hay políticas económicas. Conmemorar el día del VIH. No es la idea de ir a una institución a lanzar 20, 40 mil condones. Yo pienso que se haría más que se agarrara esos 20 mil, 40 mil condones [y] sacar folletos, sacar material pov³⁰³, material formativo y empezar a orientar a la gente. ¿Por qué la gente cae en un VIH? ¿Por qué cae en un embarazo adolescente? [...]. Por una sencilla razón: porque no hay formación» (personal 1).

El presidente de PROJUMI³⁰⁴ entrevistado no está de acuerdo, *en principio*, con los métodos artificiales, porque, por otro lado, apoyaría estos métodos en caso de prevenir a la persona, si su pareja ha contraído alguna enfermedad, o en el caso de salvar una vida. Es decir, inferimos de la entrevista al presidente de PROJUMI que

³⁰¹ <http://www.hermanasoblatas.org/noticias/casa-malala-proyecto-intercongregacional-las-victimas-trata-republica-dominicana> [consulta: 17 de junio de 2019].

³⁰² <http://www.hermanasoblatas.org/wp-content/uploads/2016/11/PARA-LAS-MUJERES-HABLAN1.pdf> [consulta: 17 de junio de 2019].

³⁰³ Esto es una estrategia de mercadeo, que ayuda a los clientes a decidirse por las mejores opciones para su consumo.

³⁰⁴ PROJUMI no tiene un posicionamiento al respecto reflejado en algún documento.

estaría de acuerdo con la doctrina del doble efecto y con el enfoque pastoral en la relación de pareja. Como vimos en el segundo capítulo de esta tesis, esta doctrina consiste en que es lícito acudir al aborto para salvar la vida de la madre. «Es válido [el preservativo] cuando la pareja contrajo alguna enfermedad de transmisión sexual [...] Si las píldoras, si el preservativo, *dentro de la misma formación*, nos llevan a salvar una vida y a salvar un paciente, [está] bien» (personal 1; énfasis nuestro). El enfoque pastoral de pareja, vimos en el mismo segundo capítulo, se refiere a la actitud que siguen algunos clérigos de la Iglesia de aceptar el uso de métodos artificiales cuando la salud de una persona está en riesgo porque su pareja está infectada por una enfermedad de transmisión sexual.

Esta postura de PROJUMI pareciera ir en contra de la enseñanza oficial de la Iglesia. Sin embargo no se puede dudar de la raigambre católica de PROJUMI, como se ha podido observar en este capítulo. Son puntos de vista diferentes, abordados incluso por el papado. Por ejemplo Juan Pablo II, quien en su encíclica *Veritatis splendor*, ante dilemas morales recomendaba seguir el dictamen de la conciencia (como ya fue descrito en el segundo capítulo de esta tesis).

PROJUMI tampoco parece estar cerrado a la vida. Lo que sostiene es que las nuevas vidas deben llegar en los momentos adecuados y con madurez sexual de las personas. A propósito de la apertura a la vida y su relación con el desarrollo, Benedicto XVI, en su encíclica *Caritas in veritate* (2009), sostiene que ambas tienen una correlación positiva:

La apertura a la vida está en el centro del verdadero desarrollo. Cuando una sociedad se encamina hacia la negación y la supresión de la vida, acaba por no encontrar la motivación y la energía necesaria para esforzarse en el servicio del verdadero bien del hombre. Si se pierde la sensibilidad personal y social para acoger una nueva vida, también se marchitan otras formas de acogida provechosas para la vida social. La acogida de la vida forja las energías morales y capacita para la ayuda recíproca. (nº 28; énfasis en el original).

El compromiso de la organización en el tema de la salud sexual y reproductiva se manifiesta sobre todo en la prevención de las jóvenes a través de formación. Algunos de los servicios de PROJUMI, buscan prevenir el embarazo adolescente., Buscan que los jóvenes inviertan su tiempo libre en actividades de formación productivas. Así lo manifiesta uno de los entrevistados: «Lo que llamamos prevención primaria, donde ayudamos a los jóvenes que el tiempo libre lo dedique a cosas importantes, a producir [...]. Tenemos cursos, [...], pasando por toda el área de informática, salud y estética.

También talleres [...] todo lo que es la parte humana, la parte espiritual, la parte técnica y la parte dinámica» (personal 1).

Por último, la equidad de género en PROJUMI también se puede observar en la asignación de sus cargos. Una mujer es cofundadora de la organización³⁰⁵. No hay nada que impida que en un futuro, en la escogencia de una nueva presidencia, pueda ser elegida una mujer. Como ya expusimos antes, la coordinación general de la organización está liderada por una mujer y el programa uno (Grupo Juvenil Misionero Sociorreligioso) también está liderado por una mujer (ver cuadro 14, p. 231).

7. Misión

En este punto conviene citar la misión de PROJUMI: «Formar ciudadanos con una convivencia crítica con su prójimo, enmarcado en los principios cristianos católicos, considerando la realidad socio religiosa de nuestro país, fundamentándose siempre en la organización y formación constante a fin de lograr un mejor nivel de vida»³⁰⁶. Esta misión destaca la dimensión religiosa de la organización, enmarcada, como dice, en los principios católicos. A partir de ello, busca formar ciudadanos críticos y con empatía con su prójimo, con la finalidad de desarrollar la sociedad (mejor nivel de vida). Destaca que PROJUMI es una organización mediadora que permite encarnar dicha dimensión religiosa en la práctica, en los términos descritos; es decir convivencia con el prójimo, considerando la realidad del país (Venezuela), para buscar mejorar tal realidad.

Por otro lado, en esta misión no se ven las dos *marcas* distintivas de la organización en la actualidad, que son los servicios profesionales de desintoxicación de drogas, y los servicios de salud, que incluyen la farmacia.

Mayntz en su clásico libro *Sociología de la organización* (1980) distingue entre objetivos y fines. Sostiene que los objetivos se los da la organización a sí misma. Objetivo es algo a lo que se aspira. Los fines, en cambio, le sobrevienen a la organización de afuera y se realizan continuamente. Esto, aplicándolo a PROJUMI consistiría en que el objetivo corresponde a la misión citada. Las marcas corresponderían a los fines. La desintoxicación profesional de drogas (primera marca) y los servicios de salud como tales (segunda marca), son actividades que la organización realiza todos los días, de lunes a viernes. Son actividades que le vinieron de afuera, en el

³⁰⁵ <https://projumi.com/quienes-somos/> [consulta: 27 de enero de 2020].

³⁰⁶ <https://projumi.com/quienes-somos/> [consulta: 27 de enero de 2020].

sentido que PROJUMI vio la necesidad, en su trabajo en los centros educativos y otros grupos de personas y, en vista de que no había organizaciones seculares y gubernamentales que atendieran esas necesidades, la organización las asumió.

El propio Mayntz sostiene que añadir fines a los objetivos ya establecidos puede ser beneficioso o perjudicial para las organizaciones. Esto va a depender de cómo el personal o los clientes (o beneficiarios) reciban los cambios y de la flexibilidad de la organización para adaptarse a tales cambios. Si el personal y los beneficiarios se identifican con los cambios, los nuevos fines serán positivos para la organización; en caso contrario, no lo serán. Algunas organizaciones son flexibles para adaptarse a las nuevas necesidades de los beneficiarios, otras no. El autor citado propone el ejemplo de los partidos políticos que no son flexibles para adaptarse a los nuevos requerimientos o necesidades de los electores; en estos casos la consecuencia es la disminución de los votos en las elecciones. Otro caso, puede ser el de la Iglesia católica con respecto a la ordenación de las mujeres. No adaptarse a la igualdad de género le puede traer como resultados la disminución de fieles o el cierre de iglesias por falta de clero, como está sucediendo en muchas partes del mundo. A pesar de ello, la Iglesia sigue manteniendo su posición de no ordenar a las mujeres. Según un exponente oficial de la Iglesia, Joseph Ratzinger (entonces prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe y luego elegido papa Benedicto XVI), «la ordenación [de las mujeres] no es una solución [a los problemas de la Iglesia, como la falta de clero]» (1996: 104), siguiendo las conclusiones a que llegara la Iglesia anglicana, que sí ordena mujeres.

PROJUMI se ha adaptado bien a las necesidades de servicios profesionales de desintoxicación de drogas y de salud que surgían en el entorno de la organización. Esta actitud ha sido positiva para ésta, porque ha incrementado el dinamismo de su trabajo diario por el número de personas que asisten a sus servicios (lo que contribuye a su financiación, ver más abajo). Esto implica trabajo de logística, lo cual lleva a su vez a que el trabajo de la organización sea grande, sin que esto se corresponda con el tamaño pequeño de sus infraestructuras. Con respecto a esto un miembro de la organización expresó: «PROJUMI es un *monstruo* en cuanto a todas las cosas que ofrece» (personal 5; énfasis nuestro).

Dada la flexibilidad de esta organización, lo más probable es que en el futuro, a corto o mediano plazo, añada otros nuevos fines a su objetivo (que aquí hemos hecho equivalente con la definición de su misión); o bien que, dada la situación de crisis de Venezuela, alguno de los fines resulte sustituido. En este proceso, sobresale la

generalidad del objetivo, compatible con muchos otros fines, porque, en realidad, el espíritu que anima la persecución de tales fines es la propia dimensión religiosa. Nuestros informantes lo explicaban de este modo: «La organización se mantiene en el espíritu, en la fe, con nuestras creencias cristianas» (personal 5). Esta forma religiosa puede moldearse según una diversidad de fines prácticos, sin perder su esencia cristiana católica.

8. Financiación

PROJUMI ha recibido financiación de organizaciones seculares, como las embajadas. Han sido donaciones puntuales. Los embajadores de Japón donaron el 60% de la sede de PROJUMI³⁰⁷. Los embajadores de Alemania donaron equipos médicos³⁰⁸. Los de Estados Unidos donaron computadoras³⁰⁹. Tales donaciones se hicieron por los vínculos de los projumistas con estas embajadas a partir de los congresos mundiales antidrogas donde estas organizaciones han participado; las donaciones no tienen que ver con vínculos religiosos. Ahora bien, esas donaciones generan a su vez otros gastos, como los de mantenimiento de la sede, los equipos médicos y las computadoras. Una sede necesita servicios básicos como agua, teléfono, internet, aire acondicionado. A los equipos médicos hay que hacerles mantenimiento, que implica gastos. Lo mismo hay que hacer con las computadoras. Hay que añadir que todos esos equipos, llega el momento, en que termina su vida útil, por lo que hay que reemplazarlos.

Todos esos gastos se pagan con autofinanciamiento. Los servicios de desintoxicación, farmacia y cursos se cobran. Pero la diferencia con los servicios de organizaciones seculares es que el cobro de los servicios de PROJUMI está por debajo del mercado, y que la organización exonera del pago de los servicios a muchos usuarios de sus servicios cuando lo requieren, con un estudio social previo, como se comentó antes. Estos dos procedimientos permiten justificar a los projumistas que presenten a la sociedad barquisimetana (y venezolana) la suya como una organización sin fines de lucro. Muchas personas no entienden por qué si PROJUMI es una organización sin ánimo de lucro cobra por sus servicios. La respuesta, como apuntábamos, está en el autofinanciamiento. El Estado no financia a PROJUMI. Quienes lo cuestionan, lo hacen

³⁰⁷ «Japón nos dio el 60% de la sede» (personal 1).

³⁰⁸ «Alemania [...] nos dio la parte médica, algunos equipos médicos» (personal 1).

³⁰⁹ «Estados Unidos [...] nos dio la parte informática: computadoras, etc.» (personal 1).

porque comparan a PROJUMI con otras organizaciones también sin fines de lucro, que no cobran los servicios. Pero lo que no saben es que la clave en estos casos está en que la financiación proviene del Estado.

Los projumistas tienen apoyo de algunas empresas privadas. Una de ellas es la droguería proveedora de los medicamentos de la farmacia. Los bajos costos de los medicamentos se deben a que la droguería no puede poner en el mercado convencional medicamentos con algún defecto de estética, como las envolturas de los envases de las medicinas que no están presentables, ya que pueden tener abolladuras, hendiduras, desprendimientos de algunas de sus partes, golpes; o no estar completamente cerradas, entre otros detalles menores. PROJUMI pone a la venta la mayoría de estos medicamentos (porque algunos los regala, como se ha comentado) y de allí obtiene recursos para su autofinanciamiento.

Sin embargo, esas fuentes de financiación no son suficientes para costear las necesidades de la organización, especialmente las que afectan a los estudiantes de la residencia. Aquí es donde más se expresa la dimensión religiosa en la organización. Uno de los mayores pesos económicos es la alimentación de los estudiantes. La financiación antes descrita no incluye esta alimentación; incluye el mantenimiento de la sede, mantenimientos de los equipos médicos y de computación, pago de los servicios básicos, y la beca-salario del personal remunerado. Pues bien, en el tema de la alimentación los projumistas confían en «la gracia de Dios [...] la providencia de Dios» (personal 4). Es decir, para los projumistas, en la financiación de su organización, la fe tiene un rol importante, clave, como lo expone la misma entrevistada: «nosotros somos personas de mucha fe» u otro: «Todo lo ponemos en manos de Dios» (personal 5). Es algo que sugiere que estas organizaciones no son solamente racionales. Ciertamente que estas organizaciones tienen estrategias lógicas que buscan lograr sus fines; pero hay ocasiones que confían en su dimensión religiosa, como en el caso que acabamos de mencionar. Algunas de las organizaciones religiosas de acción social sostienen que, recurren a Dios para explicar cómo logran, en este caso, financiar sus gastos. Testimonios así no conseguimos en Fe y Alegría o Caritas Diocesana de Barquisimeto, lo que podría sugerir que, mientras más pequeña sea la organización religiosa tendrá que apelar más a la confianza en la Divina Providencia para sufragar sus gastos. Las más grandes pueden acudir a sus aliados, que son más numerosos, tanto nacional como internacionalmente.

En este punto cabe mencionar lo expuesto por el papa Benedicto XVI en su discurso en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006, titulado «Fe, razón y universidad». En esa oportunidad el papa proponía «ampliar nuestro concepto de razón y de su uso» (p. 7). Es decir, la excesiva sectorización de la razón puede ser perjudicial para el ser humano, en el sentido que lo restringe a lo sensorial, propio del método positivista. De esta forma, el papa invita al diálogo entre ciencia y otras formas del saber, como la teología y la metafísica. Una manera de lograrlo, es acudir a la doctrina social de la Iglesia que «puede desempeñar en esta perspectiva una función de eficacia extraordinaria. Permite a la fe, a la teología, a la metafísica y a las ciencias encontrar su lugar dentro de una colaboración al servicio del hombre.» (Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 2009: n° 31). En el caso que estudiamos, PROJUMI (como Fe y Alegría y Caritas) ciertamente es una organización racional, en el sentido expuesto por Davis y Scott (2016), para los cuales «la racionalidad [...] se refiere a la medida en que una serie de acciones se organiza de tal manera que conduzca a objetivos predeterminados con máxima eficiencia.» (p. 35). En el aspecto que estamos explicando de PROJUMI (el financiero), además de dar la explicación de su funcionamiento desde lo racional organizativo, también recurre a la fe (a la Divina Providencia).

