



FE EN BUSCA DE TIERRA: UNA TEOLOGÍA DE LA TIERRA DESDE LOS DESPOSEÍDOS¹

Oscar García-Johnson, PhD*

RESUMEN. El artículo identifica los procesos necesarios para desarticular una cartografía teológica colonizadora que ha operado por cinco siglos transformando potencias coloniales en terratenientes globales y pueblos conquistados en gente desposeída alrededor del mundo. El artículo también identifica elementos innovadores para articular una teología originaria desde los desposeídos que llamo transamericanidad. Usando la teología cristiana, la interpretación bíblica y la descolonialidad, la transamericanidad propone una serie de transformaciones epistémicas que recuperan la dignidad de las tierras y los pueblos de las Américas de una manera que hace posible la declaración zapatista: «Un mundo en el que quepan muchos mundos».

PALABRAS CLAVE: Doctrina del descubrimiento, ecología liberadora, de/poscolonialismo, herida colonial, retradicionar, soteriología, teología de la tierra, transformaciones epistémicas.

¹ Este ensayo fue traducido al español y adaptado del capítulo «Faith Seeking for Land: A Theology of the Landless», en *Theologies of the Land: Contested*

* Bachiller Universitario en Letras por la Universidad de La Verne, Maestría en Ciencias Humanas y Doctorado en Filosofía por Fuller Theological Seminary. Ministro ordenado con las Iglesias Bautistas Americanas de EE. UU. Actualmente es Director General de Diversidad, Equidad e Inclusión y Profesor de Teología y Estudios Latinxs en el Fuller.

FAITH IN SEARCH OF LAND: A THEOLOGY OF THE LAND FROM THE DISPOSSESSED

ABSTRACT. The essay identifies the necessary processes to disarticulate a colonizing theological cartography that for five centuries has operated transforming global colonial powers into landlords and conquered peoples into landless of the world. The essay also identifies the necessary elements to articulate an indigenous theology of the land-less that I call Trans-Americanity. Informed by theology, biblical interpretation, and decoloniality, Trans-Americanity offers a new epistemic transformation that uncovers the dignity of the lands and peoples of the Americas in a way that makes possible the Zapatista dictum: «A world in which many worlds fit».



INTRODUCCIÓN

El imaginario social de Europa fue transformado de manera singular ante dos eventos históricos: el descubrimiento de la ruta del Atlántico y el encuentro con las poblaciones, tierras y territorios del Abya Yala.² El primero puede catalogarse como un accidente cartográfico, mientras que el segundo se convirtió en un incidente geopolítico, epistémico y ontológico. En la primera sección de este ensayo documentaré cómo la imaginación cartográfica y política de Occidente, que acompañó y se desarrolló durante la conquista de América y sus relaciones coloniales subsecuentes, ha sido profunda y estratégicamente teológica.

Las transformaciones epistémicas que ocurrieron en el siglo XVI a través del llamado «descubrimiento del Nuevo Mundo» originaron una nueva forma de imaginarse e identificarse con el mundo para un puñado de potencias europeas. En un acto sin precedentes en la historia mundial, en Europa reinos locales fueron transformados en propietarios globales mientras que, en el Abya Yala, reinos y civilizaciones indígenas locales fueron transformados en mano de obra global y pueblos sin tierra. Estas transformaciones informan las teologías de la tierra desarrolladas en el contexto de las Américas. La crisis global migratoria actual —la cual incluye migración forzada, exilio, deportación masiva, etc.— constituye un problema de quinientos años de edad relacionado con diseños globales construidos con una gran quimera política y económica, legitimados por teologías occidentalizantes de la tierra y justificados con interpretaciones ideológicas de la Biblia.

Ante esta primera transformación epistémica colonial, en la segunda sección de este ensayo propondré una nueva transformación epistémica descolonial con la intención de revelar (desencubrir) la dignidad de las tierras y gentes de lo que hoy llamamos las Américas. Introduciré, para este fin, el concepto de transamericanidad como una forma de imaginar «Un mundo donde quepan muchos

²Abya Yala es el nombre con el cual el pueblo kuna, de Panamá, nombró al continente americano, y ahora es compartido por la gran mayoría de pueblos indígenas del Sur y Mesoamérica.

mundos», como el dictamen zapatista sostiene.³ Esta nueva imaginación cartográfica será respaldada por un marco teológico al cual llamo «transoccidentalidad». Argumentaré que, desde el primer día de la conquista europea y a través del establecimiento de varios actos coloniales, un imaginario transoccidental contestatario ha operado tanto epistémica como éticamente en ciertos sectores de las Américas, resultando en una estrategia de resistencia epistémica en un intento de interpretar y habitar mundos alternativos en la frontera de la geografía colonial/moderna del continente americano inventado. Lo que yo llamo fe en busca de tierra es un dispositivo epistémico de territorialización recurrente y con recorrido a través del tiempo y el espacio (*homing device*).⁴

Este dispositivo representa una búsqueda descolonial por transamericanidad, que opera tradicionalizando (un verbo) la Pachamama (Madre Tierra) y la dignidad irrevocable de la subjetividad y corporeidad indígena (*humanitas*). Ambas categorías ontológicas del ser de Abya Yala fueron des-creadas por medio del orden y las relaciones coloniales europeas-anglo-americanas desde la época de la conquista, durante el orden colonial y a través de los procesos liberales y neoliberales de la modernización occidental.

EL DÍA ANTES DE QUE AMÉRICA SE CONVIRTIERA EN LA TIERRA DE ALGUIEN

La historia de la teología de la tierra americana se remonta al siglo XV; al 3 de mayo de 1493 para ser exactos. El papa Alejandro VI, natural de Valencia, emitió una bula papal titulada *Inter Caetera*, también conocida como bula de donación, en la cual asignaba a la corona española y portuguesa privilegios geográficos, políticos y jurídicos

³ Stahler-Sholk, R. «A World in Which Many Worlds Fit: Zapatista Responses to Globalization», en *XXII International Congress*. Presentado en *Globalization in the New Millennium? Perspectives from/for Latin America* (Miami, FL: LASA [Latin American Association], 2000), <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2000/Stahler-Sholk.PDF>. Acceso el 3 de octubre de 2019.

