

INFLUENCIA DE LA REFORMA PROTESTANTE EN LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA: APROXIMACIONES PARA UN ANÁLISIS PSICOSOCIAL.

Por Eva Esther Morales

Introducción.

El presente trabajo es un intento de un análisis psicosocial del impacto de la Reforma Protestante en la identidad Latinoamericana en diálogo.

Con este cometido, consideramos el marco teórico de la Psicología Social Latinoamericana que nos permita este análisis crítico del protestantismo, de su teología y su acción misionera, a lo largo de su historia en la región en sus inicios a mediados del Siglo XIX, hasta la fecha.

1. Psicología Social Latinoamericana.

Queremos iniciar este análisis haciendo un recorrido rápido de las posturas de la Psicología Social Latinoamericana, pues ésta tiene particularidades que la separan de la Psicología Social clásica que tuvo su inicio en la psicología anglosajona con fuerte influencia del Psicoanálisis, del Conductismo y del Humanismo; por lo tanto también, sus propuestas de análisis e intereses están conectados a problemáticas sociales de los intereses social, económico, político e ideológico a los que representan.

Durante la décadas de los 60s y 70s, Latinoamérica vivió violencia social económica y política, con presencia de dictaduras militares que defendían el orden establecido. La Psicología occidental no lograba responder a las problemáticas del contexto, pues no tenía categorías conceptuales, ni metodológicas, por lo tanto la ausencia de prácticas y de aplicabilidad. En este contexto nace la Psicología Social Latinoamericana que intenta responder a esta realidad.

Al interior de la psicología Social Latinoamericana se han desarrollado tres posturas, la Psicología Social Comunitaria, la Psicología Social Crítica, y la Psicología Social de la Liberación. Cada una de estas proponen ámbito de estudio y práctica, marcos teóricos prácticos de los procesos sociales. Según Montero (2004a, p.26), éstas pueden ser consideradas como las tres líneas articuladas e interrelacionadas respecto de cómo pensar la Psicología y sus cursos de acción, desde donde surge el **paradigma de la construcción y transformación críticas** que intenta ser una psicología socialmente sensible.

La Psicología Social Latinoamericana se propuso entonces el desafío de enfrentar la realidad del subdesarrollo, los efectos que producía sobre las personas y sobre las relaciones que

establecían, enfocando de manera directa la cuestión del poder y las posibilidades de transformación de las situaciones de desigualdad e injusticia. Páez (1994) la caracterizó como una Psicología Social que aborda los problemas que la aquejan : la pobreza, la represión y la dominación.

La disciplina busca un nuevo paradigma y, en síntesis, postula lo siguiente: apertura metodológica, carácter histórico de los fenómenos a estudiar, preferencia por la investigación en contextos naturales, rechazo a la hegemonía del modelo que se quería imponer desde las ciencias naturales. Argumenta sobre el carácter activo de los sujetos de la investigación como productores de conocimientos que asumen un compromiso político y social, así como el carácter dinámico, dialéctico y simbólico de la realidad social.

2. Factores que favorecieron el ingreso del protestantismo en América Latina.

No se pretende hacer un recuento histórico cronológico del protestantismo en Latinoamérica, pero al menos nos parece conveniente mencionar algunos elementos históricos, sociales y políticos del contexto que promovieron su expresión particular en América Latina.

La expansión del cristianismo tanto católico como protestante a otras culturas ha estado ligada a intereses y poderes políticos económicos. En el caso de Latinoamérica, ésta ha estado vinculada a propósitos coloniales y neocoloniales vitalizados por agencias misioneras europeas y norteamericanas. Las sociedades misioneras justificaron sus intereses comerciales y militares (Piedra 2000).

El fin de la época colonial abrió nuevas posibilidades a ideales político liberales, posibilidades que aprovechó el protestantismo para ingresar a mitad del siglo XIX. Como indica Míguez Bonino 1987.

“En un momento en que América Latina emergía lentamente de su historia colonial y buscaba su integración al mundo moderno, el protestantismo significó un llamado al cambio, a la transformación centrada en la esfera religiosa, pero que repercutía en la totalidad de la vida y de la sociedad”.