En el campo propiamente del desarrollo, hay autores que recomiendan el acercamiento entre lo secular (razón) y lo religioso (fe) para repensar la lógica secularista del desarrollo. «La religión puede desempeñar algún papel en el futuro del desarrollo. De ninguna manera estoy afirmando que la religión presenta una solución para todas las problemáticas del desarrollo, ni que la religión es completamente una fuerza para el bien. Igualmente rechazo las críticas de que la religión es solo el último tren del desarrollo. Más bien, es hora de que la religión, la espiritualidad y la fe se tomen en serio como factores que configuran el desarrollo y alrededor de los cuales se puede conformar este.» (Lunn, 2009: 948).

Antes de la crisis aguda en Venezuela, la organización proveía la alimentación de los estudiantes. Había momentos en que la despensa estaba vacía, entonces «de repente nos llegan y nos llaman: “miren que les vamos a dar un donativo, vengan tal día a llevar los documentos que les llegó el donativo de tal comida, o le vamos a hacer una transferencia de tanto”. Entonces nosotros decimos que eso es Dios. Eso es obra de Dios. Eso es obra de Dios» (personal 4).

Ahora, con la crisis, una de las normas de PROJUMI es que los estudiantes deben colaborar con el suministro de su propia comida. A pesar de esa nueva norma, la

organización sigue manteniendo la incertidumbre de la alimentación de los estudiantes. En el trabajo de campo, en el inicio del nuevo curso académico, escuchamos al presidente de PROJUMI decir que todavía no sabía cómo iba a alimentar a los chicos(as).

9. Relación con el Estado

Ya precisamos que el Estado no financia los programas y servicios de los projumistas³¹⁰. En este sentido, PROJUMI es independiente del Estado. Esto le permitiría a la organización ser más libre para la denuncia social contra los derechos humanos. Sin embargo, los projumistas no hacen esto. Por lo común realizan denuncias generales sobre el incremento de consumo de drogas y otros hechos sintomáticos de descomposición social, como la prostitución o la delincuencia juvenil. Pero esas denuncias no se dirigen abiertamente contra el Estado, sino más bien a la sociedad en general.

En una conversación informal el presidente de la organización nos comentó que la directora de la Zona Educativa del Ministerio de Educación del Estado Lara (Barquisimeto) prohibió a la organización la entrada a las instituciones de educación pública de secundaria, para realizar su tradicional servicio de Pastoral Educativa Integral (PEI). Este consiste en actividades de formación y actividades recreativas para los jóvenes de estos institutos. Según nos comentó el presidente, la directora basó su prohibición en que PROJUMI es una organización católica. En ese momento el Estado mantenía conflictos con la Iglesia católica, específicamente con su jerarquía³¹¹. El expresidente Chávez culpó a la Iglesia de estar vinculada con el fallido golpe de Estado del 2002. Este fue el contexto del rechazo de la funcionaria antes mencionada hacia el PEI de PROJUMI. Es decir, la funcionaria identificó a la organización con la jerarquía de la Iglesia católica, cuando, como hemos visto, los vínculos entre ambas no son estrechos, y mucho menos formales.

Por otro lado, el Estado envía pacientes drogodependientes a PROJUMI, a pesar de que aquel tiene sus propias instituciones para este fin. Esto puede tener varias

³¹⁰ Ningún gobierno venezolano ha financiado a los projumistas, ni el actual ni el anterior.: «A nosotros el Estado no nos da el recurso [económico]. A nosotros el Estado no nos ayuda en absoluto [...]. Ningún organismo: ni regional, ni municipal, ni nacional, de la cuarta [antes de Chávez] o la quinta república [después de Chávez]» (personal 1; inclusiones nuestras).

³¹¹ El Estado sigue manteniendo el conflicto, como vimos en el capítulo sobre Caritas de Venezuela.

lecturas. Una de ellas es que el Estado reconoce la eficacia de los servicios profesionales de desintoxicación y los tratamientos posteriores de los pacientes que atiende PROJUMI. Otra lectura sería que el Estado no es capaz de cumplir sus funciones, como las de prevenir, actuar contra las drogas y lograr el tratamiento posterior a la desintoxicación de los pacientes. Esta segunda lectura es la que sostienen académicos como Mourier (2013), a cuyo estudio («La religión como un sustituto social del Estado: acción social basada en la fe en el Brasil del siglo XXI») ya nos hemos referido en otras partes de esta tesis. Este estudio indica que los servicios realizados por las organizaciones religiosas de acción social en el Brasil, vienen a sugerir, en un contexto análogo, la deslegitimación del Estado.

Como vemos, en la interrelación entre el Estado y PROJUMI, el rol de la dimensión religiosa de la organización genera problemas desde Chávez, en la medida en que las autoridades del Estado identifican PROJUMI con la Iglesia Católica. Cuando en la relación entre ambos está involucrada la dimensión religiosa hay problemas, como en el caso de la Pastoral Educativa Integral; pero cuando no está involucrada la religión, no los hay. Por un lado, PROJUMI muestra claramente su dimensión religiosa a la sociedad, ya que «para nadie es un secreto que somos un grupo católico» (personal 2). Por otro lado, para recibir los servicios de la organización, como ya hemos visto, no se requiere que los beneficiarios o «clientes» sean personas con convicciones o prácticas religiosas, o que comulguen con la fe religiosa de la organización. Es decir, en su autodefinition, los projumistas son claramente católicos, pero esta dimensión religiosa no está integrada expresamente en la mayoría de sus servicios. Este hecho puede estar condicionado por la presión estatal hostil al elemento religioso de la organización.

10. Observaciones finales

En este capítulo hemos observado que la fe desempeña un rol instrumental-racional en PROJUMI para el logro de sus objetivos. Sin embargo, hemos visto que hay unas limitaciones en su estructura que le limitan el cumplimiento de su misión, a diferencia de la estructura de Fe y Alegría y Caritas. Entre las limitaciones podemos destacar dos: por un lado, el frágil vínculo con la Iglesia católica. La organización no tiene el poder clerical para lograr el apoyo real de la Iglesia, más allá de su reconocimiento declarativo. Como observamos en el capítulo, el poder de los laicos en la Iglesia es restringido. Por otro lado, relacionado con lo anterior, por su pequeñez. Son muy pocas

las casas de PROJUMI. Esta organización es más provincial que nacional o internacional, porque sus casas solo están en la provincia de Barquisimeto-Venezuela. Esto tiene que ver con la falta de apoyo de iglesias locales, que podrían facilitar la infraestructura necesaria para que PROJUMI se pueda expandir nacional e internacionalmente, como ha sucedido con Fe y Alegría y Cáritas.

En cuanto a los recursos organizativos de PROJUMI, su misión tiene referencias explícitas a la fe de la organización. El personal debe tener convicciones religiosas. La fe de la organización no obstruye las capacidades de las mujeres en el liderazgo dentro de PROJUMI; hemos visto que lideran la coordinación general y uno de los programas; incluso en el futuro pueden llegar a presidir a la organización. Dado el frágil vínculo de la organización con la Iglesia, podría pensarse que PROJUMI está altamente secularizada. Sin embargo, es una organización con mayor perfil religioso que Fe y Alegría (respetando las diferencias de tamaño de ambas organizaciones). El perfil religioso de la organización le ha ocasionado conflictos con el Estado. Sus servicios y programas no están restringidos a los beneficiarios que comulguen con su fe. En su financiación, los projumistas no ostentan su dimensión religiosa para solicitar financiación a organizaciones seculares. Recurren a la fe como una posible explicación de su logro de mantenimiento. Aunque tienen estrategias de financiación como cualquier otra organización, confían en la Divina Providencia para lograr conseguir los recursos que no logran con las estrategias (especialmente el cobro módico de los servicios).

La confianza de los projumistas en la Divina Providencia nos hace pensar que la fe es un valor intrínseco de ellos. Esta característica les lleva a prácticas de compromiso que superan la lógica de otras organizaciones (como las seculares, privadas o públicas). La organización se compromete con la formación de estudiantes, sin contar con la estabilidad económica necesaria. Otras organizaciones no se atreverían a emprender esto. Requiere un esfuerzo adicional, tanto de la organización como de los estudiantes, para llevar adelante ese proyecto.

PROJUMI, en sus servicios de salud tiene un compromiso social añadido. La lógica en esto no es la ganancia; es el servicio desinteresado. Eso se puede comprobar en los bajos costos de los servicios y de las medicinas comparados con los del mercado. En algunos casos, como observamos en el capítulo, previo un estudio socioeconómico, la organización puede exonerar del pago de los servicios y de las medicinas a los beneficiarios. En esto se puede notar un compromiso social, especialmente cuando la

organización se financia principalmente de la autogestión. Por otro lado, la prestación de los programas y servicios de la organización no se limitan a los días y horarios laborales, como en cualquier otra organización. PROJUMI puede prestar sus servicios fuera los fines de semana e incluso en horas no laborales si algún paciente o comunidad lo requiere. Algunos fines de semana, la organización asiste a lugares lejanos a realizar actividades sociorreligiosas. Esto requiere esfuerzo, por el trabajo en sí mismo y por el viaje. Este esfuerzo no lo ven recompensado ni en dinero (porque no se lo pagan) ni en resultados proselitistas (porque la comunidad católica que se ha podido organizar es pequeña en relación con el tiempo que llevan invirtiendo en viajes a esos lugares). La organización enfrenta la pobreza de estos contextos desde la fe y la religión. Por otro lado, PROJUMI también está comprometida con el país, con Venezuela, en su intento de formar profesionales con sensibilidad ética con el propósito de que contribuyan a la mejora de la convivencia en la nación.

Los servicios y programas lo realizan tanto personal remunerado como voluntario. El compromiso se observa en ambos grupos. En el primero de ellos porque participan en dichos servicios y programas fuera de sus días y horarios remunerados. En el segundo grupo, podríamos afirmar, que el compromiso es aun mayor, porque participan al salir de sus trabajos o en días no laborales (como los fines de semana y vacaciones). Otra forma de compromiso de los profesionales voluntarios es con la organización misma, como una forma de agradecimiento a la formación que recibieron de la organización. Las prácticas van desde la participación en los servicios y programas (como ya expusimos), hasta las asesorías a los estudiantes internados en la organización y aportes económicos puntuales. Todo esto evidencia el alto grado de identificación del personal con la organización. El compromiso con la organización puede durar toda la vida.

Por último, la organización también tiene clara muestras de compromiso con su personal, a través de su solicitud de fondo y de las actividades que organiza para ellos, que van desde su preocupación por sus necesidades básicas de habitación y alimentación hasta su formación académica de calidad.

CONCLUSIONES

Una de las primeras conclusiones a las que hemos llegado es que las organizaciones religiosas de acción social estudiadas en esta tesis tienen la estructura necesaria para movilizar personas, colaboradores y otras instancias del entorno para el fomento del desarrollo humano (a excepción del Proyecto Juvenil Misionero [PROJUMI], que como vimos tiene más limitaciones). En tal movilización la fe aparece como un elemento clave, que influye en los recursos organizativos (elementos internos y externos) de las organizaciones.

En nuestro trabajo de campo (que consistió principalmente en la observación no participante y en la realización de las entrevistas en profundidad) descubrimos algo complementario, y en cierto modo novedoso. Para las organizaciones estudiadas la fe no es solo algo instrumental (en el sentido manejado en el párrafo anterior), sino que también es un valor intrínseco, tanto para las organizaciones como para la mayoría de sus miembros. Este valor intrínseco las inspira a realizar prácticas de compromiso, que ellos entienden como un comportamiento que surge necesariamente de sus convicciones religiosas.

Con respecto al primer punto, la fe como instrumento, lo averiguado nos permite afirmar que las entidades religiosas aquí estudiadas funcionan como organizaciones racionales, en el sentido de que son entidades que se organizan para alcanzar su misión, que en general es la atención a personas con privaciones, generadas por la pobreza, la ignorancia o la enfermedad.

Así, los recursos organizativos (elementos internos y externos) de las organizaciones se configuran en torno a la fe. Dependiendo de cómo las organizaciones encarnan en la práctica su fe, tales elementos serán diferentes en cada una de ellas. Pudimos observar que la mención de la fe es explícita tanto en Caritas como en el Proyecto Juvenil Misionero (PROJUMI), lo que no es el caso de Fe y Alegría. En este sentido, esta última se presenta a los ojos de su entorno como una organización secular, aunque en sí misma se identifica como cristiana. Las primeras dos, aunque expliciten su fe en sus misiones, eso no les impide mantener relaciones con su entorno. Es decir, en el caso de las organizaciones que estudiamos, estas no son completamente religiosas o seculares. Tienen características religiosas y seculares al mismo tiempo.

La materialización de la fe en lo que concierne al personal también es diferente en las organizaciones. El reclutamiento del personal en Fe y Alegría responde al profesionalismo y no a lo religioso, aunque en muchos casos pueden coincidir ambas cualidades en la persona. Caritas sí preferiría que su personal comulgase con su fe, aunque si no se da el caso, esto no es impedimento para formar parte del personal (contratado o voluntario) de la organización. PROJUMI sí exige que sus miembros sean católicos.

En las organizaciones estudiadas las mujeres ocupan cargos de liderazgo. Estas organizaciones expanden las capacidades de liderazgo de las mujeres. Ellas pueden desarrollar sus talentos para sí mismas y para provecho de las organizaciones y la sociedad. Más allá del liderazgo de las mujeres, las organizaciones procuran la formación de ellas. Por ejemplo, antes que promover el uso de anticonceptivos artificiales prefieren la formación personal y profesional de las mujeres. Conciben que la formación de las mujeres permitirá una maternidad (y paternidad) más responsable, tanto en el número de hijos como en la calidad de dicha maternidad (o paternidad). Aún así, algunos miembros de organizaciones, como en PROJUMI, abren la posibilidad de cierta aceptación de métodos anticonceptivos artificiales y el aborto en circunstancias excepcionales, como salvar la vida de la madre si está en peligro.