⁴ Ver Hidalgo, J. M. *Revelation in Aztlán: Scriptures, Utopias, and the Chicano Movement* (Nueva York, NY: Palgrave Macmillan, 2016).



sobre territorios conocidos (y por conocer) de las Indias Occidentales y África. *Inter Caetera* informó el famoso y controversial Tratado de Tordesillas (1494), que en la actualidad podría servirnos como un estudio de caso sobre el origen de las leyes internacionales premodernas.

Así dicho, el 2 de mayo de 1493 podría ser declarado como el último día en que los territorios originarios del Abya Yala, las regiones de Anáhuac (Mesoamérica), Tahuantinsuyu (Sudamérica) y Ayiti (Caribe) eran inexistentes en la cartográfica de las potencias europeas del siglo XV. Dicho de otra manera, el 2 de mayo de 1493 fue el último día de libertad ecológica y cartográfica del Abya Yala, cuando todavía las Américas no eran propiedad de alguien.

Esta bula papal, junto con otros tratados posteriores, instrumentalizó el derecho de las potencias ibéricas a explorar y ocupar territorios no europeos considerados «incivilizados, semicivilizados, sin líderes y vacíos». ⁵ Inmediatamente después del descubrimiento europeo de la ruta del Atlántico, varios teólogos legales comenzaron a debatir la legitimidad de la conquista y la medida en que la iglesia podía apoyar jurídicamente el establecimiento del orden colonial en las Naciones Indias.

Sin embargo, el tono dominante del debate no giró en torno a la posible *disolución* de la conquista, como si las potencias ibéricas simplemente debieran retirarse de los territorios ocupados. De hecho, esta fue una ambición de algunos nativos americanos intelectuales del siglo XVI, como Guamán Poma de Ayala. Por lo tanto, la intención de los debates buscó proporcionar una base moral-teológica para hacer las paces con la idea de ocupación territorial y justificar la esclavitud como un sistema económico viable, mientras se evangelizaba a los «incivilizados».

Por un lado, vemos a teólogos legales como John Mair (Escocia) y Juan Ginés de Sepúlveda (España) afirmando que España tenía el «derecho ordenado por Dios» de tomar posesión de las tierras recién

⁵ Ver Smichtt, C. *The Nomos of the Earth: in the International Law of the Jus Plubicum Europaeum* (Telos, 2006), p. 11.

descubiertas y explotar tanto las tierras como sus habitantes» basado en la percepción Europea de los indios como no cristianos, salvajes, bárbaros y caníbales.⁶ Por otro lado, vemos en acción un género de teólogos protoactivistas de los derechos indígenas, como Antonio de Montesinos y Fray Bartolomé de Las Casas, en combinación con teólogos legales de la talla de Francisco de Vitoria, condenando «como inmorales las medidas colonizadoras de los españoles» y también, basado en el derecho natural de los indígenas sobre los títulos de sus tierras, cuestionando la legitimidad de la conquista.⁷

Claramente esta idea de «títulos de la tierra» refleja el imaginario occidental europeo y no el de los indígenas del Abya Yala (Anáhuac, Tahuantinsuyu y Ayiti), para quienes la Madre Tierra no podía ser propiedad de nadie, como tampoco los cuerpos que la habitan y son habitados por ella. El hecho es que los argumentos europeos a favor de los derechos naturales de los indios a los títulos de propiedad de la tierra funcionaron retóricamente más que racionalmente, ya que la subjetividad y corporeidad indígena, lo cual se entendía como la esencia y calidad de humanidad (*humanitas*), fue puesta en tela de juicio.

El dilema para el cristianismo occidental en esta empresa histórica fue que *Inter Caetera* no solo otorgó a las potencias ibéricas derechos sobre territorios y pueblos, sino que también les impuso una «misión religiosa», según argumentan algunos críticos coloniales.⁸ Esta comisión divina fue bifocal y abrió el camino para que la conquista europea inaugurara un «sistema de otredad cultural» a partir de la norma blanca masculina occidental europea, la cual hasta el día de hoy fundamenta las bases culturales, cognitivas, políticas, económicas, religiosas y tecnológicas del espacio global.⁹

⁶ Medina, N. *Christianity, Empire and the Spirit: (Re)Configuring Faith and the Cultural* (Boston, MA: Brill, 2018), pp. 108, 127.

⁷ Ibid., pp. 125, 127.

⁸ Ver Valdeón, R. A. *Translation and the Spanish Empire in the Americas*, Benjamins Translation Library (Ámsterdam/Filadelfia: John Benjamins Publishing Company, 2014), pp. 109-10, <https://search-ebshost-com.fuller.idm.oclc.org/login.aspx?direct=true&db=e000xna&AN=879183&site=ehost-live>.

⁹ Medina. *Christianity...* p. 127. Otro texto importante que discute esta fundamentación e incluye la discusión de la educación teológica en dicho



LA IMAGINACIÓN CARTOGRÁFICA CRISTIANA DE OCCIDENTE Y LA INVENCION DE AMÉRICA

La *Inter Caetera* (bula de donaciones), junto con otros documentos de la conquista basados en un imaginario teológico, moldeó y validó aún más la autoproyección de Europa como administradora de la tierra de Dios. Este imaginario teológico justificó la conquista europea, el orden colonial y la creación de los estados modernos. Una pregunta indispensable para proceder con nuestro argumento es: ¿cómo surgió este imaginario teológico y llegó al punto de dotar al máximo funcionario de la Iglesia católica (el papa Alejandro VI) con el poder de decretar un documento *legal* que otorga poder *internacional* a ciertas coronas europeas sobre porciones masivas de tierra e innumerables poblaciones del mundo no europeo? Responder a esta pregunta nos dará una perspectiva clara de lo que deseamos presentar como una teología de la tierra, a partir de los desposeídos de tierra en el contexto del Sur Global Americano (Abya Yala y las diásporas latinas).