En ese momento el Catolicismo Romano era considerado como ideología y estructura religiosa caduca, jerárquica y colonial que debía abrir paso a un nuevo orden democrático, liberal ilustrado y dinámico que coincida con aspectos importantes de la doctrina protestante (Piedra 2000). En la mayoría de los países Latinoamericanos, el protestantismo aprovecha las crisis y conflictos entre los defensores de una sociedad tradicional y los promotores de la

modernidad. Modernidad y desarrollo que son utilizados como estandarte para conquistar ya que hacían referencia a educación pública, democracia representativa y liberalismo económico, convirtiéndose en aliados estratégicos de las élites latinas político-económicas que respondían estas a su vez, al desplazamiento de los intereses coloniales de España a los Estado Unidos.

También se debe señalar que el impulso y la fuerza protestante venía alimentada por la visión de la las misiones protestantes que debían propagar los valores cristianos. Así que encontró una oportunidad, prodigio divino, el fin de la guerra entre España y Estados Unidos en 1898; los viejos vestigios católicos debían ser sustituidos por los valores anglosajones. Los misioneros protestantes debían cumplir el papel vital de la moralización del país. Las condiciones para el progreso estaban dadas, bajo el régimen de libertades civiles e instrucción cristiana.

Los protestantes estaban comprometidos en la expansión de la “civilización” que significaba la incorporación de los valores y estilo de vida occidental. Por lo tanto la tarea misionera era una tarea de expansión cultural. Como resultado de la tarea misionera, se tenía claro que las culturas originarias no occidentales eran consideradas salvajes, peligrosas, bárbaras, depravadas, a quienes había que civilizarlas.

Según A. Piedra, esta perspectiva estaba influida básicamente por tres aspectos:

1. Prejuicio racial. El racismo de la época, que consideraba a las culturas no occidentales como inferiores.
2. Una teología que ayudó a la imagen de que los latinos son paganos y perdidos, a quienes había que salvarlos.
3. Interés Económico. Las misiones debían describir la condición de los latinos aborígenes cuanto mas deplorable que fuere posible, para tener mayor probabilidad de apoyo económico.

Estos factores fueron el sustento para la expansión de las misiones. La “misión civilización” era el justificativo para sospechar o acusar a cualquier movimiento, acción o idea que pareciera anti-imperialista; si despertaban sospecha y oposición, pues eran consideradas un ataque al cumplimiento de la misión. Las misiones protestantes se convertirían así en garantes y defensoras de la neo-colonización y justificadoras de invasiones e intervenciones militares a lo largo de toda América Latina.

3. La Reforma Protestante que llegó a América Latina.

La Reforma Protestante había llegado a América Latina como una expresión de apertura a la renovación, el ideal liberal, aprovechando el contexto social y político de la época. Pero para lograr con este cometido tuvo que adecuarse a estas demandas. Cabe entonces preguntarse. ¿Qué versión de la Reforma Protestante llegó a América Latina? Míguez Bonino indica por lo menos tres características:

1. El énfasis en la conversión personal en términos de teología y práctica anglosajona, subraya la importancia del encuentro personal con Jesucristo, y la novedad de la nueva vida, el nuevo hombre. Esta conversión personal que tenía implicaciones como el individualismo, la subjetividad, interiorización del deber y la responsabilidad, virtudes del capitalismo temprano, configurarían lo psicosocial y la ética de la nueva criatura.
2. Polémica contra el Catolicismo,
 - a) Apologética protestante con argumentos desarrollados en Europa, una apologética protestante que apuntaba a la oposición entre “fe” y “religión”; la religión es interpretada como idolatría, superstición y magia. Se observaba las ceremonias y ritos mediatizados por instituciones, sacramentos y sacerdocios, contraponiendo una fe viva protestante contra un fe muerta o religiosidad.
 - b) Polémica doctrinal que trata de la autoridad de la Biblia, la justificación por la fe, la única mediación de Jesucristo, contrapuestas contra la misa, la tradición, veneración de imágenes, y el purgatorio.
 - c) Controversia socio-cultural: el catolicismo es visto como el portador y sustentador del mundo feudal.
3. Protestantismo es sinónimo de Revuelta y Renovación contra el orden social económico señorial; el protestantismo es asociado a la Modernidad que abre camino para las alianzas con la élites latinoamericanas, que luchará por la libertad religiosa que concretamente se expresaría en cementerios, escuelas y registro civil. Era la religión para vivir en el mundo nuevo que se inicia.