Las organizaciones gozan de autonomía frente a la estructura gobernante religiosa a la que están adscritas. Aunque esta autonomía es diferente en cada caso. El gobierno de las organizaciones está encabezado por clérigos; aunque en el caso de PROJUMI el gobierno de los clérigos no es muy vinculante. Ahora bien, la administración de las organizaciones la lideran los laicos. Visto así, pareciera que PROJUMI es la organización más secularizada; sin embargo no es el caso, pues esta organización está muy interesada en mantener su identidad religiosa católica, más como un empeño propio, que un interés de los gobernantes de la Iglesia de estrechar su vínculo con ella.

La misma diferencia entre las organizaciones se da en sus relaciones con el Estado. Fe y Alegría de Venezuela mantiene relaciones de intereses mutuos con el Estado. El Estado venezolano paga la nómina de los docentes de Fe y Alegría de Venezuela. Esto puede hacer pensar que dicha organización no cuenta con la independencia necesaria para denunciar las injusticias sociales (materializadas en hambre, deserción escolar, emigración, daños a la naturaleza), al parecer

ocasionadas por las políticas económicas del Estado venezolano. Sin embargo, hasta ahora, Fe y Alegría de Venezuela ha alzado su voz para denunciar estas realidades. No solo contra el Estado venezolano, sino también a favor, cuando, por ejemplo, denunció el golpe de Estado fallido de 2002 en Venezuela. A Fe y Alegría de Venezuela le favorece el respeto que se ha ganado en la sociedad y ante el Estado venezolanos. Al Estado también le conviene Fe y Alegría, porque le favorece económicamente. Es mucho el dinero que se ahorra en infraestructuras (un dinero que además el Estado no tendría) para hacer llegar la educación a sectores remotos y empobrecidos de Venezuela, aunque paradójicamente el Estado mantiene una actitud de conflicto con Caritas de Venezuela. Los informes de Caritas de Venezuela que evidencian la desnutrición de niños venezolanos menores de cinco años parece enfurecer al Estado. En algunas ocasiones los gobernantes venezolanos señalan que la Iglesia (Caritas de Venezuela) no debería inmiscuirse en asuntos públicos. El Estado reconoce informalmente la efectividad de los servicios de desintoxicación de personas drogodependientes de PROJUMI. Sin embargo, cuando sale a relucir el perfil religioso de la organización en algunos de sus servicios independientes de la salud, algunos funcionarios del gobierno rechazan a PROJUMI. El Estado no financia en ningún modo a Caritas de Venezuela ni a PROJUMI. Estas han tenido que acudir a otras instancias, como organismos internacionales, tanto seculares como religiosos, además de a los donativos de empresas privadas nacionales, o bien de particulares o a otros ingresos propios que se generan *ex profeso* para sufragar los gastos de sus programas y servicios. Estos están destinados a todas las personas sin distinción de credo religioso. En estos casos, no son ciertos los señalamientos de algunas agencias humanitarias internacionales, acerca del presunto comportamiento de las agencias religiosas de destinar sus programas y servicios exclusivamente a sus correligionarios.

La organización racional de estas organizaciones en torno a una misma fe católica (aunque encarnada de diferentes maneras en la práctica) hace posible la cooperación de todas las entidades involucradas con ellas, que potencialmente podrían ser todos los católicos y personas de buena voluntad organizados en torno a una misma misión. Algo parecido a lo que Belzunegui y Brunet (2010) denominan «estructura en red». Las organizaciones estudiadas poseen algo poco común con otras organizaciones religiosas de acción social, que es la combinación del apoyo internacional con el dominio de lo local por parte de los expertos de la organización (por ejemplo, Caritas

Internationalis, que es una red mundial única en su estilo religioso, de 165 miembros nacionales o la Federación Internacional de Fe y Alegría, una red constituida por 22 países federados, 10 en donde están en conversación y *Friends* Fe y Alegría en Estados Unidos). Una experiencia así es llamada por estos autores anteriores *tecnología* –siguiendo la perspectiva socio-técnica (p. 38); es decir el conjunto de conocimientos, equipos y técnicas del que disponen las organizaciones religiosas para el logro de su misión.

La fe, podríamos decir, es un elemento de la cultura organizacional de estas entidades, que mantiene unidas a sus organizaciones miembros. Smircich (1983: 344) sostiene que los elementos principales de la cultura organizacional son los mitos, rituales, leyendas y el lenguaje especializado. Ellos conforman un dispositivo simbólico que las organizaciones comparten. Podemos afirmar que la fe es uno de los elementos principales de la cultura organizacional de las entidades religiosas de acción social estudiadas aquí. Incluso un elemento integrador de los demás (mitos, rituales, leyendas y lenguaje especializado). Por ejemplo, puede generar un lenguaje especializado. En estas organizaciones, sus miembros se comunican entre sí con el lenguaje de la fe. Ese lenguaje está compuesto por palabras cuyos significados están contenidos en el evangelio (por ejemplo, la palabra «prójimo»), la tradición de la Iglesia en su contacto con los pobres (por ejemplo lo que significa su «opción por los pobres», –ver capítulo 4 de esta tesis) y su doctrina social (por ejemplo, lo que significa «caridad» –ver capítulo 4). A la vez, las organizaciones religiosas de acción social tratan de traducir ese lenguaje al utilizado por las organizaciones seculares, como, por ejemplo, cuando permiten que las llamen (o se autodenominan) agencias humanitarias. Por lo general, esas organizaciones no se identifican con ese nombre, porque podrían confundirse así con las meras organizaciones filantrópicas; sin embargo, a veces utilizan el término para poder entenderse con las organizaciones seculares del entorno.

Los programas y servicios de las organizaciones no están diseñados, ni son ejecutados con vistas a resultados de índole religiosa; pero tienen una base religiosa. Entramos así al segundo punto, a la fe como un valor intrínseco de las organizaciones religiosas de acción social estudiadas en esta tesis.

Las organizaciones religiosas estudiadas no son solo racionales, en el sentido, ya expuesto, de acción racional en base a fines. A grandes rasgos, los programas y actividades de dichas entidades, también las realizan las organizaciones seculares de acción social. Una diferencia sustancial son los motivos que les impulsan a hacer

tales programas y servicios. Según los testimonios de los informantes de esta tesis, los realizan por sus convicciones religiosas. Estas convicciones hacen que puedan ejecutar sus servicios y programas de una forma en cierto modo diferente, en el sentido de manejar lógicas un tanto distintas a las de cualquier trabajo común, en términos de cuidado personal, acompañamiento, formación, disposición, sacrificio, sentido de pertenencia, gratitud, compromiso moral. Las convicciones religiosas son lo que podría explicar las prácticas de compromiso de estas organizaciones. Dichas prácticas son realizadas desde la organización hacia sus miembros y viceversa, así como también en cuanto prácticas colectivas hacia el bien común.

Las organizaciones analizadas en nuestro estudio se comprometen con muchos de sus miembros, en el sentido de aportar el contexto para la formación de la identidad religiosa y aportar también la iniciativa para la acción social. De hecho, sospecharíamos si la acción social tendría el mismo impacto en la sociedad en el caso de que los miembros se comprometieran en acciones a título personal, desvinculados de la organización.

No solamente las organizaciones se comprometen con la formación de sus miembros, sino también en el cuidado del personal en su vida cotidiana, con servicios que no forman parte de los objetivos principales de la misión de la organización, pero que, dada la crisis venezolana, se ha hecho necesario atender. Por ejemplo, en los servicios materiales como alimentación y transporte; y en lo emocional, ocupándose por saber cómo están y cómo se sienten; si están contentos con el trabajo o no. Si no están bien, la organización se preocupa, en general, por buscar la manera de resolver el problema que puedan tener sus miembros.

Este proceder organizativo genera en muchos de los miembros de las organizaciones actitudes de compromiso con estas. Los entrevistados identificaron ese compromiso como *disposición*, *sacrificio*, *compromiso moral*. Estos se expresan en la práctica en compromisos reales, traducidos en disponibilidad de tiempo para la acción social de la organización (en trabajo de voluntariado, en la propia entrega en horarios extralaborables, que implican esfuerzo y desgaste personal). Por parte del personal remunerado, el sueldo no es la principal motivación de su trabajo (porque es muy bajo), como lo suele ser para los empleados de cualquier trabajo. Muchos de ellos se mantienen en el puesto, no por la remuneración, sino por un compromiso moral con la organización. El compromiso de los miembros también se expresa, en la práctica, en forma de sacrificio. Es decir, en el abandono por parte de los miembros de su merecida

comodidad, en sacrificar aspectos de la vida personal con la finalidad de estar disponibles para los posibles servicios de las organizaciones, algunas veces de emergencia. El compromiso también se expresa con el alto sentido de pertenencia de la mayoría de los miembros a sus organizaciones. El compromiso de los miembros con las organizaciones, en algunos casos, puede durar toda la vida. Y algunos de ellos se sienten agradecidos con sus organizaciones por el bien que les han hecho, en términos de ayuda material y emocional.

El compromiso social es un plus de muchos de los miembros y de la organización misma. Las dedicaciones de los miembros y las actividades de las organizaciones tienen lógicas como cualquier otra organización, como jefes, empleados, un trabajo específico, una remuneración. Sin embargo, nuestros protagonistas van más allá del cumplimiento de sus funciones educativas, de salud y de asistencia. Se comprometen en la sociedad en problemas que no les corresponden estrictamente; y que en todo caso le corresponden al Estado. Es el caso de problemas sociales relacionados con las migraciones de venezolanos, con las drogas, con las injusticias sociales. Ese compromiso agregado, algunas veces genera líos personales a los miembros y a las organizaciones. En Venezuela, muchos de esos miembros han tenido problemas por defender a las personas indefensas ante el poder, privado o público, como el de los narcotraficantes en el primer caso, o en el caso de los señalamientos o persecuciones oficiales en el segundo. Tales señalamientos y persecuciones provenientes de los poderosos generan miedo a las organizaciones y sus representantes. Sin embargo, ellos mantienen esa actitud confiando en su fe religiosa. Las organizaciones de acción social seculares también denuncian las violaciones de los derechos del pueblo ejecutadas por los poderosos, pero no las señalan con tanta claridad como a las religiosas.

El compromiso social de estas organizaciones está relacionado, en algunos casos más que en otros, con un compromiso espiritual. El compromiso espiritual es algo importante para estas organizaciones; esto no quiere decir que hagan proselitismo religioso con su acción social, como ya comentamos. Se trata, más bien, de su concepción integral de la persona. No solo procuran bienes y servicios materiales, sino que también proporcionan «acompañamiento». Es decir, una atención personalizada, que haga sentir dignificados a los beneficiarios. Porque en otro tipo de acciones sociales, las organizaciones pueden donar bienes materiales a los necesitados, pero sin acompañamiento personal. Muchas veces las personas excluidas necesitan sentirse acompañadas, que las valoricen y respeten su dignidad; que no sean invisibilizadas. Se

puede pensar que se defiende la dignidad de las personas vulnerables dándoles lo que necesitan materialmente; y en parte eso es verdad. Sin embargo, eso no es suficiente. El respeto a la dignidad no se puede equiparar con lo material. Se puede donar algo a las personas vulnerables, pero esto se puede hacer también para calmar la conciencia de ver a personas en situaciones vulnerables. Además de la donación como tal, las organizaciones religiosas muchas veces acompañan a los beneficiarios con su especificidad, que es su dimensión religiosa; lo cual también algunas veces es agradecido por los beneficiarios.

El acompañamiento de las organizaciones religiosas desarrolla al mismo tiempo la empatía, esa capacidad de saber ponerse en el lugar de los beneficiarios. Las organizaciones procuran hacer realidad, con su acción social, lo que significa «prójimo», (que ya mencionamos); es decir, las personas más próximas a nosotros; en este caso las más necesitadas. No todos tienen desarrollada la facultad de la empatía. Puede suceder que al donar algo material, algunas personas u organizaciones lo hagan sin siquiera pensar cómo está o qué estará sintiendo el beneficiario. La acción social en este sentido es frívola y distanciada por parte del que la realiza al que la recibe, lo que no quiere decir que el acto de donar no sea valioso por sí mismo.

Estas organizaciones no ocultan su fe de ningún modo. Su acción social está permeada de fe, desde el diseño hasta sus resultados. El valor intrínseco de la fe no es un producto estrictamente racional; sino que es principalmente algo vivencial, espontáneo, creativo, que surge desde el interior de las personas y que está animado por la tradición religiosa en la que los miembros fueron formados por sus organizaciones.

Hay autores muy influyentes en el ámbito académico actual que consideran que la movilización por ideales humanos requiere de algo más que de un dispositivo racional. Por ejemplo Joas (2015), sostiene que las grandes movilizaciones mundiales han requerido de algo más que el fundamento racional; como en el caso, por ejemplo, de la movilización para la abolición de la esclavitud. Veamos cómo lo dice el sociólogo bávaro, al presentar su propia exploración de los movimientos históricos de conquista paulatina de una conciencia universal referida a los que ahora son tenidos como derechos humanos fundamentales: «Estas notas, no obstante su carácter histórico-sociológico, tienen un propósito filosófico-moral que consiste en oponerse constructivamente a las ideas de acuerdo con las cuales una moral universal histórica solo puede ser consistente si se funda en la fuerza de las “motivaciones racionales”» (p. 112). Los impulsores de este movimiento requirieron, además de las argumentaciones

racionales, justificaciones morales y religiosas. Así, afirma Joas, para este tipo de causas el racionalismo es débil.

Las argumentaciones racionales no siempre mueven a los poderosos a la compasión. Su lógica racional es más o menos así: «los pobres que trabajen como nosotros para que salgan de su pobreza»; sin embargo las estructuras políticas y sociales (de pecado, ver capítulo 2) no siempre permiten a los pobres salir de la pobreza, por más que trabajen. Podemos afirmar que las organizaciones estudiadas aquí constituyen ejemplos muy claros de fórmulas de acción social cuya motivación se ajusta a la idea apuntada por Joas. Además de contar con una organización racional para lograr sus objetivos, la fe las motiva para lograr esos fines. Si estas organizaciones solo confiaran en su organización racional, probablemente sus logros serían de menor alcance.