En un intento por desarrollar una cristología africana desde una perspectiva poscolonial, los teólogos Victor I. Ezigbo (nigeriano) y Reggie L. Williams (afroamericano) emprenden un interesante proyecto teológico que nos concierne. Comienzan su trabajo cristológico en tono deconstructivo en conversación con Walter Mignolo, un destacado profesor de semiótica de la Universidad de Duke y teórico descolonial argentino. El simple hecho de contemplar este intercambio interdisciplinario e intercultural (de sur a sur) es un punto de inflexión para el discurso teológico moderno. Ezigbo y Williams argumentan que la «distorsión colonial del cristianismo» surgió del imperialismo cultural, que se basa en la relación desigual entre europeos y no europeos a lo largo de los siglos.

Es importante analizar cómo Ezigbo y Williams deciden usar las perspectivas críticas descoloniales de Mignolo para enmarcar teológicamente el hecho que la modernidad colonial dio origen al Cristo

proceso es Jennings, W. *After Whiteness: An Education in Belonging*, edición ilustrada (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2020).

imperialista blanco. También es importante no solo por razones cristológicas o teológicas en general, sino por razones epistemológicas y éticas en la elaboración de los discursos teológicos en contextos de colonialidad global. Primero veamos lo más obvio: Mignolo ofrece una opción descolonial como una estrategia de autoubicación no eurocéntrica y que descentraliza la máquina epistémica del occidente moderno en la elaboración de discursos globales. Aplaudo y me uno a mis colegas de la diáspora africana/afroamericana en la tarea de elaborar teologías y reconstruir doctrinas de manera no eurocéntrica, con las herramientas de la opción descolonial.

Ezigbo y Williams elaboran sobre la obra de Mignolo, *La idea de América Latina* (2005) —la cual, a su vez, subsume críticamente la famosa obra de Edmundo O’Gorman, *El proceso de la invención de América* (1998)—, y destacan los mecanismos epistémicos mediante los cuales se construye el Cristo imperialista blanco y una serie de otras poblaciones y geografías ficticias (salvajes, bárbaros, incivilizados, Indias Occidentales, Nuevo Mundo, América Latina, Oriente, etc.). Todos estos personajes cobran vida como creaciones de la modernidad colonial. Cabe destacar los siguientes puntos:

1. Para el siglo XV ya existía, y era popular, la comprensión cartográfico-teológica del mundo dividido en tres partes: África, Europa y Asia, gracias a Agustín de Hipona (*Ciudad de Dios*) y algunas tradiciones bíblicas del cristianismo temprano.
2. Los cartógrafos españoles de la época adoptaron el entendimiento de que las tres partes del mundo correspondían a los tres hijos de Noé: Sem (Asia), Cam (África) y Jafet (Europa).¹⁰
3. Las categorías étnico-raciales se fueron acumulando en el imaginario teológico de la Europa premoderna antes de que se incrustaran en la cultura, la economía y la política al retratar:

¹⁰ La discusión más completa de Mignolo sobre los imaginarios cartográficos pre y poshispánicos se encuentra en Mignolo, W.D. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*. 2a. ed. (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2003), caps. 5 y 6.



- a. Jafet como un pueblo colectivo destinado a «expandirse en tierras no europeas, subyugar a los habitantes y asimilarlos a la imaginación cristiana europea».¹¹
 - b. La narrativa de la maldición de Cam en la que «las personas de color, típicamente descendientes de africanos, están destinadas a ser subyugadas (por Jafet)».¹²
 - c. Después del siglo XVI (Mignolo), durante y después del orden colonial, la geopolítica de raza y etnicidad se naturalizó en los territorios coloniales. El supersesionismo (Europa autoimaginada como el nuevo pueblo elegido de Dios) construido desde los primeros tiempos cristianos llegó a ocupar un lugar dentro de las categorías colonial/moderno.
4. «La narrativa cristiana de los continentes racialmente divididos» participó en la creación de un «Cristo (blanco) imperialista» que, a su vez, legitimó la subyugación de los africanos, los americanos originarios (como yo llamo a los pueblos originarios del Abya Yala y la Primeras Naciones) y los no europeos en general. «Europa se convirtió en un proceso que creó personas, inventándolas (...) como salvajes».¹³

En muchos sentidos, Ezigbo y Williams emprenden una trayectoria similar a la que yo hago en mi propio trabajo.¹⁴ Pero también hay diferencias importantes. Doy un giro más allá de Ezigbo y Williams sobre las suposiciones de que (1) la colonialidad ha distorsionado la teología cristiana occidental, y (2) podemos o debemos «convertir» construcciones teológicas distorsionadas como el «Cristo colonialista». Sobre lo primero afirmo (con otros pensadores descoloniales

¹¹ Ezigbo, V. I. y Williams, R. L. «Converting a Colonialist Christ: Toward an African Postcolonial Christology», en *Evangelical Postcolonial Conversations: Global Awakenings in Theology and Praxis*, eds. Higuera Smith, K., Lalitha, J. y Hawk, L. D. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press Academic, 2014), p. 89.

¹² *Ibid.*, p. 90.

¹³ *Ibid.*, p. 91.

¹⁴ Ver García-Johnson, O. *Spirit Outside the Gate: Decolonial Pneumatologies of the American Global South* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press Academic, 2019), cap. 7.

como el propio Mignolo) que la teología cristiana normativa en Occidente ha estado implicada en la construcción tanto de la lógica de la colonialidad como de la retórica de la modernidad. La colonialidad ha sido teológica tanto como la teología ha sido colonial, por lo tanto, la teología cristiana no es algo afectado por una fuerza externa que podríamos llamar colonialidad. La operación es interna. En resumen, no hay modernidad colonial sin una teología cristiana occidentalizadora. La llamada «distorsión cristológica» forma parte del autoposicionamiento epistémico y ético del cristianismo como fenómeno occidental, que a su vez construye la colonialidad y la modernidad desde el siglo XVI. Esto último lo he desarrollado sustancialmente en otro lugar, pero continuaré haciéndolo aquí sobre la base de una teología de la tierra, desde los desposeídos. Ambos elementos endémicos de la colonización europea, la herida colonial y la cristología occidental, están íntimamente relacionados con la abstracción o desencarnación de la tierra (Pachamama) y la dignidad humana (*humanitas*) en los pueblos y tierras de las Américas. Entonces, una teología de la tierra, concebida de otra manera, requeriría de una reoriginación sobre la base de una pneumatología descolonial. Esta será nuestra elaboración final. Por ahora, revisemos mis hallazgos sobre la cristología colonial y sus implicaciones en el desarrollo de las teologías de la tierra en las Américas hasta nuestra época.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LOS TERRATENIENTES Y LOS SIN TIERRA