Esta perspectiva de las misiones protestantes tuvo implicancias sociales, económicas, culturales y políticas que marcaron la historia de los países nacientes; pero también la identidad de las iglesias. Quisiera ahora enfatizar, en una mirada intencional, sobre las implicancias para las comunidades indígenas originarias de su encuentro con Occidente canalizado por la iglesia, en este caso por las misiones protestantes.

Los gobiernos liberales a principios del siglo XX y las misiones protestantes coincidieron y estereotiparon a los indígenas como gente problemática, salvaje, idólatra y pagana, que necesitaba ser dominada, para que no impidieran los avances de la civilización y la obra misionera protestante. Por lo tanto llegaron a ser un instrumento efectivo para la occidentalización, el control social, económico y político (Piedra 2000); la historia de Latinoamérica es un recuento de este accionar.

Por otro lado, las organizaciones misioneras protestantes internacionales, apoyadas por las Iglesias matrices en Estados Unidos, penetraron en los territorios indígenas como si éstos fueran *tierras de misión*, es decir, tierras paganas que necesitaban ser convertidas al Evangelio. Por lo general, los métodos de enseñanza empleados hasta tiempos recientes con un marcado sesgo etnocéntrico– no respetaban el carácter único de los hábitos y las costumbres de la población indígena. Se actuaba como si la *cristianización* fuera equivalente a la *civilización*.

Las generaciones actuales de líderes jóvenes indígenas se muestran más intolerantes con las Iglesias cristianas –católicas, protestantes y evangélicas– porque las acusan de prolongar el “colonialismo cultural y religioso de Occidente”, y a la evangelización de ser un arma de colonización (Parket 2006).

Se nota entonces, por lo menos, la diferencia de los protestantes de mediados del siglo XIX y los protestantismos populares actuales. Bastián (1995), indica que los primeros protestantes en América Latina nacieron de una cultura política de liberalismo radical, democrático, articulado a una pedagogía individual, dentro de una religión de lo escrito, lo cívico y lo racional. Mientras que los protestantismos populares actuales provienen de una cultura católica popular, corporativa y autoritaria y dentro de una religión de la oralidad, analfabeta y efervescente que promueven el caciquismo y caudillismo del control religioso social.

El protestantismo ha tenido varios momentos y énfasis que podríamos indicar: el periodo de la Colonia, pasando por los movimientos liberales de las nuevas repúblicas, la década de los finales de los sesenta con el surgimiento de las teologías latinas. (teología de la Liberación y la teología de la misión integral), el surgimiento de teologías conservadoras y fundamentalistas, pasando a los protestantismos populares actuales.

El cristianismo evangélico actual, la generación de los treinta años últimos pareciera que está desconectado del protestantismo y de la Reforma histórica. Desconoce la historia, sus raíces, por lo tanto carece de identidad (Míguez Bonino 2006). Esta crisis de identidad protestante de los herederos de la Reforma en América Latina ya había sido identificada (Costas 1976) como una crisis profunda, una crisis de identidad, que se manifestaba claramente

en la crisis teológica, (su discurso) y la crisis misionera (su praxis), ambas expresión concreta de una identidad que se aleja de los principios de la Reforma.

4. Identidad Latinoamericana- Latinoamérica Violentada.

El maltrato cruel, la violencia sistemática, despojo de sus riquezas naturales, las condiciones de explotación, discriminación e injusticia por mas de 400 años de los indígenas y afroamericanos llevó a la rebelión insurgente; insurgencias que terminaron con el yugo colonial español y portugués. Se sabe bien que estos movimientos indígenas estuvieron influenciados por el compromiso de vida y fe de sacerdotes católicos como Bartolomé De las Casas y otros a lo largo del continente.