También es cierto que no todos los miembros de estas organizaciones se comprometen con estas o con la sociedad. Como todas las organizaciones, las que estudiamos también tienen problemas de interrelaciones con sus miembros y viceversa. Por ejemplo, en Fe y Alegría de Venezuela algunos de sus miembros se limitan a las condiciones contractuales de su trabajo. No es que esto sea un problema en sí mismo, sino que puede ser frustrante para la organización saber que algunos de sus miembros se limitan a lo estrictamente contractual. Cuando sucede esto, la organización no se diferencia de las instituciones de educación pública. Se cuestiona así su propia razón de ser. Lo ideal para Fe y Alegría, como lo expresan sus documentos, es ser a la vez organización y movimiento. El primer aspecto se limita a la burocracia común de cualquier organización. El segundo es lo que la distingue, lo que la vivifica, lo que la hace atreverse a dar más de lo «normal». Es decir, el aspecto de ser movimiento es lo que encarna el ideal del *magis* (más) de la espiritualidad ignaciana, como explicamos en el capítulo sobre Fe y Alegría.

No todos los miembros de Caritas de Venezuela se comprometen con la organización ni con la sociedad. En otros casos, algunas personas relacionadas con Caritas lo hacen por encontrar beneficios personales. Por ejemplo, algunos miembros son recomendados por Caritas de Venezuela para que estudien una carrera universitaria, pero una vez titulados no regresan a la organización. La organización lamenta que muchos cristianos no se comprometan de algún modo con el bien común. Si lo hicieran, hay mayor posibilidad de construir una Venezuela mejor.

No todos los projumistas se comprometen con PROJUMI, ni la sociedad venezolana. Eso se evidencia en los pocos miembros que se mantienen con la

organización, a pesar de los numerosos miembros que ingresan; y que, cuando se hacen conscientes de los compromisos que adquieren con esa decisión, optan por retirarse de ella. Como se indicó, en uno de los trabajos de campo escuchamos al presidente de esta organización decir que algunos de los miembros lo habían «traicionado» en su propia cara.

Las organizaciones religiosas y el desarrollo humano en Venezuela

Podríamos afirmar que las organizaciones estudiadas procuran el desarrollo humano en Venezuela³¹². A pesar del contexto crítico en el que se desenvuelven ahora, los servicios y programas de las organizaciones no solo proporcionan bienes materiales, sino que también buscan ampliar las capacidades de las personas. Y lo hacen motivadas por su fe intrínseca. Las organizaciones como tales son medios (instrumentales) estables que sirven de apoyo para lograr dicho desarrollo.

Como observamos en el quinto capítulo de nuestra tesis, los enfoques más apropiados para analizar el desarrollo promovido por las organizaciones es el de las capacidades y el desarrollo humano. Estos enfoques asumen lo que las personas valoran. En Venezuela, la Iglesia y sus organizaciones (a pesar de sus defectos) están entre las más valoradas por la sociedad (entre otras razones, como expusimos en la tesis, por su labor en medio de personas y comunidades empobrecidos del país). Las organizaciones, con sus programas y servicios más básicos, así como sus ideales más utópicos (en el sentido positivo del término) pueden ser descritas desde los mencionados enfoques.

Joas (2015: 133) sostiene que ninguna sociedad puede existir sin un ideal. Pero también es verdad que sus prácticas están lejos del ideal; hay gradaciones entre las prácticas de la sociedad y sus ideales. Podemos extrapolar esa afirmación al caso de las organizaciones religiosas. Ninguna organización puede existir sin un ideal. En nuestros casos, ese ideal (o utopía) es el desarrollo humano de Venezuela. Su acción social está inspirada por ese ideal, nunca alcanzable por completo en su práctica.

Como observamos en el segundo capítulo de la tesis, las organizaciones religiosas (con su acción social) poseen dos marcos referenciales: la doctrina social de la Iglesia y el desarrollo humano integral. Estas referencias poseen afinidades con los enfoques de las capacidades y el desarrollo humano.

³¹² Con esto no queremos decir que tenga que ser necesariamente así en otros contextos y circunstancias.

En primer lugar, el cuestionamiento que estos planteamientos hacen de la teoría convencional del desarrollo. Los enfoques de las capacidades y el desarrollo humano es producto de su crítica a la teoría convencional del crecimiento económico. Este enfoque demostró que el crecimiento económico no traía como resultado el mejoramiento de la calidad de vida de todas las personas, sino que, más bien, generaba desigualdades sociales. La acción social de las organizaciones religiosas atiende, material, emocional y espiritualmente, a las personas descartadas por el sistema económico neoliberal. Kartas y Tudor (2013: 214) sostienen que el relativo rechazo de la teoría convencional a la religión como actor del desarrollo se debe, no solo a la naturaleza religiosa de las organizaciones, sino a lo que implicaría la aceptación de estos actores. Aceptarlos como actores clave del desarrollo implicaría escuchar y atender sus cuestionamientos acerca de las consecuencias negativas de las prácticas neoliberales del desarrollo (y que demuestran con su práctica), lo que implicaría a su vez sacudir las bases en las que se fundamenta la teoría del crecimiento económico. Por ejemplo, uno de los principios referencia de la doctrina social de la Iglesia es el destino universal de los bienes, porque fueron creados por Dios para el disfrute de todas las personas. Este principio es directamente contrario a la lógica del crecimiento económico, ya que las riquezas generadas por este favorecen a un número reducido de personas, generando desigualdad social.

En segundo lugar, los enfoques de las capacidades y el desarrollo humano tienen su punto de partida en la salvaguarda de la libertad humana, que se traduce luego en varias formas de libertades, como la libertad política; o con otras palabras, los derechos políticos, que son contrarios a los sistemas políticos totalitarios. Las organizaciones religiosas de acción social analizadas en nuestra investigación reclaman los derechos sociales; es decir, realizan la denuncia social por el irrespeto de los derechos de la sociedad venezolana por parte del Estado. En Venezuela la democracia está seriamente cuestionada. Principios como la libertad política de elegir libremente parecen no estar garantizados. En general, las organizaciones religiosas de acción social venezolanas denuncian «la pérdida del Estado de Derecho como recurso, como referencia y valor. No hay a quién acudir, es el sentimiento de orfandad de las víctimas de la violencia del Estado.»³¹³. Por

³¹³ Fragmento de la carta de Caritas de Venezuela a la Dra. Michelle Bachelet, alta comisionada de los derechos humanos de la ONU, con ocasión de su visita a Venezuela del 19 al 21 de junio de 2019.

denuncias como estas, los gobernantes venezolanos han mantenido un conflicto con Caritas de Venezuela. Los informes del PNUD (ver segundo capítulo de esta tesis) que aseguran que estas organizaciones parece que muchas veces no hacen incidencia social³¹⁴ no son totalmente ciertos³¹⁵; no, al menos en los casos de las organizaciones religiosas de acción social estudiadas. Y no solo las de Venezuela, sino también las de otros países, como España. El estudio de la acción social de las organizaciones religiosas en este último país señala que atienden a las personas excluidas de los beneficios sociales del sistema económico de su contexto (Belzunegui y Brunet 2010; Belzunegui-Eraso *et al* 2018). Los documentos de Caritas Internationalis afirman que una de sus misiones es la incidencia social. Caritas de Venezuela confirma esto con sus actuaciones. El enfoque de las capacidades incluye oponerse a los procesos que dificultan el desarrollo humano, como la falta de libertades políticas. En este sentido, las organizaciones religiosas analizadas en esta investigación practican esta máxima.

El enfoque de las capacidades, especialmente en la versión de Nussbaum, aboga por el respeto a la dignidad humana. Larrú (2018) nos recuerda que uno de los aportes originales del desarrollo humano integral, que toma de la tradición católica, es el concepto de persona; uno de los aspectos clave de la persona es su dignidad. El discurso y la práctica de las organizaciones religiosas de acción social analizadas en nuestro estudio tienen como hilo conductor el respeto por la dignidad humana. En el texto observamos qué significa en la práctica el respeto de la dignidad humana para el enfoque de las capacidades. Podemos sintetizarlo hablando de los procesos sociales que generen un nivel de vida digno. Esta misma concepción de la dignidad es la que procuran las organizaciones religiosas.

En el texto *Una gloria incierta: India y sus contradicciones* (2014), Sen y Drèze aseguran que no se puede hablar de un verdadero desarrollo si este atenta

<http://caritasvenezuela.org/comunicacion-de-caritas-de-venezuela-de-la-iglesia-catolica-venezolana-en-el-marco-de-la-visita-a-venezuela-de-la-dra-michelle-bachelet-alta-comisionada-de-los-derechos-humanos-de-la-onu-caracas/> [consulta: 23 de junio de 2019].

³¹⁴ Participación de las organizaciones religiosas en la esfera pública política del país.

³¹⁵ Por ejemplo, el Informe sobre el desarrollo humano de 1993, que afirma: «ahora las ONG están dispuestas a reconocer mejor los límites de lo que se puede lograr al nivel de la base y aspiran a tener más influencia en los debates nacionales.» (p. 104). Las organizaciones religiosas de acción social venezolanas (u oenegés) quieren participar en los debates nacionales. Lo que sucede, como hemos observado en la tesis, es que el Estado no las invita, como en el caso de Fe y Alegría y su participación en las políticas educativas. O en el caso de Caritas de Venezuela que, como observamos en su capítulo correspondiente, en vez de reconocerle su legitimidad, el Estado le pone trabas físicas y administrativas a su acción social (ver quinto capítulo de esta tesis).

contra el medioambiente; es decir, los enfoques de las capacidades y el desarrollo humano incluyen la sostenibilidad. La sostenibilidad es asimismo uno de los últimos elementos incluidos en el desarrollo humano integral. Es, sobre todo, con la publicación de la encíclica *Laudato Si'* (2015) del papa Francisco, cuando se analiza más profundamente el papel de las religiones en general, y del catolicismo en particular, en el cuidado del medioambiente; o nuestra Casa Común, como lo denomina Francisco. El contenido de *Laudato Si'* ha penetrado organizaciones como Caritas Internationalis, que la ha incluido en sus marcos estratégicos como documento clave, orientador de su trabajo; o la Federación Internacional de Fe y Alegría, que muestra un especial interés por incluir transversalmente el cuidado medioambiental en su gestión. La encíclica también ha influido en otros espacios no religiosos, como en el de los intelectuales del postdesarrollo. Es el caso de Wolfgang Sachs (2017), que publicó un trabajo en el que hacía asomar la posibilidad de interpretar la encíclica como una variante del postdesarrollo.

Las obras de Sen continuamente afirman que uno de los aspectos clave que promueve el enfoque de las capacidades es la igualdad de género, la igualdad entre mujeres y hombres. El papel de la mujer es clave para avanzar en el desarrollo humano, por lo que promover su igualdad con el hombre es central. El enfoque de género es un tema presente en la literatura clave sobre las organizaciones religiosas de acción social en general. Sin embargo, es escasa la literatura que trate sobre este tema específico en las organizaciones católicas. Este tema fue abordado en nuestra investigación. Llegamos a la conclusión de que el papel de la mujer en estas organizaciones es clave y es valorado por estas entidades. Así, las mujeres pueden optar por posiciones de liderazgo; observamos en la tesis que varias mujeres son directoras en las organizaciones y que los agentes de la acción social son mayoritariamente mujeres. Concluimos que hay que distinguir entre el enfoque de género en las organizaciones católicas de acción social y en la Iglesia como tal. Es en la Iglesia donde se presentan los mayores conflictos por el tema de género. Este conflicto se concentra en que los responsables de la Iglesia, tradicionalmente, no permiten la ordenación sacerdotal de las mujeres, como sí ocurre en otras confesiones cristianas.

Estas y otras afinidades (como la participación que promueven, tanto el enfoque de capacidades como la doctrina social de la Iglesia, con su principio homónimo) hacen posible el diálogo entre ambos enfoques. Nussbaum hizo

explícito este acercamiento al afirmar que «la doctrina social de la Iglesia católica encaja bastante bien dentro de las condiciones globales y nacionales exigidas por el enfoque de las capacidades» (2012: 116). Pues bien, señalemos ahora lo que dificulta este diálogo.

La trascendencia del ser humano es un elemento sustancial que está presente en todo el planteamiento de la doctrina social de la Iglesia y el desarrollo humano integral; este elemento atraviesa todo el discurso y las prácticas de las organizaciones religiosas de acción social analizadas en nuestro estudio. Cada una de las organizaciones tienen discursos y prácticas sociales diferentes, pero un elemento común entre ellas es la dimensión religiosa. En este sentido, los enfoques laicistas, que no consideren esta dimensión en sus propuestas, son vistos con sospecha por los defensores de los enfoques de la doctrina social de la Iglesia y el desarrollo humano integral. Lo que las organizaciones religiosas establecen es que las personas sin convicciones religiosas claro que pueden vincularse con estas organizaciones, pero respetando las convicciones religiosas de estas.

En este sentido, la doctrina social de la Iglesia, el desarrollo humano integral y las organizaciones, todos estos pueden estar abiertos al intercambio de ideas y prácticas con los promotores del desarrollo humano, en la medida en que este no se cierre en principio a la dimensión religiosa de aquellos. Algo que es perfectamente posible, gracias a la amplitud de la base de información que el enfoque de las capacidades asume para evaluar las consecuencias de las prácticas del desarrollo. Si las personas consideran valiosas sus convicciones y prácticas religiosas, las traducen en prácticas sociales y esto tiene resultados positivos para el mejoramiento de la calidad de vida de las personas, el enfoque de las capacidades respeta la dimensión religiosa implicada en estos procesos.

Teorización

Si las teorías se construyen para hacer generalizaciones que puedan explicar el mundo empírico respectivo, entonces, la teorización sobre las organizaciones religiosas de acción social no es fácil, debido a su diversidad compleja. Lo único que está claro es que estas organizaciones son un hecho social real (Clarke y Jennings, 2008: 272). Los autores (como Rakodi 2014: 28-29) afirman que una teorización de las organizaciones religiosas de acción social es posible, pero que aún no se ha llegado a ello. Esto, por dos razones principales; porque el tema en sí mismo es complejo, y en segundo lugar, por la

escasez de investigaciones empíricas que puedan aportar los datos necesarios para la construcción de una teoría sobre ellas. Ciertamente, aunque son pocas las investigaciones sobre la «religión y el desarrollo» en Hispanoamérica, también es cierto que contamos con ideas generales al respecto, debido a la masiva influencia de la religión (especialmente la cristiana) en esta región del mundo.

La invitación de los autores (Kartas y Tudor, 2013 y Rakodi, 2014) es precisamente a que se hagan muchas investigaciones empíricas sobre el tema, para que llegue el momento y la madurez necesaria de contar con los insumos necesarios para la teorización³¹⁶, pero solo contamos con algunos descubrimientos aislados producto de los pocos trabajos empíricos realizados. No solo son pocos en cantidad, sino que los pocos estudios que hay se concentran en la academia anglosajona. Mientras que las organizaciones religiosas de acción social están en todo el mundo, las reflexiones sobre ellas se hacen desde un solo punto de vista, el anglosajón, que puede ser parcializado a los esquemas mentales de ese contexto sociocultural concreto. Es decir, es necesario disponer también de investigaciones no anglosajonas, que puedan complementar el espectro de estas organizaciones y abarcar lo más posible su diversidad. La nuestra ha tratado de ser una primera aportación en este sentido.