Las cartografías teológicas europeas, conducentes a la conquista y a la subsecuente colonialidad en las Américas, encontraron una expresión concreta en la construcción ficticia de otra tierra. En el caso de las Américas, esta otra tierra llegó a ser inventada en una serie de actos geopolíticos: las Indias Occidentales, el Nuevo Mundo, América (continente), América Latina y América (narrativa nacional estadounidense). La teología de la tierra, en las Américas, comienza entonces con la narrativa de tierras y pueblos inventados en una serie de actos epistémicos sucesivos. En palabras de Walter Mignolo: «América no era una entidad existente esperando ser descubierta.



Fue inventada, cartografiada, apropiada y explotada bajo el estandarte de la misión cristiana». ¹⁵

La «misión cristiana» a la que se refiere esta cita no debe confundirse con el «cristianismo universal», como si tal realidad existiera históricamente más allá de la retórica de la cristiandad y el imperialismo cultural. El cristianismo siempre ha sido experimentado, desarrollado y transmitido como expresión local de la fe encarnada. Para decirlo como el teólogo sistemático cubano-americano Orlando Espín: «Los cristianos creen un cristianismo que es lo que creen que es el cristianismo. (...) El cristianismo no existe y nunca ha existido como una religión viva aparte de los cristianos». ¹⁶

Recapitulando, la cartografía teológica que orientó el proyecto de conquista y los diversos actos coloniales ocurridos a partir del siglo XVI operó fundamentalmente como una máquina epistémica y ética. Como elaboro en *Spirit Outside the Gate*:

La naturaleza como realidad experiencial tomó un significado diferente para las culturas originarias: de la experiencia humana, de la existencia personal, se desprendió una contranarrativa de la Pachamama, la Madre Tierra, que, para los aymaras y quechuas, en contraste con Occidente, no tenía una distinción significativa de la cultura [como substancia diferenciada] y fue (todavía es) experimentada como [vida] una fuerza unificadora de la existencia. Una segunda transformación epistémica que tuvo lugar, con consecuencias económicas y sociales, es que los indios y los africanos [y cualquier persona de la América Latina moderna más tarde], como señala Leonardo Boff, se convirtieron en una fuerza de trabajo desechable: el combustible de una máquina de producción. ¹⁷

¹⁵ Mignolo, W. D. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, 1a. ed. (Durham, NC: Duke University Press Books, 2011), p. 6. Traducción personal.

¹⁶ Espín, O. O. *Idol and Grace: On Traditioning and Subversive Hope* (Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 2014), p. xxiii.

¹⁷ García-Johnson, O. *Spirit Outside...* p. 111.

Tenemos aquí una ética de conquista y extracción alimentada por una máquina epistémica que opera transformando a la Madre Tierra (Pachamama) y civilizaciones antiguas (africanos esclavizados y americanos originarios) en tierras explotables y fuerza de trabajo desechable, ambos fetiches soteriológicos de la cristiandad europea. En consecuencia, a través de múltiples actos epistémicos de transformación que ocurrieron en las Américas desde el siglo XVI, vemos que los reinos europeos locales se transforman en terratenientes globales, y los pueblos indígenas locales, en mano de obra global y pueblos sin tierra. Esta transformación epistémica, con ramificaciones ontológicas e históricas, define el carácter de la teología de la tierra en las Américas hasta ahora.

Mi investigación sobre la cristología colonial ha revelado cómo estas transformaciones tomaron forma específica en los espacios de poder y privilegio de los terratenientes coloniales y en los espacios de desposesión de las poblaciones indígenas y africanas de las Américas. Aunque está más allá del alcance de este ensayo elaborar de manera exhaustiva una teología del terrateniente y los desposeídos, basada en la cristología colonial, puedo ofrecer un marco referencial que resume mis investigaciones sobre el cual construir una comprensión básica de cómo veo la retórica soteriológica (cristología), siendo utilizada para la producción de un imaginario social que sigue sustentando dos visiones de la tierra y de los pueblos: terratenientes y desposeídos.¹⁸

En la historia crítica colonial, se hace evidente cómo todo gran proyecto de evangelización occidental de las Américas, ya sea en términos del catolicismo romano o del protestantismo occidental, contribuye a construir capas colonizadoras/modernizadoras en el imaginario social de los llamados agentes de salvación (misiones euroamericanas) y los objetos de la evangelización (los latinoamericanos y su diáspora global), sean o no plenamente conscientes. Utilizo a Boff y Mignolo para esbozar cuatro invasiones epistémicas correspondientes para ilustrar cómo se construyó y sostuvo la teología de

¹⁸ La siguiente sección profundiza en el contenido que presento en *ibid.*, pp. 119-131.



los terratenientes y los desposeídos a lo largo de los siglos.¹⁹ Esta última se discutirá por separado en la siguiente sección para ofrecer una propuesta constructiva que llamo «transamericanidad».

Por ahora, pensemos en estas cuatro invasiones como bloques de construcción epistémico-geopolíticos instrumentalizados por una retórica de salvación y acarreado implicaciones en el control de tierras, territorios, cuerpos, faunas y floras, humanidades, conocimientos, subjetividades, imaginaciones y pueblos en el Sur Global Americano.

1. *Salvación por economía colonial y cristianización civilizadora (décadas de 1500-1800).* Esta primera invasión fue fundacional, determinante y abierta, por lo que es necesaria una mayor elaboración que en las otras etapas. La tierra y la gente del llamado «Nuevo Mundo» se transformaron epistémica, económica y políticamente en cosas (cosificación) y propiedades (comodificación). En este período, los reinos europeos locales se convirtieron en terratenientes globales, y las civilizaciones indígenas locales se convirtieron en mano de obra desechable y desposeídos (gente sin tierra). Lamentablemente, esta configuración de vida continental se ha mantenido vigente cinco siglos después.