La historia de Latinoamérica está marcada por hechos y acontecimientos violentos y agresivos que no solo fueron episodios aislados sino periodos largos y crónicos que perpetuaron y naturalizaron la violencia y el maltrato como parte de su vida cotidiana. Como indica Galeano (1970), las torturas, secuestros, asesinatos, y destierros se han convertido en costumbres cotidianas.

Los pueblos indígenas han sido víctimas de la usurpación de territorios por colonos y terratenientes y, últimamente, por narcotraficantes. En el despertar de los pueblos indígenas, Parker (2006), manfiesta que los indígenas enfrentan diversas formas de agresión física y cultural , son víctimas de los conflictos armados emprendidos por el ejército y las tropas paramilitares, como en Guatemala, Chiapas, la Amazonia brasileña, Colombia y Perú, poniendo en riesgo su propia supervivencia.

La colonización, fue el encuentro con el Otro occidental, encuentro que fue manchado de sangre y violencia, sostenido y promovido por intereses económicos y políticos de la nueva burguesía republicana, con una pseudo-independencia de las repúblicas, fraccionadas por fronteras que profundizaron la fragmentación de pueblos y naciones frágiles ante un capital cada vez mas global y voraz, que manipula conciencias y poderes que se sirven a intereses económicos, políticos y militares. El encuentro con este Otro violento, cargado de maltrato, sometimiento, muerte, cercenamiento sistemático, fue asumido historicamente como parte de la identidad Latinoamericana. Decía Fanon: "La violencia impuesta por el colono es introyectada por el colonizado, sometiéndose este último a un estado de inhibición, que compensa con explosiones periódicas de violencia frente a sus iguales" (1972. p. 45)

Como concluyó Martín-Baró (1986), hemos heredado la marginación, la impotencia y la resignación que caracterizó a nuestros ancestros indígenas con el advenimiento de la cultura hispana.

Frankl (1990, 1997) argumenta que el Fatalismo es una especial forma de conformismo fruto de la frustración existencial presente en las colectividades e individuos que asumen la vida con una actitud reactiva y pasiva, rehusando hacer uso de su libertad y responsabilidad. El modo de ser fatalista expresaría el vacío y la frustración existencial que el individuo presenta.

Los análisis psicosociales que Erich Fromm en un pequeño pueblo mexicano, junto con Michael Maccoby (1992), coinciden en sus resultados que arrojan el pesimismo hacia el futuro, la sumisión y la impotencia frente al mundo y la sociedad.

Por su parte en su *Ética del Discurso* (Apel y Dussel, 2004), rememoran el momento inicial de sus reflexiones, hacia 1957, cuando llegó a la conclusión de que ser latinoamericano significaba ser dominado y se impuso entonces la responsabilidad ética de comprometerse en esa liberación.

Los estudios sociológicos de Martín-Baró (1987), demostraron que en la actualidad hay amplios sectores de los pueblos latinoamericanos, a quienes se les ha atribuido como actitud básica de su gente, una especie de comprensión fatalista de la existencia. "El Fatalismo es aquella comprensión de la existencia humana según la cual, el destino de todos, está ya predeterminado y todo hecho ocurrido de un modo ineludible".

La Frustración Existencial se manifiesta en el sentimiento de que la existencia carece de significado. Es así, como el hombre existencialmente frustrado, representa en última instancia la renuncia a la propia libertad y la consecuente renuncia a la conquista de un sentido de la vida. Podríamos hacer otra lectura que nos aporta el feminismo y los estudios sobre violencia intrafamiliar por razones de género, al indicar que la mujer violentada sufre el síndrome de la Indefensión Aprendida y es precisamente uno de sus síntomas la percepción fatalista de la vida. Algo parecido ocurre con niños y niñas afectadas por violencia sexual, que quedan atrapados en "hechizo psicológico", una sensación de estar atrapados, sin salida, sin posibilidades de romper este hechizo, pues el agresor ha manipulado emocionalmente a la víctima, con amenazas y chantajes, que desarrollan este síndrome de la Indefensión Aprendida, el cual se expresa en el fatalismo, esa incapacidad de defenderse y quedar atrapado por el miedo.