Nuestro estudio siguió la línea de investigación de los «cambios sociales» que puede generar la actuación de las organizaciones religiosas de acción social. Otras líneas de investigación que podemos proponer para la futura investigación sobre estas organizaciones son:

Religión y desarrollo en Hispanoamérica. Esta región del mundo es una de las más religiosas (como ya indicamos). Esta línea de investigación consistiría en explorar los vínculos de las diversas formas religiosas que se viven en esta región y sus posibles relaciones con el desarrollo. Investigadores de contextos diferentes al hispanoamericano (como el francés Mourier, 2013; que hizo una investigación sobre las organizaciones religiosas de acción social en Brasil) se sorprenden de cómo es posible que en una región tan religiosa como la hispanoamericana haya tan pocas investigaciones sobre el posible vínculo entre religión y desarrollo.

Las organizaciones religiosas de acción social como actores clave de desarrollo. Si la sociedad civil es un actor clave del desarrollo y las organizaciones religiosas de acción social son parte de este sector, entonces existe la posibilidad

³¹⁶ En este sentido, podremos hacer realidad la máxima de Beltrán (2000). «Nada hay tan realista como una buena teoría» (p. 116).

real de que estas sean actores clave del desarrollo. La sugerencia de los autores mencionados más arriba (Kartas y Tudor, 2013; Rakodi, 2014) acerca del potencial real de las organizaciones como actores clave del desarrollo, puede fortalecerse más y lograr establecer con claridad que efectivamente estas organizaciones juegan un papel importante en el desarrollo de países con marcadas privaciones sociales.

Secularización y fe en las organizaciones religiosas de acción social. El trabajo de campo de nuestra investigación se limitó a los miembros de las organizaciones que se consideraban personas con convicciones religiosas (en este sentido reconocemos que nuestra investigación pueda tener el sesgo de las personas con convicciones y prácticas religiosas entrevistadas, ver introducción). Sin embargo, informalmente supimos de algunas personas vinculadas con estas organizaciones, indirecta o directamente como empleadas, que no se consideraban creyentes. Sería interesante investigar qué significa para este segundo grupo de personas estar vinculados a organizaciones como estas; profundizar en cómo procesan sus interrelaciones con personas que sí tienen dichas convicciones, si es un problema o no; o si por el contrario, significa más bien un enriquecimiento personal y social el hecho de compartir tareas y con personas con diferentes convicciones; si estas convicciones significan un plus que interviene para hacer un mejor trabajo; si por el contrario, obstaculizan un trabajo más eficiente, etc.

Las organizaciones religiosas de acción social, ética y desarrollo humano. Debido a que una de las premisas de los enfoques de las capacidades es hacer justicia a los valores profundamente humanos en la evaluación del desarrollo y su base de información para dicha evaluación incluiría en principio los valores religiosos, esta línea investigaría cómo dichos valores (y su puesta en práctica en las organizaciones) podrían promover el desarrollo humano. Esta línea, como se puede observar, es la que quisimos emplear en esta tesis (junto con la de cambios sociales, que ya explicamos más arriba). Una de las aplicaciones a corto plazo que se espera de esta tesis es la creación de esta línea en la Universidad Centroccidental Lisandro Alvarado de Venezuela, de donde proviene el investigador principal de esta investigación.

ANEXOS

Anexo 1. Relación de personas entrevistadas

ORGANIZACIÓN	NOMBRE EN EL REPORTAJE	ROL	FECHA	CONDICIÓN RELIGIOSA	COMENTARIOS
Fe y Alegría de Venezuela	Personal 1	Contratada	Noviembre 2018	Laica	Jubilada. Exdirectora de la zona de Guayana. Exdirectora de la zona del Zulia. Actual referente del eje de «acción pública» de Fe y Alegría de Venezuela
	Personal 2	Contratado	Diciembre 2018	Clérigo	Subdirector nacional de Fe y Alegría de Venezuela
	Personal 3	Contratado	Octubre 2017	Laico	Director de la zona Lara-Llanos de Fe y Alegría de Venezuela
	Personal 4		Noviembre 2018	Laica	Consultora externa de Fe y Alegría de la zona Lara-Llanos
Caritas Diocesana de Barquisimeto	Personal 1	Voluntario	Septiembre 2017	Clérigo	Presidente de Caritas Diocesana de Barquisimeto
	Personal 2	Voluntaria	Octubre 2019	Laica	Licenciada en desarrollo humano
	Personal 3	No es contratado en sentido estricto. Recibe cierta remuneración	Agosto 2018	Laico	Coordinador de la pastoral social de Caritas Diocesana de Barquisimeto
Proyecto Juvenil Misionero	Personal 1	No es contratado en sentido estricto. Recibe una beca salario	Septiembre 2017	Laico	Presidente fundador
	Personal 2	Profesional voluntario	Diciembre 2017	Laico	
	Personal 3	Profesional voluntaria	Octubre 2017	Laica	
	Personal 4	Profesional voluntaria	Octubre 2017	Laica	Coordinadora del programa «Grupo Juvenil Misionero Sociorreligioso»
	Personal 5	Profesional voluntario	Noviembre 2017	Laico	
	Personal 6	No es contratado en sentido estricto. Recibe una beca salario	Septiembre 2017	Laico	Portero

Anexo 2. Guión de las entrevistas en profundidad

1. ¿Quiénes fundaron la organización?
2. ¿Por qué fundaron la organización?
3. ¿Cuál es la condición religiosa del personal de la organización?
4. ¿La organización tiene autonomía ante el gobierno de la Iglesia?
5. ¿Cuáles son los programas y servicios de la organización?
6. ¿Qué es la promoción social que la organización realiza con sus programas y servicios?
7. ¿Los programas y servicios están destinados solo a los católicos o a las personas de cualquier credo religioso?
8. ¿Cuáles son las fuentes de financiamiento de los programas y servicios?
9. ¿Cómo son las relaciones de la organización con el Estado venezolano?
10. ¿La organización denuncia las injusticias sociales cometidas por el Estado venezolano?
11. ¿La organización participa en las políticas públicas (de asistencia social, de salud, educación)?
12. ¿Cuáles son los criterios de la organización para el reclutamiento de su personal?
13. ¿Las mujeres pueden dirigir responsabilidades claves en la organización?
14. ¿Cuál es la posición de la organización con respecto a los derechos sexuales y reproductivos de la mujer (uso de anticonceptivos artificiales –preservativo– y el aborto)?
15. Para ustedes: ¿qué significado posee la fe cristiana?
16. ¿Cuál es el papel que desempeña la fe en sus programas y servicios?
17. ¿Qué actividades de solidaridad realizan en las comunidades?
18. ¿La organización se preocupa por su personal, cómo?
19. ¿Cuál es la actitud de los miembros con la organización?

REFERENCIAS

- ACOSTA, Alberto (2010). «El buen vivir andino en el camino del postdesarrollo: una lectura desde la Constitución de Montecristi». *Policy Paper*, 9, pp. 1-36. https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Analisis/Buen_vivir/Buen_vivir_posdesarrollo_A._Acosta.pdf [consulta: 3 de diciembre de 2018].
- _____. (2014). «El Buen Vivir: más allá del desarrollo». En Delgado Ramos Gian Carlo (comp.). *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México, UNAM: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- AGUIRRE, Jesús (2012). «Informe sociográfico sobre la religión en Venezuela». *SIC*, 745, pp. 211-222. http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC2012745_211-222.pdf [consulta: 1 de abril de 2018].
- ALCOTT, Hunt; ORTEGA, Daniel (2011). «El desempeño de sistemas escolares descentralizados: evidencias sobre Fe y Alegría en la República Bolivariana de Venezuela». En *Escuelas religiosas en América Latina: estudios de caso sobre Fe y Alegría*. Washington: The World Bank, pp. 13-25. <http://documents.worldbank.org/curated/en/141061468331809734/pdf/636300PUB00SPA0America0Box00PUBLIC0.pdf> [consulta: 15 de abril de 2019].
- ALEXANDER, Jeffrey (1989). *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial: análisis multidimensional*. Barcelona: Gedisa.
- ARAMBURU, Mikel (2009). *Una espiritualidad laical y militante*. Madrid: Mikel Aramburu Zudaire.
- ARISTÓTELES (1994). *Ética a Nicómaco* (sexta edición, traducida por María Araujo y Julián Marías). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- ARREGUI, José.; CHOZA, Vicente (1991). *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*. Madrid: Rialp.
- AVELEDO, Guillermo (2012). «La Iglesia católica venezolana frente a la revolución bolivariana 1999-2010». *Revista Cuadernos Unimetanos*, 30, pp. 39-53. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4232843> [consulta: 3 de junio de 2018].
- BANCO MUNDIAL (2011). *Escuelas religiosas en América Latina: estudios de caso sobre Fe y Alegría*. Washington: The World Bank.

<http://documents.worldbank.org/curated/en/141061468331809734/pdf/636300PU B00SPA0America0Box00PUBLIC0.pdf> [consulta: 1 de abril de 2019].

BARONE, Sabina (2009). *Las estructuras organizacionales: cultura, principios y modelos para la innovación*. Santo Domingo: Federación Internacional de Fe y Alegría.

http://www.feyalegria.org/archivos/file/EstructurasOrganizacionales_BaroneSabina2009.pdf [consulta: 25 de marzo de 2019].

BARRETOS, Elvin (2014). «La desigual vulnerabilidad de las poblaciones ante catástrofes naturales: el caso del desastre de Vargas (Venezuela) en 1999». *Encrucijadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 8, pp. 95-115. <file:///C:/Users/personal/Downloads/Dialnet-LaDesigualVulnerabilidadDeLasPoblacionesAnteCatast-4999322.pdf> [consulta: 3 de mayo de 2019].

BELLAH, Robert; MADSEN, Richard; SULLIVAN, William; SWIDLER, Ann; TIPTON, Steven (1989 [1985]). *Hábitos del corazón: individualismo y compromiso en la vida americana*. Madrid: Alianza.

BELTRÁN, Miguel (2000). *Perspectivas sociales y conocimiento*. Barcelona: Anthropos.

BELZUNEGUI-ERASO, Angel; DUENAS-CID, David; PASTOR-GOSÁLBEZ, Inma (2018). «Religious social action and its organizational profiles: Study conducted in the context of southern European welfare states». *Journal of Organizational Ethnography*, pp. 1-15. <https://doi.org/10.1108/JOE-04-2018-0025>

BELZUNEGUI, Ángel; BRUNET, Ignasi (2010). «Acción social y procesos organizativos en la Iglesia católica». *Revista Internacional de Organizaciones*, 5, pp. 31-53. http://revista-rio.org/index.php/revista_rio/article/view/57/pdf [consulta: 23 de abril de 2019].

BERGER, Julia (2003). «Religious nongovernmental organisations: an exploratory analysis». *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 14(1), pp. 15-39. <https://link.springer.com/content/pdf/10.1023%2FA%3A1022988804887.pdf> [consulta: 27 de febrero de 2019].

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas (1968). *La construcción social de la realidad* (Traducción de Silvia Zuleta). Buenos Aires: Amorrortu.

- BERMÚDEZ, Yovanny; MAZUERA-ARIAS, Rina; ALBORNOZ-ARIAS Neida; MORFFE, Miguel (2018). «Informe sobre la movilidad humana en Venezuela: realidades y perspectivas de quienes emigran. San Cristóbal: Servicio Jesuita a Refugiados Venezuela». <https://jesuitas.lat/attachments/article/636/Informe%20Movilidad%20Humana%20Venezolana%202018.pdf> [consulta: 14 de junio de 2018].
- BRACHO, Ana; COLMENÁREZ, María; HERNÁNDEZ, Sheila (2016). «Cumplimiento de funciones gerenciales del microempresario, caso de estudio: empresas financiadas por Caritas Diocesana de Barquisimeto». *Gestión y Gerencia*, 1(10), pp. 64-84. <file:///C:/Users/personal/Downloads/Dialnet-CumplimientoDeFuncionesGerencialesDelMicroempresario-5635338.pdf> [consulta: 24 de abril de 2019].
- BRADLEY, Tamsin (2018). *Religion and gender in the developing world: faith-based organizations and feminism in India*. London / New York: I.B.Tauris.
- CAMACHO, Francisco (2017). «Superar el rentismo petrolero: acerca de la crisis y las crisis». *SIC*, 797, pp. 298-300. http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC2017797_298-300.pdf [consulta: 16 de enero de 2020].
- CARBONNIER, Gilles (editor, 2013). *International development policy: religion and development*. London: Palgrave Macmillan.
- CARITAS DE VENEZUELA (2017). Monitoreo de la situación nutricional en niños menores de 5 años: abril a agosto 2017. <http://caritasvenezuela.org/wp-content/uploads/2017/12/Cuarto-Bolet%3%ADn-SAMAN-Julio-Agosto-2017.-Caritas-de-Venezuela-1.pdf> [consulta: 8 de mayo de 2019].
- CARITAS DE VENEZUELA (2019). Monitoreo centinela de la desnutrición infantil y la seguridad alimentaria familiar: julio a septiembre 2019. <http://caritasvenezuela.org/wp-content/uploads/2020/01/Bolet%3%ADn-XII-Jul-Sep-2019.pdf> [consulta: 20 de enero de 2020].
- CARITAS DIOCESANA DE BARQUISIMETO (2002). Acta constitutiva y estatutos.
- CARITAS INTERNATIONALIS (2003). La cooperación solidaria en Caritas. https://www.caritas.org/wordpress/wp-content/uploads/2018/11/cooperacion.qxd_.pdf [consulta: 24 de abril de 2019].