La herida colonial se gesta simbólica y materialmente en forma de sometimiento geopolítico que afectaría a la propia *humanitas* (valor humano) y *societas* (sentido de pertenencia y agencia política) de los pueblos y tierras de América. Ambas expresiones del ser americano se forjan, en este período, sobre la base de una cristología colonial misionera: «Cristo se proyecta del lado de los poderes de la realeza y sus estructuras coloniales —un monarca “que está cubierto de oro y plata... y lleva coronas reales como los reyes de España”. Por otra parte, representando la condición humana de los indígenas de la tierra colonizada, “incrustada violentamente en el imaginario indígena”, está “el Cristo de la cruz, de la muerte que vence... el mendigo arquetípico... compendio de misterios y muestrario de humillaciones”».²⁰

¹⁹ Ibid., p. 109.

²⁰ Trinidad, S. «Christology, Conquista, Colonization», en *Faces of Jesus: Latin American Christologies*, ed. Míguez Bonino J. (Marynoll, NY: Orbis Books, 1984), p. 60.

La Pachamama y los territorios de Abya Yala (Anáhuac, Tahuantinsuyu y Ayiti) pasaron a ser propiedad real, tierras y territorios del rey español Fernando. Y los habitantes de las colonias se convirtieron automática y eternamente en hijos e hijas empobrecidos de Fernando; hijos del mesías imperial condenados de por vida a una evangelización civilizadora y un control colonial que los mantendría dentro del rebaño de la cristiandad.

2. *Salvación por el americanismo estadounidense (décadas de 1800-1900).* Luego de la independencia política de las repúblicas latinoamericanas y del Caribe, el continente vivió la gran migración europea, que sumó tejido clasista y político a las élites criollas y a la aristocracia en el poder que luchaban por la independencia y la autonomía política en las nacientes repúblicas. La introducción del protestantismo occidental ayudó a debilitar cualquier control colonial de las potencias ibéricas y las iglesias que aún tenían bajo su control. Además, esta expresión local del protestantismo fue fundamental para construir el tejido epistémico, cultural, económico y político necesario que posicionaría más tarde a los Estados Unidos de América como el nuevo líder del continente americano (tierras, territorios, humanidades y pueblos).

La revolución que condujo a la independencia política de las repúblicas latinoamericanas nunca resolvió el problema de la orfandad, empobrecimiento y desposesión generado por la teología colonial de la tierra en América. Simplemente se revistió con una nueva prenda colonial (neocolonial) confeccionada según la talla de la colonialidad moderna del americanismo estadounidense. El territorio, las tierras, la flora y fauna y los pueblos latinoamericanos inventados pasaron de mano del orden colonial antiguo al Estado-nación moderno con la ilusión de abrazar los ideales democráticos liberales y convertirse en pueblos y territorios totalmente autónomos.

3. *La salvación por la doctrina del desarrollo (décadas de 1930-1960).* Durante este período, muchas naciones de América Latina fueron sedadas con una alta dosis de modernización conservadora (industrialización de sustitución). Las misiones protestantes estadounidenses avanzaron y consolidaron la experiencia evangélica.



Por un lado, y de forma positiva, la alfabetización bíblica incrementó la alfabetización latinoamericana, los principios magisteriales de la Reforma mejoraron el sentido de *humanitas* del antiguo sujeto colonial, y los latinoamericanos fueron ahora invitados a ser agentes de misiones, no solo objetos de misiones. Por otro lado, y de forma negativa, el protestantismo occidental continuó prescribiendo los principios de la democracia liberal (eurocéntrica), ahora bajo la forma de desarrollo económico y modernización. Además, el pentecostalismo estadounidense se convirtió en un poderoso movimiento misionero. Los movimientos pentecostales y fundamentalistas estadounidenses impregnaron la imaginación evangélica de América Latina con la escisión fundamentalista-liberal, la fe apolítica, el destino manifiesto de los Estados Unidos y la ideología de la economía capitalista justa y la supremacía blanca. Una teología de la tierra, en tono evangélico, podría resumirse en estas décadas en: «Nuestra perfecta tierra está en los cielos; nuestra mejor opción de tierra por ahora, en nuestro mundo, es los Estados Unidos de América». Pasamos así de un estado de desposesión colonial a un estado de desposesión neocolonial. El sentido de tierra, más bien de desposesión en cuanto nuestro propio territorio, humanidad, arraigo y pertenencia americana, se vuelve un proyecto etéreo y se reitera la teología ultramundo que data desde la época colonial. Un himno pentecostal muy popular ilustra cómo la teología de la desposesión (protestante) encaja con el imaginario social de muchos evangélicos en esta época:

*//Jerusalén, qué bonita eres,
calles de oro, mar de cristal.//
//Por esas calles yo quiero caminar;
calles de oro, mar de cristal.//²¹*

4. Salvación por el capitalismo de mercado (décadas de 1970-2000). Durante este período, se puede decir que una combinación de economías globales, neoliberalismo político, la implosión del socialismo y la tecnología militar, entre otras cosas, enmarcan la hegemonía de los Estados Unidos como una fuerza moldeadora

²¹ Dominio público: <https://www.musica.com/letras.asp?letra=2201851>.

global, particularmente en las Américas. Todo el continente sufrió una homogeneización en el espacio político-económico liderada por el neoliberalismo. El efecto secundario de este poder ubicuo de la economía política y militar de los EE. UU., en los países latinoamericanos, se veía en las migraciones masivas de latinoamericanos al mítico «Norte». Como era de esperarse, vemos una serie de voces teológicas y movimientos eclesíasticos en disputa que surgen dentro de los Estados Unidos (teologías de diáspora/teologías minoritarias) y desde fuera (teologías de la liberación, misión integral, teología india y afrolatina).

El surgimiento de voces contrahegemónicas representa una respuesta a la dominación del monoculturalismo estadounidense sobre los aspectos más importantes del continente: económico, político, educativo, tecnológico, científico, cultural, religioso, etc. Durante este tiempo, las voces teológicas en disputa protestaron contra la indiferencia del sistema de poder teológico occidental hacia el empobrecimiento estructural de todo un continente, la distribución asimétrica del poder y los privilegios en manos de una nación, y la ineficacia de la reflexión teológica occidental para tratar estos problemas.