Nos parece importante indicar que esta frustración existencial está asociado a un trauma psicosocial como indica Baró . La enfermedad es la impotencia, la insignificación, la

resignación, el conformismo; en una palabra, la convicción de que soy menos humano y de que no tengo hogar en el mundo. ¿No es esto una expresión concreta de la discriminación y el maltrato sistemático que se ha ido perpetrando en América Latina?

El concepto de trauma de la psicología clínica nos permite comprender mejor la naturaleza de este fenómeno porque, finalmente, el trauma es una construcción simbólica psicosocial donde participan elementos sociales y culturales que le dan significado y significado como síntoma no solo personal sino también social. Estas experiencias traumáticas, son experiencias congeladas, “mal digeridas”, causan problemas en el presente y en nuestro futuro. Al percibir o volver a ser expuestos a las experiencias de peligro o violencia, se vuelve a enfrentar la experiencia en el presente del mismo modo disfuncional y no conseguimos resolverlo saludablemente. Cuando uno vuelve a enfrentar a una situación de peligro es probable que se reaccione desde el trauma, y se responda vía tres posibilidades: huir, luchar o congelarnos.

No nos sorprende entonces que en el camino que tomamos los latinoamericanos, hemos optado por los tres caminos, y la historia latinoamericana ha sido testigo de este caminar.

Congelamiento o quedarse atrapado, apatía y desinterés por lo circundante y la realidad que en cierto modo ha sido el fatalismo cargado de impotencia y de frustración por el futuro, y afectados por el pasado viviendo en el presente; el fatalismo no es otra cosa que una forma de quedarnos atascados en el día a día, con miedo a soñar y sin proyecto de vida futura, porque la impotencia, la angustia y el miedo nos atrapa en el presente. La apatía y el desinterés, parece ser una opción de vida que algunos asumen frente a la realidad. Esta actitud de congelamiento parece estar más cercana a algunas comunidades cristianas evangélicas “protestantes”, que ante los problemas sociales, económicos, políticos que afectan a la vida cotidiana, como el desempleo, migración, desplazamientos humanos, violencia, crimen organizado, injusticia, corrupción, marginación, discriminación, contaminación, han optado por estar atrapadas en su apatía.

Otro elemento que perpetúa el congelamiento es el chantaje, la manipulación psicológica y la amenaza del agresor que en Latinoamérica están representados por gobiernos, poderes económicos, militares, pastores y líderes religiosos. La historia de América Latina es reflejo de este estancamiento, por el miedo a ser despreciados, excluidos, muertos o desaparecidos.

Conocer la historia puede ser doloroso pero a la vez liberador, y permite trabajar los miedos y trabajar nuestra identidad, y encontrar el sentido de la vida, tal como propone Victor Frankl.

El camino de lucha, son aquellos que optan por defenderse del peligro o cualquier cosa que insinúe amenaza, pero es una lucha que viene otra vez desde el dolor del trauma; se puede convertir en irrupción, explosión de eventos violentos y una actitud de alerta ante la vida. Las personas se vuelven susceptibles y sensibles ante el riesgo de violencia o peligro. Actitud de alerta o acumulación de tensión por estado de alerta permanente. Esto ayuda a entender los levantamientos armados o las explosiones de violencia, los altos índices de asesinatos, y delincuencia. La tensión acumulada se convierte en actitud defensiva, agresiva, pues el sistema de alarma está activado permanentemente. Latinoamérica tiene los índices de violencia más altos del mundo, de manera particular Centroamérica, nada casual, pues allí se advierte o se tiene mayor sensación de amenaza, de inseguridad.

Pero algo más en relación a la expresión de este enfrentamiento con la realidad son los levantamientos indígenas que asumieron compromisos hasta ofrecer la vida misma por causa de la libertad; entregar la vida hasta las últimas consecuencias pues no hay otra alternativa mejor que enfrentar y resistir a aquello o a quienes son mis agresores o violentadores. ¿No es este el caso de la resistencia de los movimientos indígenas?