- _____ (2014). Código de ética y código de conducta para el personal. <https://www.caritas.org/includes/pdf/CodesEthicsConductES.pdf> [consulta: 16 de abril de 2019].
- _____ (2015a). Caritas Internationalis: una perspectiva de inspiración religiosa para la Cumbre Humanitaria Mundial. <https://www.caritas.org/includes/pdf/advocacy/WorldHumanitarianSummit16PositionES.pdf> [consulta: 3 de mayo de 2019].
- _____ (2015b). Confederation strategic framework 2015-2019. <https://www.caritas.org/wordpress/wp-content/uploads/2017/06/StrategicFrameworkFull2015.pdf> [consulta: 16 de abril de 2019].
- _____ (2018). Protección contra el abuso y la explotación: Normas de Caritas Internationalis para la salvaguardia de menores y adultos vulnerables. <https://www.caritas.org/wordpress/wp-content/uploads/2019/02/Normas-de-CI-para-la-salvaguardia-de-menores-y-adultos-vulnerables.pdf> [consulta: 3 de mayo de 2019].
- _____ (2019). Informe anual 2018 de Caritas Internationalis. https://www.caritas.org/wordpress/wp-content/uploads/2019/04/es_informe_anual_2018_pantalla.pdf [consulta: 3 de mayo de 2019].
- CARROL, Glenn R.; DUNDON, Elizabeth A.; HANNAN, Michael T.; TORRES, John Charles (1995). «Organizational evolution in a multinational context». *American Sociological Review*, 60, pp. 509-528. <http://content.ebscohost.com/ContentServer.asp?T=P&P=AN&K=9508231851&S=R&D=sih&EbscoContent=dGJyMMTo50Seqa84y9f3OLCmr1Gep65Ss6i4SLOWxWXS&ContentCustomer=dGJyMPGuskuxrbRNuePfgeyx43zx> [consulta: 31 de mayo de 2019].
- CELA, Jorge (2010). «La gestión desde la perspectiva ignaciana». *Revista Internacional de Fe y Alegría*, 11, pp. 63-72. http://www.feyalegria.org/archivos/file/RevistaFIFYA11_2010.pdf [consulta: 22 de marzo de 2019].
- CENTRO GUMILLA (2017). «Jamás nos resignaremos». *SIC*, 798, pp. 338-339. <http://revistasic.gumilla.org/2017/jamas-nos-resignaremos/> [consulta: 2 de mayo de 2018].

- CLARKE, Gerard (2007). «Agents of Transformation? Donors, Faith-based organizations and international development». *Third World Quarterly*, 28(1), pp. 77-96.
<http://eds.b.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=33&sid=727eb1d9-62f0-4136-99f4-161f81608c92%40pdc-v-sessmgr06> [consulta: 29 de julio de 2019]
- CLARKE, George (2008). «Faith-Based organizations and international development: An overview». In Clarke George; Jennings Michael (editors). *Development, civil society and faith-based organizations: bridging the sacred and the secular*. London: Palgrave Macmillan, pp. 17-45.
- CLARKE, George; JENNINGS, Michael (eds., 2008). *Development, civil society and faith-based organizations: bridging the sacred and the secular*. London: Palgrave Macmillan.
- CLEMENTE, Ana (2012). «Dilucidando conceptos: *pietas* y *caritas*». *Revista Internacional de Derecho Romano*, pp. 224-248.
<http://www.ridrom.uclm.es/sumarios9.htm> [consulta: 2 de mayo de 2019].
- COHEN, Michael; MARCH, James; OLSEN, Johan (1972). «A garbage can model of organizational choice». *Administrative Science Quarterly*, 1(17), pp. 1-25.
https://perguntasapo.files.wordpress.com/2012/02/cohen_olsen_1972_a-garbage-can-model-of-organizational-choice.pdf [consulta: 25 de abril de 2019].
- COLLER, Xavier; GARVÍA, Roberto (2004). *Análisis de organizaciones*. Madrid: Centro de investigaciones sociológicas.
- COMPAÑÍA DE JESÚS (2019). Preferencias Apostólicas Universales de la Compañía de Jesús 2019-2029. https://jesuitas.lat/attachments/article/1196/2019-06_19feb19_ESP-.pdf [consulta: 5 de abril de 2019].
- CORBRIDGE, Stuart (1998). «‘Beneath the Pavement Only Soil’: The Poverty of Post-Development’». *Journal of Development Studies*, vol. 34, nº 6, pp. 138-148.
- DAVIS, Gerarld; SCOTT, Richard (2016). *Organizations and organizing: rational, natural, and open systems perspectives*. London / New York: Routledge.
- DEACON, Gregory; TOMALIN, Emma (2015). «A history of faith-based aid and development». In Tomalin Emma (ed.). *The Routledge handbook of religions and global development*. London / New York: Routledge, pp. 68-79.
- DENEULIN, Séverine; BANO Masooda (2009). *Religion in development: Rewriting the secular script*. Londres: Zed Books.

- DENEULIN, Séverine; DEVINE, Joe (2011). «Negotiating religion in everyday life: a critical exploration of the relationship between religion, choices and behavior». *Culture and Religion*, 12(1), pp. 59-76. <https://purehost.bath.ac.uk/ws/portalfiles/portal/259821> [consulta: 16 de mayo de 2017].
- DENEULIN, Séverine (2013a). «Christianity and international development». In Clarke Matthew (ed.). *Handbook of research on development and religion*. Melbourne: Edward Elgar Publishing.
- _____ (2013b). «Recovering Nussbaum's aristotelian roots». *International Journal of Social Economics*, 40 (7), pp. 624-632. http://opus.bath.ac.uk/28112/3/Deneulin_IJSE_2012.pdf [consulta: 10 de mayo de 2017].
- DENEULIN, Séverine (2018). «Desarrollo y ética en América Latina». En Deneulin, Séverine; Clausen, Jhonatan; Valencia, Areli (eds.). *Introducción al enfoque de las capacidades*. Buenos Aires: FLACSO Argentina, Editorial Manantial, Fondo Editorial PUCP.
- DENEULIN, Séverine; CLAUSEN, Jhonatan; VALENCIA Areli (2018). *Introducción al enfoque de las capacidades: aportes para el desarrollo humano en América Latina*. Buenos Aires: FLACSO Argentina, Editorial Manantial, Fondo Editorial PUCP.
- DENEULIN, Séverine (2019). «El desarrollo humano integral: una aproximación desde la tradición social católica y el enfoque de capacidades de Amartya Sen». *Revista de estudios sociales*. 67, pp. 74-86. <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/res67.2019.06> [consulta: 1 de febrero de 2019].
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael (2007). *Democracia laica y religión pública*. Madrid: Taurus.
- DRÈZE, Jean; SEN, Amartya (2014). *Una gloria incierta: India y sus contradicciones*. Madrid: Taurus.
- DURKHEIM, Emile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Madrid: AKAL.
- ENCOVI (2017). Encuesta nacional de condiciones de vida. <https://politikaucab.net/2018/03/02/encuesta-nacional-de-condiciones-de-vida-encovi-2017/> [consulta: 3 de junio de 2018].

- ERRO, Javier (2017). *La comunicación para el desarrollo, de «problema» a «conflicto»: diseño de un modelo de comunicación y educación para las organizaciones no gubernamentales de desarrollo (ONGD)*. Tesis doctoral, dirigida por el Dr. Ignacio Sánchez de la Yncera, Universidad Pública de Navarra.
- ESCOBAR, Arturo (1992). «Imagining a Post-development Era? Critical thought, development and social movements». *Social Text, Third World and Post-Colonial Issues*, 31/32, pp. 20-56. <http://www.jstor.org/stable/466217> [consulta: 5 de diciembre de 2018].
- ____ (2012). «Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso». *Revista de Antropología Social*, nº 21, pp. 23-62. <https://core.ac.uk/download/pdf/38821953.pdf> [consulta: 16 de enero de 2020].
- ____ (2015). «Decrecimiento, postdesarrollo y transiciones: una conversación preliminar». *Interdisciplina*, 3(7), pp. 217-244. <http://132.248.9.34/hevila/INTERdisciplina/2015/vol3/no7/10.pdf> [consulta: 8 de diciembre de 2018].
- ESTEVA, Gustavo (2014). «Commoning in the new society». *Community Development Journal*, 49, pp. i144-i159. https://academic.oup.com/cdj/article/49/suppl_1/i144/307914# [consulta: 13 de diciembre de 2018].
- FE Y ALEGRÍA (1991). *Educación, evangelización y compromiso*. http://www.feyalegria.org/sites/default/files/Educacion_Evangelizadora_y_Compromiso.pdf [consulta: 19 de marzo de 2019].
- ____ (1992). *Evangelización, promoción y cultura*. http://www.feyalegria.org/sites/default/files/Evangelizacion_Promocion_y_Cultura.pdf [consulta: 17 de marzo de 2019].
- ____ (1999). *Fortalecimiento institucional de Fe y Alegría*. <http://www.feyalegria.org/images/acrobat/FIFyA090-1998-SeminarioTallerFI.pdf> [consulta: 14 de marzo de 2019].
- ____ (2001). «Educación popular, comunidad y desarrollo». *Revista Internacional de Fe y Alegría*. 2. http://www.feyalegria.org/images/acrobat/FyA2_3392.pdf [consulta: 13 de marzo de 2019].
- ____ (2002). «Primer encuentro latinoamericano de pastoral: documento final». http://www.feyalegria.org/sites/default/files/DocumentoFinalDelEncuentroLatinoamericanoDePastoral_Quito_2002.pdf [consulta: 22 de marzo de 2019].

- _____ (2003). *La Federación Internacional de Fe y Alegría*.
http://www.feyalegria.org/sites/default/files/InformacionInstitucional_FederacionInternacionaldeFeyAlegría_mayo_2003.pdf [consulta: 5 de abril de 2019].
- _____ (2006). «La educación es un bien público».
http://www.feyalegria.org/images/acrobat/FIFYA-186-2006%20DocumentoXXXVICongreso-Caracas2005_8505.pdf [consulta: 31 de marzo de 2019].
- _____ (2008a). *Una acción educativa para el cambio en clave de pastoral*. Lima: Federación Internacional de Fe y Alegría.
<http://www.feyalegria.org/sites/default/files/AccionEducativaCambioClavePastoral.pdf> [consulta: 23 de marzo de 2019].
- _____ (2008b). «Nuestra práctica de promoción social comunitaria». *Revista internacional de Fe y Alegría*, 9.
http://www.feyalegria.org/images/acrobat/RevistaFIFYA_N%C2%B09_14646.pdf [consulta: 22 de marzo de 2019].
- _____ (2009). «Aprendemos de nuestra gestión». *Revista Internacional de Fe y Alegría*. 10.
http://www.feyalegria.org/archivos/file/Revista_FIFYA_10_Nuestra_gestion.pdf [consulta: 21 de marzo de 2019].
- _____ (2010). «Hacer el bien y hacerlo bien». *Revista Internacional de Fe y Alegría*, 11, pp. 11-55 http://www.feyalegria.org/archivos/file/RevistaFIFYA11_2010.pdf [consulta: 22 de marzo de 2019].
- _____ (2011). «Identidad y espiritualidad vividas en misión». *Revista Internacional de Fe y Alegría*, 12.
http://www.feyalegria.org/archivos/file/Revista_FeyAlegría_12_2011.pdf [consulta: 12 de marzo de 2019].
- _____ (2017). *Memoria Federación Internacional de Fe y Alegría 2016*.
<http://www.feyalegria.org/images/acrobat/memoriaFIFYA2016.pdf> [consulta: 23 de marzo de 2019].
- _____ (2018). «Federación Internacional Fe y Alegría». <http://www.feyalegria.org/es> [consulta: 14 de enero de 2020].
- _____ (2019a). «Fe y Alegría de Venezuela». <http://feylegria.edu.ve/> [consulta: 20 noviembre de 2020].

- ____ (2019b). *Memoria Federación Internacional de Fe y Alegría 2018*. http://www.feyalegria.org/sites/default/files/Archivos_Intranet/Juta_Directiva/Memorias_Federativas/MemoriaFIFYA018-Espanol.pdf [consulta: 10 de enero de 2020].
- ____ (2020). *Memoria Federación Internacional de Fe y Alegría 2019*. <https://www.feyalegria.org/memoria/> [consulta: 12 de marzo de 2020].
- GARCÍA, Joaquín (1992). *Público y privado en la acción social: del Estado del bienestar al Estado social*. Madrid: Editorial Popular.
- GIL-GIMENO, Javier (2018). «La ética católica y el espíritu del capitalismo». En Beriain, Josetxo; Sánchez Capdequí, Celso; Gil-Gimeno, Javier (eds.). *Modernidades y desafíos múltiples*. Barcelona: Anthropos / Universidad Nacional del Litoral, pp. 253-279.
- GILLEN, Erny (s.f.). «El signo del Dios hecho hombre: un mundo de Caritas sin límites». En Rodríguez, Oscar (editor) *Caritas: amor recibido y ofrecido*. <https://www.caritas.org/wordpress/wp-content/uploads/2017/06/LoveReceivedAndGiven-2.pdf> [consulta: 22 de abril de 2019].
- GÓMEZ GIL, Carlos (2004). *Las ONG en la globalización: estrategias, cambios y transformaciones de las ONG en la sociedad global*. Barcelona: Icaria.
- ____ (2005). *Las ONG en España: de la apariencia a la realidad*. Madrid: Catarata.
- GOUGH, Ian (2007). «El enfoque de las capacidades de M. Nussbaum: un análisis comparado con nuestra teoría de las necesidades humanas». *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio*, 100, pp. 177-202 <http://www.otrodesarrollo.com/desarrollohumano/GoughEnfoqueCapacidadesNussbaum.pdf> [consulta: 13 de octubre de 2018].
- GOULET, Denis (1999 [1995]). *Ética del desarrollo*. Madrid: IEPALA.
- GUTIÉRREZ, Antonio (1993). *Caritas española en la sociedad del bienestar 1942-1990*. Barcelona: Hacer.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1975 [1972]). *Teología de la liberación: perspectivas* (séptima edición). Salamanca: SÍGUEME. <https://hectorucsar.files.wordpress.com/2012/12/gutierrez-gustavo-teologia-de-la-liberacion-perspectiva.pdf> [consulta: 21 de febrero de 2020].
- GUTIÉRREZ, Gustavo; RADCLIFFE, Timothy (s.f.). «Caritas en el corazón de la vida y misión de la Iglesia». En Rodríguez, Oscar (editor) *Caritas: amor recibido y*

ofrecido. <https://www.caritas.org/wordpress/wp-content/uploads/2017/06/LoveReceivedAndGiven-2.pdf> [consulta: 22 de abril de 2019].

GUDYNAS, Eduardo (2011). «Buen Vivir: Today's tomorrow». *Development*, 54, pp. 441-447. http://web.ca/~bthomson/degrowth/Gudynas_dev201186a.pdf [consulta: 7 de diciembre de 2018].

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph (2008). *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*. México: Fondo de Cultura Económica.

HELLIWELL, John; LAYARD, Richard; SACHS, Jeffrey (2018). *World happiness report*. New York: Sustainable development network. https://s3.amazonaws.com/happiness-report/2018/WHR_web.pdf [consulta: 17 de diciembre de 2018].