Podemos decir que cada una de las expresiones teológicas y eclesiales antes mencionadas durante este período representa una respuesta al monoculturalismo occidental, con respecto a la realidad eclesial e histórica vivida en el Sur Global. Todas ellas usan su imaginación bíblica para ofrecer una respuesta. Por ejemplo, las teologías de la diáspora, como la teología latina estadounidense, ubican el análisis teológico en la cultura y proponen la resistencia cultural al monoculturalismo occidental en todos los frentes (raza, género, clase, política, economía, etc.), desde el *vientre de la bestia*. La teología de la liberación ubica el análisis teológico en el proceso histórico, inicialmente, tal como este proceso fue vivido en las luchas de clases y económicas de las masas empobrecidas, proponiendo así la liberación histórica (política, económica, social) sobre bases bíblicas. La misión integral ubica la resistencia en la iglesia como agente social de transformación. Su idea de iglesia no es, sin embargo, la iglesia institucional, tanto como un concepto funcional de autoconciencia teológica, conciencia social y despliegue misional en el espacio público.



En breves palabras, los discípulos del reino de Dios deben abrazar su albedrío moral en la sociedad. Por lo tanto, la transformación se concibe sobre la base de una encarnación completa en todos los aspectos de la vida, una integralidad, tal como Jesús de Nazaret se encarnó completamente según su lectura de los relatos del Nuevo Testamento.

Finalmente, dentro del neopentecostalismo latinoamericano, varios líderes e iglesias respondieron asumiendo una especie de mentalidad de destino manifiesto latinoamericano por el cual el sentido latinoamericano de «este es nuestro tiempo para expandir el reino de Dios a todo el mundo» desplegó una generación de mega iglesias/ministerios.

En conclusión, las teologías del terrateniente y del desposeído en el contexto de las Américas han estado dando un giro desde la década de 1970, de tal manera que diferentes voces en disputa, diferentes lecturas bíblicas de la agencia social y diferentes agendas políticas y misionales encuentran un lugar en la mesa del discurso público como nunca antes. El desencadenante común parece ser el americanismo monocultural estadounidense como expresión hegemónica del patrón colonial del poder en nuestro tiempo. Esto revela que el monoculturalismo estadounidense/occidental está actualmente en crisis, aunque sigue siendo hegemónico. ¿Qué podemos decir sobre la(s) teología(s) de la tierra en las Américas después de esta discusión?

1. Una mirada crítica a cómo las cartografías teológicas informaron la conquista europea y los múltiples actos coloniales que construyeron lo que hoy llamamos América o América Latina muestra que una *ética conquistadora* alimentada con una máquina epistémica *otrizante* operó transformando a la Madre Tierra (Pachamama) y a las antiguas civilizaciones (africanos esclavizados y americanos originales) en tierras explotables, fuerza de trabajo desechable y fetiches soteriológicos de la cristiandad europea.
2. Estas transformaciones tomaron forma específica en la formación de las poblaciones *terratenientes* y *desposeídas* en las Américas. Esta es básicamente la forma de la teología de la tierra en el contexto de la América colonial y (neo)colonizada.

3. La herida colonial es una experiencia común internalizada, en gran parte, como un conjunto de creencias infames que dieron forma a la *humanitas* y *societas* de las tierras y pueblos de las Américas cimentadas durante el dominio colonial y recreadas por varios actores coloniales a lo largo de diferentes etapas de formación del continente americano moderno. Como resultado, el perfil de la población desposeída (gente sin tierra y tierra sin su gente) se ha mantenido relativamente igual, mientras que los terratenientes globales han cambiado de identidad y mejorado sus tácticas, pero su globalidad colonial como matriz operacional permanece constante: del sur de Europa al norte de Europa extendiéndose hasta el mítico «Norte» de América, los Estados Unidos de América.
4. En los últimos cincuenta años hemos visto surgir voces contestatarias de las esferas teológicas y eclesiales del Sur Global Americano que intentan responder a la fuerza aparentemente imparable y homogeneizadora del monoculturalismo estadounidense (cultural, religioso, económico, político, militar, tecnológico, científico, epistémico, etc.). Todas estas respuestas son válidas, algunas útiles, la mayoría insuficientes para cambiar el curso de la máquina epistémica/ética del monoculturalismo. La mayoría de estas respuestas intentan recuperar el valor de la humanidad y subjetividad demolida en la conquista, sometida durante el dominio colonial y reglamentada durante nuestra historia moderna. El caparazón moderno/colonial/occidental ha demostrado ser invencible ante la incidencia de estas respuestas, en lo que respecta a su imaginación utópica. Por ejemplo, los proyectos liberacionistas han intentado liberar la tierra y el pueblo sobre la base de paradigmas modernos contrahegemónicos (desde la izquierda ideológica), con la esperanza de recuperar y remodelar el poder del Estado-nación moderno, por lo tanto, inclinándose hacia el estadocentrismo. Muchos movimientos neopentecostales se han vuelto políticos y económicos, inclinándose hacia el neoliberalismo (desde la derecha ideológica). Una idea común y peligrosa es que el sector eclesial puede (re)tomar el liderazgo político y financiero sobre el



sector público o privado. Esta propuesta de autodesarrollo no solo es ingenua sino también peligrosa, dada la larga y devastadora historia de la cristiandad occidental y las presidencias genocidas de algunos evangélicos en el poder en países latinoamericanos. Finalmente, la idea de que la iglesia puede funcionar como un agente moral de transformación social, como se ha sostenido en la misión integral, es importante pero limitada porque la imaginación bíblica de Occidente todavía orienta el contenido cristológico, misiológico y ético. Da por hecho que la iglesia y el Estado son piezas necesarias de transformación social, y deja muy poca imaginación a estructuras no modernas/coloniales (comunidades indígenas y saberes ancestrales) y experimentos transmodernos en línea con la pluriversalidad y la plurinacionalidad. Esto está comenzando a cambiar con las nuevas generaciones de teólogos y teólogas de la misión integral desparramados alrededor del mundo.