Huir ante la amenaza o el peligro inminente. Tercera posibilidad de reacción frente a la realidad, huir ya sea físicamente o crear mundos imaginarios paralelos como es el caso de la esquizofrenia o disociaciones de personalidad que permiten soportar el dolor, el “estar, pero no estar” aquí a la vez.

De esta forma se desarrollan personas y comunidades esquizoides, divididas entre su mundo y la realidad, con la mira escatológica del reino de Dios en el más allá. La Reforma y las iglesias protestantes versión Latinoamérica, fomentaron con su escatología mal interpretada esa disociación psicológico religiosa.

Sin duda, tenemos ejemplos de reacciones de huida física. Los indígenas huyeron físicamente, a lugares inaccesibles en montañas o selvas profundas. En Bolivia, hasta hoy, se puede encontrar comunidades Ayoreas, grupos étnicos en la Amazonía autoexiliados. Este mismo fenómeno ocurrió con la huida de comunidades quechuas, que se refugiaron en las montañas altas de los Andes donde produjeron los “Taqui Ongoy”, canciones de enfermedad y

dolor que les permitieron sobrevivir y resistir el coloniaje español. Aquí aparece el aporte de las artes como signo de resistencia histórica.

5. Despertar de los pueblos indígenas originarios. Aportes y obstáculos de la Reforma.

De finales de los años sesenta y hasta los ochenta, se ha producido un despertar reivindicativo de los pueblos indígenas, sistemáticamente oprimidos, frente a los Estados-nación latinoamericanos. Este despertar se pudo percibir con la aparición de nuevas organizaciones indígenas ligadas a organizaciones no gubernamentales y a Iglesias (Parker 2006).

Esto se expresa con más claridad a partir de 1990 en torno al aniversario de los 500 años de la llegada de los conquistadores a América, los movimientos indígenas levantaron su voz para proclamar los “500 años de resistencia indígena” (Bengoa, 2000) y así rechazaron las “fiestas” que “celebraban” el “descubrimiento de América”.

No cabe duda que la presencia de los movimientos indígenas irrumpieron en la vida social y política de la región, cada uno en su contexto y particularidad. En Guatemala y Nicaragua, el movimiento étnico se fortaleció en los procesos revolucionarios; en Colombia, tomó la forma de un movimiento guerrillero (Quintín Lame, el nombre de un líder indígena páez de principios de siglo); y en México, el levantamiento armado en Chiapas. En el Ecuador se originaron dos insurrecciones indígenas de alcance nacional; y en Bolivia nacieron varios movimientos sociales importantes, incluyendo el aymara, el quechua y el guaraní, llegando a poner a Evo Morales en la presidencia.

Parker indica que la religión cristiana (sus expresiones católicas y protestantes) y la espiritualidad indígena influyeron pero no determinaron la acción de estos movimientos indígenas. Por lo tanto, podemos considerar la **espiritualidad** como uno de los elementos influyentes y motivador de los movimientos sociales, políticos indígenas, que están vinculados a la recuperación de la cosmovisión, la recuperación del sentido sagrado de la vida y el territorio, que fortalecen su identidad étnica como sujetos y comunidades de derecho.

Entonces se puede advertir que vertientes cristianas y la religiosidad étnica, han fortalecido esta espiritualidad; por un lado las actividades y ritos chamánicos, y por otro, las actividades de las iglesias cristianas: las católicas a través de las catequesis y pastorales indígenas; y en la vertiente evangélica protestante a través de sus centros, seminarios de formación teológica y talleres y escuelas dominicales, clubes bíblicos destinados a la formación

de líderes donde participan adultos varones y mujeres (en menor grado), jóvenes, niños y niñas promoviéndose el liderazgo infanto adolescente.

Habrá que recordar también que desde sus inicios el ingreso del protestantismo estuvo vinculado a los movimientos liberales que buscaban el desarrollo, y las misiones protestantes eran los agentes de civilización, que privilegiaron el racionalismo, y promovieron la educación la alfabetización y escolarización, y la fundación de escuelas y posteriormente de seminarinos y centros teológicos.