HERNÁNDEZ, David; PÉREZ, Elena (2017). «Análisis de la sostenibilidad del modelo económico venezolano: chavismo, petróleo y distribución de la renta». *Revista Iberoamericana de Estudios del Desarrollo*, 6(2), pp. 148-174. http://reedes.org/wp-content/uploads/2013/10/RIED-Vol.6_Issue-2_2017.pdf [consulta: 1 de mayo de 2018].

HORN, Andrea (2007). «Identificando escuelas eficaces en el movimiento de educación popular e integral Fe y Alegría». *Revista Electrónica Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, 5e(26), pp. 205-209.

INGLEHART, Ronald; Klingemann, Hans-Dieter (2000). «Genes, Culture, Democracy and Happiness». In Diener, Ed, Suh, E. (eds.). *Culture and Subjective Well-Being*. Cambridge: MIT Press, pp. 165-183.

IRANZO, M. (2006). «Políticas públicas y capital social». En Guerra, A. (compilador). *Planificación y desarrollo regional y local en Venezuela*. Barquisimeto: BCV/UCLA.

IRIARTE, Ángel (1997). *Dos marcos de referencia para un cristianismo político: León XIII y la Gaudium et spes*. Vitoria: ESET.

JEAVONS, Thomas (1997). «Identifying characteristics of “religious” organizations: an exploratory proposal. In Demerath, J., Hall, P., Schmitt, T. and Williams, R.H. (Eds.). *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations*. New York: Oxford University Press, pp. 79-95.

JOAS, Hans (2008). *Do we need religion? On the experience of self-transcendence*. London: Paradigm Publishers.

- _____ (2013). *La creatividad de la acción*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- _____ (2015). *La sacralidad de la persona* (primera edición en español, traducción de Gerardo Losada). Buenos Aires: UNSAM EDITA / Jorge Baudino Ediciones.
- JOAS, Hans; KNÖBL Wolfgang (2016). *Teoría social: veinte lecciones introductorias*. Madrid: Akal.
- KAPLAN, Seth (2015). «Religion, development, and fragile states». In Tomalin Emma (ed.). *The Routledge handbook of religions and global development*. London: Routledge.
- KARTAS Moncef; TUDOR Kalinga (2013). «Reflections on the role of religion and faith in development discourse and practice». In Carbonnier, Gilles (ed.). *International development policy: Religion and development*. London: Palgrave Macmillan.
- KORTEN, David (1987). «Third Generation NGO strategies; a key to people-centred development», *World Development* (supplement), vol. 15, pp. 145-159. <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.739.1444&rep=rep1&type=pdf> [consulta: 6 de enero de 2020].
- LANDER; Edgar; LÓPEZ, Margarita (1999). «Venezuela: la victoria de Chávez». *Nueva Sociedad*, 160. http://nuso.org/media/articles/downloads/2749_1.pdf [consulta: 6 de marzo de 2018].
- LANDER, Edgar (2014). «Venezuela: ¿crisis terminal del modelo petrolero rentista?» <https://www.aporrea.org/imprime/a197498.html> [consulta: 10 de junio de 2018].
- _____ (2016). «La implosión de la Venezuela rentista». <https://www.aporrea.org/imprime/a230770.html> [consulta: 15 de junio de 2018].
- _____ (2017a). «Venezuela: la experiencia bolivariana en la lucha por trascender al capitalismo». https://www.aporrea.org/media/2017/08/venezuela_la_experiencia_bolivariana_en_la_lucha_por_trascender_al_capitalismo_25_de_agosto__2017.pdf [consulta: 31 de mayo de 2018].
- _____ (2017b). «La larga crisis terminal del modelo rentista petrolero venezolano y la profunda crisis que actualmente enfrenta el país». <http://www.rebelion.org/noticias/2017/12/234789.pdf> [consulta: 13 de junio de 2018].

- ____ (2018). «El Estado mágico sigue ahí: las continuidades y rupturas en la historia del petroestado venezolano». *Nueva Sociedad*, 274. http://nuso.org/media/articles/downloads/1.TC_Lander_274.pdf [consulta: 13 de junio de 2018].
- LARRAÍN, Jorge (2005). *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*. Santiago: LOM.
- LARRÚ, José (2018). «La evolución del modelo de desarrollo humano integral desde la *Populorum progressio* en diálogo interdisciplinar con otras escuelas de desarrollo». En *Revista de Fomento Social*, 290 (73/2), pp. 243-266. <https://www.revistadefomentosocial.es/rfs/article/view/1497/139> [consulta: 23 de abril de 2019].
- LATINOBARÓMETRO (2019). «Informe 2018». <http://www.latinobarometro.org/lat.jsp> [consulta: 9 de marzo de 2020].
- LATOCHE, Serge (2003). *Decrecimiento y posdesarrollo: el pensamiento creativo contra la economía del absurdo*. El Viejo Topo.
- ____ (2004). *Sobrevivir al desarrollo: de la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa* (traducido por Patricia Astorga). Barcelona: Icaria.
- ____ (2006). *La apuesta por el decrecimiento: ¿cómo salir del imaginario dominante?* Barcelona: Icaria.
- LAZCANO, Joseba (2005). *Palabras de Fe y Alegría: Citas inspiradoras del padre José María Vélaz*. Caracas: Fe y Alegría. <https://www.feyalegria.org/es/biblioteca/publicaciones/palabras-fe-alegria-citas-inspiradoras-del-padre-jose-maria-velaz> [consulta: 17 de marzo de 2019].
- ____ (2006). «La espiritualidad de Fe y Alegría». http://www.feyalegria.org/sites/default/files/LaEspiritualidaddeFeyAlegría_JLazcano_2006.pdf [consulta: 20 de marzo de 2019].
- ____ (2002). «La pastoral en los documentos de la federación internacional de Fe y Alegría». http://www.feyalegria.org/images/acrobat/PastoralEnLosDocumentosFIFyA_JLazcano_2002.pdf [consulta: 22 de marzo de 2019].
- ____ (2013) *Fe y Alegría: un movimiento con Espíritu*. Centro de formación e investigación padre Joaquín. Maracaibo.

<http://www.feyalegria.org/images/acrobat/librojosebalazcanodefinitivo.pdf>[consulta: 23 de noviembre de 2018].

LETELIER, Gonzalo (2017). «¿Qué son los principios de la doctrina social de la Iglesia?». *Theologica Xaveriana*, 67, pp. 85-111. <https://www.redalyc.org/pdf/1910/191051314004.pdf> [consulta: 29 de enero de 2019].

LEWIS, David (2015). «Contesting Parallel Worlds: Time to Abandon the Distinction Between the “International” and “Domestic” Contexts of Third Sector Scholarship?» *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 26, pp. 2084–2103 DOI 10.1007/s11266-014-9482-x <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs11266-014-9482-x.pdf> [consulta: 21 de junio de 2019].

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel (2018). *¿Cómo mueren las democracias?* (traducción de Gemma Deza Gil). Titivillus. <https://elplomero.files.wordpress.com/2019/07/como-mueren-las-democracias-steven-levitsky.pdf> [consulta: 25 de noviembre de 2019].

LINDEN, Ian (2008). «The language of development: What are international development agencies talking about?» In Clarke George y Jennings Michael (eds.). *Development, civil society and faith-based organizations: bridging the sacred and the secular*. London: Palgrave Macmillan, pp. 72-93.

LUNN, Jenny (2009). «The role of religion, spirituality and faith in development: a critical theory approach». *Third World Theory*, 30(5), pp. 937-951. <http://eds.b.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&sid=c6b8317f-b8a8-47e6-a595-d3b84ac00587%40pdc-v-sessmgr02> [acceso: 17 de septiembre de 2019]

MALAMUD, Carlos (2009). «Caracteres, rasgos y perspectivas de la “Revolución Bolivariana”». En *Venezuela y la Revolución Bolivariana*. Madrid: Instituto Universitario «General Gutiérrez Mellado» de Investigación sobre la Paz, la Seguridad y la Defensa.

MARSHALL, Katherine; VAAN, Marisa (2007). *Development and faiths: where mind, heart, and soul work together*. Washington D. C.: The World Bank.

MARSHALL, Katherine (2015). «Complex global institutions: Religious engagement in development». In Tomalin Emma (ed.). *The Routledge handbook of religions*

- and global development*. London: Routledge, pp. 373-388. MARTÍNEZ, Pablo (coord., 2016). «Informe ICPD2016: crecer en otro sentido».
- MARTÍNEZ, Ignacio; MARTÍNEZ, Pablo (2016). «La Agenda 2030: Un análisis crítico desde la perspectiva de las organizaciones sociales». *Temas para el Debate*, 254-255, pp. 19-21 [consulta: 20 de noviembre de 2018].
- MAYNTZ, Renate (1980). *Sociología de la organización* (tercera edición, traducción de José Díaz García). Madrid: Alianza.
- MEJÍA, Marco (2000). «Educación popular, desarrollo y tecnología». *Revista Internacional de Fe y Alegría*, 1, pp. 50-98. http://www.feyalegría.org/images/acrobat/FyA1_3391.pdf [consulta: 14 de marzo de 2019].
- MELÉ, Domènec (2017). «Virtues, values, and principles in Catholic Social Teachings». In A.J. G. Sison *et al* (eds.), *Handbook of Virtue Ethics in Business and Management*, pp. 153-164.
- MILTON, Calderón (2016). *A la sombra del árbol, educación popular, desarrollo y sur global: las escuelas de Fe y Alegría en el Chad, África*. Tesis de maestría, dirigida por la Dra. María Cristina Cielo, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador.
- MOURIER, Elliott (2013). «Religion as a social substitute for the State: Faith-Based social action in twenty-first-century Brazil». In Carbonnier, Gilles (ed.). *International development policy: Religion and development*. London: Palgrave Macmillan, pp. 79-94.
- MUNDUBAT (2019). «Principios filosóficos de PTM-Mundubat». <http://www.mundubat.org/wp-content/uploads/2015/10/principios-filosoficos.pdf> [consulta: 3 de abril de 2019].
- NACIONES UNIDAS (2015). «Declaración universal de los derechos humanos». http://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR_booklet_SP_web.pdf [consulta: 14 de noviembre de 2018].
- _____ (2015). «Transformar nuestro mundo: la agenda 2030 para el desarrollo sostenible». https://unctad.org/meetings/es/SessionalDocuments/ares70d1_es.pdf [consulta: 28 de octubre de 2018].
- NEDERVEEN, Jan (2001). *Development theory: deconstructions/reconstructions*. London: SAGE Publications.

- NEHER, Peter (s.f.). «Compromiso para el desarrollo sostenible: opciones teológicas para el trabajo nacional e internacional de Caritas». En *Caritas: amor recibido y ofrecido*. <https://www.caritas.org/wordpress/wp-content/uploads/2017/06/LoveReceivedAndGiven-2.pdf> [consulta: 22 de abril de 2019].
- NEMESIO, Ramón (2000). *Colaboración y conflicto: una aproximación a la sociología de las organizaciones*. Valencia: TIRANT LO BLANCH.
- NUSSBAUM, Martha (1995). *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: La balsa de Medusa.
- NUSSBAUM, Martha; SEN, Amartya (1996). *La calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- NUSSBAUM, Martha (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano* (segunda edición). Herder: Barcelona.
- _____ (2009). *Libertad de conciencia: contra los fanatismos*. Barcelona: Tusquets.
- _____ (2012). *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- OCCHIPINTI, Laurie (2015). «Faith-based organisations and development». In Tomalin Emma (ed.). *The Routledge handbook of religions and global development*. London: Routledge, pp. 331-345.
- ORBEGOZO, Jesús (2002). «La identidad de Fe y Alegría: Consejo de directores nacionales». http://www.feyalegria.org/images/acrobat/LaIdentidaddeFeyAlegríaNotas%20introduccion_JOrbegozo_2002.pdf [consulta: 15 de marzo de 2019].
- OTANO, Guillermo (2015). *Desarrollo humano y cambio social: una crítica constructiva del enfoque de la capacidad de Amartya K. Sen desde la sociología*. Tesis doctoral, dirigida por el Dr. Ignacio Sánchez de la Yncera, Universidad Pública de Navarra.
- PARRA, Juan; WODON, Quentin (2011). «El desempeño de los estudiantes de secundario en los colegios Fe y Alegría en Colombia: ¿Una cuestión de Fe y/o Alegría?». En *Escuelas religiosas en América Latina: estudios de caso sobre Fe y Alegría*. Washington: The World Bank, pp. 29-44. <http://documents.worldbank.org/curated/en/141061468331809734/pdf/636300PUB00SPA0America0Box00PUBLIC0.pdf> [consulta: 1 de abril de 2019].

- PEARSON, Ruth; TOMALIN Emma (2008). «Intelligent design?: A gender-sensitive interrogation of religion and development». In Clarke George y Jennings Michael (eds.). *Development, civil society and faith-based organizations: bridging the sacred and the secular*. London: Palgrave Macmillan, pp. 46-71.
- PÉREZ, Ruy (1994). *Reflexiones matutinas sobre la investigación científica: viernes 10, 7:00 am*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PÉREZ, Antonio (2013). *Prólogo a Fe y Alegría: un movimiento con Espíritu*. Maracaibo: Centro de Investigación y Formación Padre Joaquín.
- ____ (s.f.). *Raíces de Fe y Alegría: Testimonios*.
http://www.feyalegria.org/sites/default/files/Raices_de_FyA_Testimonios.pdf
 [consulta: 27 de marzo de 2019].
- PETIT, José (2016). «Presidentes de Venezuela (1811-2012). Un análisis estadístico-descriptivo». *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, vol. XII, pp. 47-56.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36448449003> [consulta: 25 de diciembre de 2019].
- PLAN DE LA PATRIA 2025 (s.f.).
http://www.ine.gov.ve/documentos/OtrosEnlaces/Plan_de_la_patria_2025.pdf
 [consulta: 23 de enero de 2020].
- PNUD (1990). *Desarrollo humano, informe 1990*. New York / Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- ____ (1991). *Desarrollo humano, informe 1991*. New York / Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- ____ (1992). *Desarrollo humano, informe 1992*. New York / Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- ____ (1993). *Desarrollo humano, informe 1990*. New York / Madrid: CIDEAL.
- ____ (1994). *Desarrollo humano, informe 1994*. New York / México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (1995). *Informe sobre desarrollo humano 1995*. New York / México: Harla.
- ____ (1996). *Informe sobre desarrollo humano 1996*. New York / Madrid: Mundi-Prensa.
- ____ (1997). *Informe sobre desarrollo humano 1997*. Madrid: Mundi-Prensa.
- ____ (1999). *Informe sobre desarrollo humano 1999*. Madrid: Mundi-Prensa.
- ____ (2010). *Informe sobre desarrollo humano 2010: La verdadera riqueza de las naciones, caminos al desarrollo humano*. Madrid: Mundi-Prensa.