RETRADICIONANDO LA TIERRA: HACIA UNA TEOLOGÍA TRANSAMERICANA

Una teología de la tierra desde una perspectiva descolonial debe comenzar con la tarea de *desmitificar*. Esto requiere subvertir la normatividad epistémica occidental, que opera a partir de la norma masculina blanca con la tarea de *blanquear* «la verdad, la belleza y el bien» en un esfuerzo por canonizar (héroes blancos) y condenar (*monstruos* no blancos). El teólogo afroamericano Willie Jennings articula con elocuencia cómo la máquina epistémica de la modernidad colonial reconfiguró el significado de las tierras y los pueblos de las Américas: «No se puede exagerar la importancia de esta transformación. A la tierra misma se le prohibió ser una significativa constante de identidad». ²² ¿Qué haría falta para resignificar teológicamente a la Madre Tierra (Pachamama) y a los pueblos originales americanos? O tal vez, para empezar, esta es la pregunta incorrecta. Tal vez la siguiente pregunta sea la apropiada: ¿qué se necesitaría para resignificar la

²² Jennings, W. J. *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race* (New Haven, CT: Yale University Press, 2010), p. 43.

teología sobre la base de una imaginación transoccidental americana original? A este proceso lo llamo retradicionar, donde el sustantivo «tradición» se reconceptualiza y transforma en un verbo.

Retradicionar la tierra como un proceso de demonstrificación de los pueblos indígenas

La resignificación de la teología desde la perspectiva de la otra América (trans América) comienza con una posicionalidad diferente del intérprete a la asumida por quienes en los siglos XV-XVII «inventaron, cartografiaron, se apropiaron y explotaron [América] bajo el estandarte de la misión cristiana» (Mignolo) a través de múltiples actos coloniales. No se trata de un retorno a un pasado idílico o a una época dorada, una especie de indigenismo unificado que en realidad nunca existió más allá de la imaginación antropológica occidental. El acto de reimaginar la americanidad, al autopositionarse antes y más allá de la modernidad colonial. Es un acto de retradicionar la experiencia con la tierra sobre la base de una ecología liberadora.

La modernidad colonial y su máquina epistémica ha operado desencarnando cuerpos y conciencias de la tierra y creando personajes ficticios con una agenda en mente: contar la historia de héroes occidentales piadosos en una tierra de monstruos no occidentales malvados y construir así diseños globales para promoverlos como humanidad, salvación y verdad universal.

Lo que vamos a documentar próximamente es la producción de una humanidad bestializada (el invento de la raza negra e india feminizada, por ejemplo) que permite la producción de una humanidad civilizada (el invento de la raza blanca masculinizada). Esto ya ha sido elocuentemente argumentado por varios eruditos que estudian el lenguaje, la literatura y estética, las ciencias, las humanidades, la historia y la biología evolutiva. La siguiente cita por Zakiyyah Iman Jackson, de la Universidad del Sur de California, es un ejemplo de este tipo de investigación y enmarca nuestra presentación del argumento:

Lo africano (cuerpos negreados) no es la negación de la humanidad, sino su apropiación, su inversión y finalmente su plastificación en la metodología de la animalidad abyecta, ya



que la humanidad universal fue sostenida sobre la abyección constitutiva de la humanidad negra. Aquí, la llamada humanidad universal se impone violenta e imperialmente mientras se ignora su realidad como un lugar de constante contestación.²³

El argumento de Jackson es muy complejo pero útil porque visibiliza las operaciones internas que se dan en la producción de representaciones corporales, discursos y disciplinas occidentales que dependen del humanismo moderno como base del proyecto humanidad, civilidad, progreso y armonía ecológica. La negritud y bestialidad como lógica interna de la humanidad finalizada y cristalina es algo que podemos ver en la fabricación de héroes occidentales blancos junto con la fabricación de monstruos no occidentales procedentes de las tierras y los pueblos de las Américas (y África) a lo largo de la historia de las artes visuales coloniales.

La transoccidentalidad, como epistemología descolonial cristiana, busca borrar estas historias contando otras historias desde un lugar diferente. La transoccidentalidad funciona como un imaginario donde los códigos epistémicos de la identidad humana y del yo ecológico (cósmico) se organizan en la frontera del régimen de colonialidad/modernidad/occidentalismo en la otra América, la transamericanidad. La transoccidentalidad apunta a la transamericanidad como una forma de habitar los espacios e identidades «borrados de la colonialidad» (Mignolo) en un esfuerzo por desbestializar el ser americano herido, inscrito en la tierra y los cuerpos. En otras palabras, la transamericanidad es también una geografía imaginada y tiene también una cartografía teológica, pero no producida por los héroes blancos de Occidente de humanidad finalizada prescrita sobre la bestialidad del otro ni elaborada con la gramática colonial, sino por las comunidades subalternas compartiendo subyugaciones imperiales/coloniales/modernas, es decir, los desposeídos con *fe en busca de tierra*.

La transoccidentalidad invita a una nueva forma de cartografía del ser americano. Y la transamericanidad constituye el conjunto de

²³ Iman Jackson, *Z. Becoming Human: Matter and Meaning in an Anti-black World* (Nueva York, NY: NYU Press, 2020), p. 23.

factores geopolíticos que dan tejido corpóreo a ese nuevo ser americano, de manera que se puede realizar el dicho zapatista: «Un mundo en el que quepan muchos mundos». En este sentido, apunta a una teología corpórea de los pueblos de «nuestra América», una cosmología descolonial con una ecología liberadora, donde la Pachamama no puede ser reducida a un pedazo de tierra en posesión porque está viva, habla y nos cuida. Y en reciprocidad, nos relacionamos con ella y la cuidamos en un acto de adoración a Dios, en quien todos «vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17:28, NVI). Sobre este mismo tema, un campesino cristiano andino habla con gran competencia teológica y perspicacia cosmológica cuando dice: «La Pachamama es como una virgen santa que le dice a Dios: Yo daré de comer a tus hijos».²⁴ Estas palabras también pueden ser consideradas «canónicas» para los pueblos de «nuestra América». La transoccidentalidad puede ayudarnos a crear la «base epistemológica sobre la cual se pueden producir versiones coherentes del mundo [todos nuestros mundos]».²⁵