Por el énfasis del racionalismo e individualismo como expresiones de la Ilustración, se desestimó las cosmovisiones étnicas relacionadas a la salud y sanidad física, emocional y espiritual. Esta cosmovisión de salud está estrechamente vinculada a la vida en comunidad y a lo sobrenatural. La fragmentación del sujeto, la desestimación de lo sobrenatural en la salud se expresó en actividades misioneras vinculadas al área de la salud, la fundación de hospitales, obra social destinada a la salud desde la comprensión occidental, desechando todo el conocimiento que había sobre este campo por parte de las comunidades indígenas.

Estudios de salutogénesis cada vez más influyentes, reconocen una visión de la salud integral que integra elementos físico-químicos, emocionales, espirituales. Se ha encontrado por ejemplo que la falta de perdón está relacionado a enfermedades psicosomáticas, y a enfermedades crónicas. La religiosidad y salutogenia étnica vinculan la sanidad integral al ser conectados a la creación toda (John Hartung 2016). Tal vez este dato nos ayude a entender la apertura y crecimiento de la iglesia pentecostal en América Latina, pues vincula en cierto sentido la acción de Espíritu Santo a la sanidad y la vida en comunidad.

6. Desafíos para la Sanidad y Restauración de los pueblos y naciones latinoamericanas. A manera de conclusiones.

¿Cuáles son las posibilidades para sanar esta frustración existencial, la expresión de la naturalización de la violencia en la vida cotidiana que es expresión del pecado individual y social? ¿Cuáles son las posibilidades de seguir promoviendo el Reino de Dios y su Justicia en América Latina?

A la iglesia, heredera de la Reforma Protestante en América Latina le queda el desafío de seguir encarnándose como lo hizo nuestro Señor y Maestro Jesús de Nazaret. Encarnación permanente, que implica reforma permanente, fieles al principio de la “iglesia reformada siempre reformándose”. Esto implicará la superación de la racionalidad occidental (de la realidad y del ser) como categoría de comprensión e interpretación bíblico-teológica y su

implicancia misionera pastoral. Recuperación de las cosmovisiones no occidentales que son integrales, holísticas, que superan lo interdisciplinario, multidisciplinario y lo transdisciplinario acercándose a la propuesta de un paradigma holístico de transformación.

Encarnación en América Latina, significará trabajar en el desmontaje de la naturalización de la violencia cotidiana, su frustración existencial, manifestadas en huidas, bloqueos, resistencias y luchas para sobrevivir. Esto demanda una tarea bíblico-teológico-pastoral integral.

Desde la Psicología Social Latinoamericana se identifica como tarea urgente la transformación, y esta tarea debe estar vinculada a la sanidad y restauración que ayudarían a la construcción de la nueva identidad latinoamericana (Robertazzi 2011), con las siguientes características:

- La recuperación de la memoria histórica.
- La desideologización del sentido común. Es decir formar ciudadanos con conciencia crítica.
- Contrarrestar la naturalidad de la violencia en la experiencia cotidiana.
- La potenciación de las virtudes populares que son posibilidades para procesar la vivencia.

El Instituto Interamericano de Derechos Humanos, recomienda a los Estados latinoamericanos la reparación simbólica a las víctimas de violación de derechos humanos. Esta reparación simbólica implica *la recuperación de la memoria, el reconocimiento de su dignidad, y el consuelo de sus deudos*. A nivel simbólico es un proceso de reconstrucción de las estructuras del tejido subjetivo individual y social profundamente violentadas y dañadas por la impunidad. Y para efectos de las medidas de reparación psicosocial, significa aceptar que el conocimiento de la verdad es una forma de reparación histórica en el marco de la Justicia Restaurativa.

Bibliografía.

Apel, K. y Dussel, E. (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.

Bosch, D. (2000) *Misión en Transformación*, Grand Rapids Mich.: Libros Desafío,

Costas Orlando (1976) *El protestantismo en América Latina Hoy, Ensayos del camino*, San José-Costa Rica, INDEF.

Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

Dussel, E.(ed.) (1995). *Resistencia y Esperanza: Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José, Costa Rica: DEI

Fanon, F. (1974). *Los condenados de la tierra* (2° ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Frankl, Viktor (1990) *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*, Barcelona, Herder;

_____ (1997) *Psicoanálisis y Existencialismo*, 6 a . reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica

Freire, P. (1970/1975). *Pedagogía del oprimido* (14 ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.

Fromm, Erich y Maccoby, Michael (1992) *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano: estudio de la economía y la psicología de una comunidad rural*. México: Fondo de Cultura Económica

Galeano, Eduardo (1998). *Patatas Arriba*, México, Siglo XX

Hernández, E. (1996). La comunidad como ámbito de participación. Un espacio para el desarrollo local. En E. Hernández (coord.). *Participación, ámbitos, retos y perspectivas*. Caracas: CESAP. (pp. 21-44)

Ibáñez, T. (coord). (1989). *La Psicología Social como dispositivo desconstruccionista. El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sendai. (pp. 109-133).

IIDH (2007). *Atención integral a víctimas de tortura en procesos de litigio: aportes psicosociales*. San José, C.Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos

Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

López D. (2002), *El nuevo rostro del Pentecostalismo Latinoamericano*, Lima Perú, Puma.

Martín-Baró, I. (1986). Hacia una Psicología de la Liberación. En *Boletín de Psicología*, 22, 219-221.

_____ (1987). El latino indolente. Carácter ideológico del fatalismo latinoamericano. En M. Montero (coord.), *Psicología Política Latinoamericana* (pp. 135-161). Caracas: Panapo.

Míguez Bonino, J, J.Sepúlveda, R. Gálvez, (2002) *Unidad y diversidad del protestantismo latinoamericano*. CLADE IV, Buenos Aires: Ediciones Kairos

Montero, M. (1982). La psicología comunitaria: orígenes, principios y fundamentos teóricos. *Boletín AVEPSO*, 5 (1), 15-22.

_____ (1992). Psicología de la Liberación. Propuesta para una teoría psicosociológica. En H. Riquelme (ed.), *Otras realidades, otras vías de acceso. Psicología y Psiquiatría transcultural en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad. (pp.133- 150).

Parker, I. (2002). Psicología Crítica: conexiones críticas. En I. Piper (comp.), *Políticas, sujetos y resistencias. Debates y críticas en Psicología Social* Santiago de Chile: ARCIS (pp. 73-106).

Parker C.2006, “La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina.” *Alteridades*, 2006, 16 (32): Págs. 81-90

Perrot, M. (1998). “Las mujeres y los silencios de la historia”. En *¿Por qué recordar?* Academia Universal de las Culturas. Barcelona, España: Ed. Granica.

Piedra Arturo (2000) *Evangelización Protestante en América Latina* Tomo1 Quito, Ecuador: CLAI

Piedra, A, S. Rooy, H.F. Bullón (2003) *¿Hacia donde va el protestantismo? Herencia y prospectivas en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Kairos

Piper, I. (2002). Sobre una práctica que, en el sur, se llama a sí misma psicología social crítica. En I. Piper (comp.), *Políticas, sujetos y resistencias. Debates y críticas en Psicología Social* Santiago de Chile: ARCIS (pp.19-31).

Rojas, Paz (2002). *La reparación y sus efectos*. Guatemala: F y G Editores.

Richard, Pablo (1987) *Raíces de la teología Latinoamericana*, San José Costa Rica, DEI

Ricoeur, P. (1998). “Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico”. En *¿Por qué recordar?* Academia Universal de las Culturas. Barcelona, España: Ed. Granica.

Roldán A. (1993) *Evangelio y anti-evangelio*, México: Editorial Kyrios

Robertazzi, M. (2011) “Psicología Social Latinoamericana: una respuesta neoparadigmática”, Ficha de la Cátedra Psicología Social II. Facultad de Psicología Universidad de Buenos Aires, Argentina. Disponible en: <http://www.catedralibremartinbaro.org/pdfs/latinoamericana.pdf>