- PORTES, Alejandro (2010). *Sociología económica: una investigación sistemática*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- QUINTERO, Ana (2007). *Proceso de formulación de políticas públicas: una alternativa para el desarrollo sostenible local en Venezuela*. Tesis doctoral, dirigida por el Dr. Carlos Castilla Gutiérrez, Universidad de La Laguna.
- RAKODI, Carole (2007). «Understanding the roles of religions in development: the approach of the RaD programme». Birmingham International development department. *Working Paper*.
http://epapers.bham.ac.uk/1494/1/Rakodi_RAD_2007.pdf [consulta: 12 de febrero de 2018].
- ____ (editor), (2014). *Religion, religious organisations and development: scrutinising religious perceptions and organisations*. New York: Routledge.
- RAMBLA, Josep (2011). *Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola*.
https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/eies63_0.pdf [consulta: 20 de marzo de 2019].
- RAPPAPORT, Roy (2001 [1999]). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.
- RATZINGER, Joseph (1996). *La sal de la tierra: cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio* (una conversación con Peter Seewal). Libros-Palabra.
- RAWLS, John (1995). *Teoría de la justicia* (segunda edición en español). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- RODRÍGUEZ, Pedro (2010). «Venezuela: desde el neoliberalismo al socialismo del siglo XXI». *Política y Cultura*, 34, pp. 187-211.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26715367009> [consulta: 9 junio 2018].
- RODRÍGUEZ FOUZ, Marta; SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio (eds.) (2012). *Dialécticas de la postsecularidad: pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos.
- RUIZ, JOSÉ (1995). *Sociología de las organizaciones*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- SÁEZ, José (1999). «Venezuela». En *De la chispa al incendio: la historia y las historias de Fe y Alegría*. Caracas: Federación Internacional de Fe y Alegría, pp. 19-78.
http://www.feyalegría.org/sites/default/files/De_La_Chispa_Al_Incendio_La_Historia_y_las_Historias_de_FyA.pdf [consulta: 27 de febrero de 2019].

- SACHS, Wolfgang (ed.), (1996). *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC.
- SACHS, Jeffrey (2015). «Achieving the Sustainable Development Goals». *Journal of International Business Ethics*, 8(2), pp. 53-62.
- SACHS, Wolfgang (2017). «The Sustainable Development Goals and Laudato Si': varieties of Post Development?» *Third World Quarterly*, 38(12), pp. 2573-2587.
- SAVATER, Fernando (2007). *La vida eterna*. Barcelona: Ariel.
- SAYER, Josef (s.f.). «Caritas y sus proyectos: ustedes son la sal de la tierra, la luz del mundo». En Rodríguez, Oscar (editor) *Caritas: amor recibido y ofrecido*. <https://www.caritas.org/wordpress/wp-content/uploads/2017/06/LoveReceivedAndGiven-2.pdf> [consulta: 22 de abril de 2019].
- SCHNEIDERS, Sandra (2003). «Religion vs. spirituality: a contemporary conundrum». *Spiritus*, 3(2), pp. 163-85. <https://scholarcommons.scu.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=http://scholar.google.es/&httpsredir=1&article=1087&context=jst> [consulta: 27 de junio de 2018].
- SEN, Amartya (1979), «Equality of what?» *The Tanner Lectures on Human Values*, http://www.ophi.org.uk/wp-content/uploads/Sen-1979_Equality-of-What.pdf [consulta: 7 de marzo de 2020].
- _____ (1983). «Development: Which Way Now?». *The Economic Journal*, vol. 93, pp. 745-762. <http://digital.lib.ou.ac.lk/docs/bitstream/701300122/1090/1/development%20by%20sen.pdf> [consulta: 25 de septiembre de 2018].
- _____ (1988). «The concept of development». In CHENERY, H. y SRINIVASAN, T. (editors), *Handbook of Development Economics*, 1, pp. 9-26. <https://www.elsevier.com/books/handbook-of-development-economics/chenery/978-0-444-70337-8> [consulta: 3 de octubre de 2018].
- _____ (1989). «Development as capability expansion». *Journal of Development Planning*, 19, pp. 41-58. http://www.ophi.org.uk/wp-content/uploads/Sen-2003_Development-as-Capability-Expansion.pdf [consulta: 6 de octubre de 2018].
- _____ (2000). *Desarrollo y libertad* (traducción de Esther Rabasco y Luis Toharia). Barcelona: Planeta.

- _____. (2005). «Human Rights and Capabilities». *Journal of Human Development*, 6(2), pp.151-166.
- SENILLOSA, Ignacio de (1999). «A new age of social movements: a fifth generation of nongovernmental development organisations in the making?» In Eade Deborah (editor). *Development and social action*. Oxford: Oxfam GB, pp. 87-103.
- SHIPLEY, Trajan (2017). «¿Estados fallidos o concepto fallido?» <https://elordenmundial.com/estados-fallidos-o-concepto-fallido/> [consulta: 30 de diciembre de 2019].
- SIDER, Ronald; UNRUH, Heidi (2004). «Typologies of religious characteristics of social service and educational organizations and programs». *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 1(33), pp. 109-134. <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0899764003257494> [consulta: 17 de septiembre de 2019].
- SISTEMA NACIONAL DE ORQUESTAS JUVENILES E INFANTILES DE VENEZUELA (s.f.). Misión y visión. https://web.archive.org/web/20100805031452/http://fesnojiv.gob.ve/index.php?option=com_content&view=article&id=199:mision-y-vision&catid=31&Itemid=126 [consulta: 13 de mayo de 2019].
- SMIRCICH, Linda (1983). «Concepts of culture and organizational analysis». *Administrative Science Quarterly*, 28, pp. 339-358. <http://content.ebscohost.com/ContentServer.asp?T=P&P=AN&K=3980622&S=R&D=sih&EbscoContent=dGJyMNLe80SeqLE4y9f3OLCmr1Gep7FSsae4SbaWxWXS&ContentCustomer=dGJyMPGuskuxrbRNuePfgex43zx> [consulta: 23 de mayo de 2019].
- SOTO, María (2015). *Nuestras raíces*. Bogotá: Federación Internacional de Fe y Alegría. http://www.feyalegria.org/sites/default/files/3_Nuestras_Raices_Mas_Alla_del_Asfalto.pdf [consulta: 21 de marzo de 2019].
- SUTHERLAND, Manuel (2018). «La ruina de Venezuela no se debe al “socialismo” ni a la “revolución”». *Nueva Sociedad*, 274, pp. 142-151. http://nuso.org/media/articles/downloads/10.TC_Sutherland_274.pdf [consulta: 17 de mayo de 2018].

- TAGLE, Luis (2016). «Fe y religión en la labor humanitaria». <https://www.caritas.org/2016/02/fe-y-religion-en-la-labor-humanitaria/?lang=es> [consulta: 24 de diciembre de 2019].
- TAILBOT, Karin (2017). *Mejorar nuestro Nivel de Satisfacción con la Vida. Debate en torno a Dimensiones que afectan al Bienestar en Sociedades Industriales a Principios del Siglo XXI*. Tesis doctoral, dirigida por el Dr. José Luis Martín Navarro, Universidad de Sevilla.
- THAUT, Laura (2009), «The role of faith in Christian faith-based humanitarian agencies: constructing the taxonomy». *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit*, 20(4), pp. 319-350. <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs11266-009-9098-8.pdf> [consulta: 25 de febrero de 2019].
- TOMALIN, Emma (2011). *Gender, faith and development*. Oxford: Oxfam.
- _____ (2015). *The routledge handbook of religions and global development*. London: Routledge.
- _____ (editor), (2018). «Religions, poverty reduction and global development institutions». <https://www.nature.com/articles/s41599-018-0167-8.pdf>, pp. 1-12 [consulta: 24 de julio de 2019].
- TRIGO, Pedro (1978). «¿Doctrina Social de la Iglesia?: sí, pero, ¿qué es eso?» *Nueva Sociedad*, 6, pp. 35-44. http://nuso.org/media/articles/downloads/428_1.pdf [consulta: 20 de mayo de 2018].
- TYNDALE, Wendy (2000). «Faith and economics in “development”: a bridge across the chasm?» *Development in Practice*. 10 (1), pp. 9-18.
- UL HAQ, Mahbub (1995). «El paradigma del desarrollo humano». <http://www.otrodesarrollo.com/desarrollohumano/MulHaqParadigmaDesarrolloHumano.pdf> [consulta: 15 de octubre de 2018].
- VAN TIENEN, Marike; SCHEEPERS, Peer; REITSMA, Jan; SCHILDERMAN, Hans (2011). «The role of religiosity for formal and informal volunteering in the Netherlands». *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit*, 22(3), pp. 365-389. <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs11266-010-9160-6.pdf> [consulta: 22 de junio de 2019].
- VÉLAZ, José (s.f. a). *Educación popular integral*. <http://www.feyalegria.org/images/acrobat/70-03-V%C3%A9laz->

- Educaci%C3%B3n%20popular%20integral_9714.pdf [consulta: 26 de marzo de 2019].
- ____ (s.f. b). *Fe y Alegría, red de relaciones humanas*. http://www.feyalegria.org/images/acrobat/77-06-V%C3%A9laz-FyA%20Red%20de%20relacioneshumanas_9741.pdf [consulta: 15 de marzo de 2019].
- ____ (1963). *La juventud y su formación es la más importante responsabilidad de un pueblo*. http://www.feyalegria.org/sites/default/files/63-01-Velaz-La_Juventud_y_su_Formacion.pdf [consulta: 20 de marzo de 2019].
- ____ (1966a). *Algunas anotaciones sobre Fe y Alegría*. http://www.feyalegria.org/images/acrobat/66-01-V%C3%A9laz-Algunas%20anotaciones%20sobre%20FyA_9697.pdf [consulta: 1 de marzo de 2019].
- ____ (1966b). *Fe y Alegría a los once años de su labor*. http://www.feyalegria.org/images/acrobat/66-03-V%C3%A9laz-FyA%20a%20los%20once%20a%C3%B1os%20de%20labor_9695.pdf [consulta: 25 de marzo de 2019].
- ____ (1975). *Diagnóstico de la educación católica en Venezuela*. http://www.feyalegria.org/images/acrobat/75-01-V%C3%A9laz-Diagn%C3%B3stico%20de%20la%20educaci%C3%B3n%20cat%C3%B3lica%20en%20Vzla_9733.pdf [consulta: 9 de marzo de 2019].
- ____ (1976). *Información sobre Fe y Alegría: Búsqueda de los recursos humanos y económicos, la justicia educativa*. http://www.feyalegria.org/sites/default/files/76-04-Velaz-Informacion_FyA-Recursos_y_Justicia_educativa.pdf [consulta: 18 de marzo de 2019].
- ____ (1977). *Cooperación a la asamblea nacional de Campo Mata*. http://www.feyalegria.org/sites/default/files/77-03-Velaz-Cooperacion_Asamblea_de_Campo_Mata.pdf [consulta: 23 de marzo de 2019].
- ____ (1978). *Valores de Fe y Alegría*. http://www.feyalegria.org/images/acrobat/78-03-V%C3%A9laz-Valores%20de%20FyA_9748.pdf [consulta: 17 de marzo de 2019].
- ____ (1981). *Fe y Alegría, características principales e instrumentos de acción*. <http://www.feyalegria.org/images/acrobat/81-02-V%C3%A9laz->

FyA%20caracter%C3%ADsticas%20e%20instrumentos_9764.pdf [consulta: 13 de marzo de 2019].

_____ (1984). *Cartas del Masparro*. <http://www.feyalegria.org/en/node/6421> [consulta: 28 de marzo de 2019].

VELISARIO, Rubén (2019). «Visiones del desarrollo: la doctrina social de la Iglesia católica.» *Mayéutica*, 7(1), pp. 143-166.

VILLACANAÑAS, José (2005). «Ética protestante y la ética católica: Las reflexiones de Max Weber sobre los jesuitas». En Rodríguez Javier (editor). En *el centenario de La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 243-262.

WEBER, Max (1987 [1920]). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (segunda edición, versión castellana de José Almaraz y Julio Carabaña). Madrid: Taurus.

WUTHNOW, Robert (2004). *Saving America? Faith-Based Services and the future of Civil Society*. Princeton / Oxford: Princeton University Press.

Documentos oficiales de la Iglesia católica

BENEDICTO XVI (2005). *Deus caritas est*. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html#_ftn29 [consulta: 23 de abril de 2019].

_____ (2006). «Discurso del santo padre en la Universidad de Ratisbona: Fe, razón y universidad» http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.pdf [consulta: 16 de enero de 2020].

_____ (2009). *Caritas in veritate*. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html [consulta: 1 de abril de 2018].

_____ (2012). «Motu proprio sobre el servicio de la caridad». http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20121111_caritas.pdf [consulta: 3 de mayo de 2019].

CONSEJO PONTIFICIO DE JUSTICIA Y PAZ (2004). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_p

c_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html [consulta: 3 de abril de 2018].

CONCILIO VATICANO II (1967). *Gaudium et spes*.

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html [consulta: 7 de abril de 2018].

FRANCISCO (2015). *Laudato Si'*.

http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html [consulta: 12 de abril de 2018].

II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (1968).

Documentos finales de Medellín.

https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf
[consulta: 30 de diciembre de 2018].

III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (1979).

Documento de Puebla.

https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
[consulta: 13 de marzo de 2020].

JUAN PABLO II (1984). *Reconciliatio et paenitentia*.

http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html [consulta: 25 de septiembre de 2018].

_____ (1987). *Sollicitudo rei socialis*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

[consulta: 10 de abril de 2018].

_____ (1988). *Christifidelis laici*. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html)

[laici.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html) [consulta: 26 de febrero de 2019].

_____ (1993). *Veritatis splendor*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html

[consulta: 28 de febrero de 2019].

_____ (2004). *Durante la última cena*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/2004/documents/hf_jp-ii_let_20040916_caritas-internationalis.pdf

[consulta: 16 de abril de 2019].

- JUAN XXIII (1961). *Mater et magistra*. http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html [consulta: 25 de abril de 2018].
- LEÓN XIII (1891). *Rerum novarum*. http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html [consulta: 8 de abril de 2018].
- PABLO VI (1965). *Christus Dominus*. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_sp.html [consulta: 3 de marzo de 2018].
- ____ (1967). *Populorum progressio*. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html [consulta: 24 marzo 2018].