Retradicionar la tierra como un proceso de resignificación de la teología con contenido americano original (indígena)

En otros trabajos he argumentado que la «reoriginación de la teología cristiana en “nuestra otra América” (transamericanidad) comienza con la teología de los americanos originales».²⁶ He usado pneumatologías descoloniales (y desafiado cristologías occidentalizadas) como un método teológico para dialogar con fuentes indígenas y transfronterizas en busca de bases epistémicas compartidas. He argumentado que las «fronteras teológicas de las Américas son porosas, nómadas y pluriversales, develando *mestizajes* epistémicos que facilitan el tránsito de tradiciones y la encarnación de creencias».²⁷ En conse-

²⁴ Marzal, M. M. «Andean Christian Peasant», en *Tierra encantada: Tratado de antropología religiosa de América Latina*, colección Estructuras y Procesos (Madrid, España: Pontificia Universidad Católica de Perú/Editorial Trotta, 2002).

²⁵ Saldívar, J. D. *Trans-Americanity: Subaltern Modernities, Global Coloniality, and the Cultures of Greater Mexico*, 11/21/11 edition (Durham, NC: Duke University Press Books, 2011), p. 56.

²⁶ García-Johnson, *Spirit Outside...* p. 203.

²⁷ *Ibid.*, cap. 9.



cuencia, cualquier teo-*logía* (forma situada de razonamiento sobre la interacción de Dios con la creación) en tal contexto debe operar desde adentro o probióticamente, por lo tanto, apreciando (sin descartar *a priori*) lo que las tradiciones teológicas indígenas o africanas o transfronterizas (sincréticas) tienen para ofrecer como una donación epistémica a las ecologías de conocimiento.

Una tarea clara para un enfoque teo-*lógico* probiótico es poder cartografiar y analizar críticamente las trayectorias teológicas de racionalidades (tradiciones) cifradas que dan testimonio de las múltiples percepciones de Dios, después, a través, fuera y antes de la llegada de la cristiandad. Utilizo tres *comunidades objetivo* en mi investigación para documentar mis análisis sobre las comunidades tradicionales en las Américas: americanos originales, afrolatinos e inmigrantes del sur.²⁸ Debido al alcance limitado de este ensayo, limitaré mi discusión a los americanos originales para elaborar los contornos de una teología transamericana.

He argumentado que «las síntesis estéticas y teológicas de las culturas originarias son productos originales de comunidades tradicionalistas (es decir, cristianismos originales, si se quiere) que ejercen su propia imaginación canónica en oposición a las desviaciones occidentales (malas y diabólicas) que encuentran juicio bajo las clasificaciones esencialistas» de la normatividad epistémica occidental (es decir, sincretismo, cristo-paganismo).²⁹ La creación, el lugar, el espacio, la tierra son parte del terreno primario (espacialidad) sobre el cual se da la experiencia del Espíritu Creador para las comunidades indígenas de las Américas, así como para otras comunidades indígenas del planeta. En una palabra, se trata de temas profundamente teológicos, en este horizonte epistémico transoccidental, con potencial para reconducir el proceso teológico y recrear la agenda teológica.

Al mismo tiempo, para la retradición de la experiencia de los pueblos indígenas de la tierra americana de manera que el proceso teológico sea reoriginado, el proceso mismo debe iniciarse desde un

²⁸ Ibid.

²⁹ García-Johnson, *Spirit Outside...* p. 191.

lugar, una narrativa y una comunidad espiritual diferente. Este lugar y su comunidad deben estar profundamente interconectados para que el imaginario social conserve la ambigüedad, la polivalencia y la hibridez necesarias para subvertir la epistemología occidental desintegradora. Junto a teóricos descoloniales, llamo al *locus theologicus* desde donde esto es posible la diferencia colonial. A partir de mi investigación y elaboración de pneumatología descolonial, identifiqué los siguientes elementos para la construcción de una teología transamericana:

- **Una ecología liberadora.** La epistemología transoccidental que informa la teología transamericana requiere desvincularse de la «cosmología de la dominación»³⁰ de la modernidad colonial. Como dicen los críticos actuales de esta cosmología dominante: «No existe un término único que capte completamente la cosmovisión que actualmente domina las sociedades industrializadas modernas».³¹ Pero destaquemos aquí algunos elementos que sí inciden negativamente en cualquier propuesta que hagamos para la teología transamericana. Una cosmología dominante:³² (1) separa la mente y la materia, los cuerpos y la conciencia como sustancias separadas; (2) comprende la naturaleza y el cosmos en términos mecanicistas (determinismo), lo que permite que las estructuras de poder androcéntricas conozcan todas las cosas y controlen todo el conocimiento irrumpiendo en/reduciéndola a sus partes y componentes; (3) considera que la naturaleza y el cosmos no tienen ningún propósito intrínseco; (4) cree que el *uni*-verso es eterno e inmutable por naturaleza; (5) cree que toda la vida en la tierra está involucrada en una competencia interminable por la supervivencia. Una teología transamericana busca alejarse de la comprensión del Estado-nación de la modernidad colonial (diseño global capitalista corporativo) como el propietario de la tierra y el agente fiscal de su biodiversidad, funcionando de manera

³⁰ Ver Hathaway, M. y Boff, L. *The Tao of Liberation: Exploring the Ecology of Transformation*, 1a. ed. (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009), cap. 6.

³¹ *Ibid.*, Kindle loc. 3384.

³² *Ibid.*, Kindle loc. 3417.



completamente autónoma y como un autosuficiente/auto-ente rector en materia ecológica. También transita hacia conceptos de estados nacionales reformulados por una ecología liberadora bajo el principio del biorregionalismo. Una ecología liberadora bajo un modelo biorregional apunta a: «región/comunidad (escala), conservación/restauración, estabilidad/evolución/adaptación, local/autosuficiencia, cooperación, primario (economía), descentralización, complementariedad/subsidiario, diversidad/consenso, participación/empoderamiento (política), simbiosis evolución/crecimiento cualitativo, pluralidad/diversidad [pluriversalidad transmoderna]». ³³

- ***Una teología de pacto Gaia/Pachamama-Espíritu.*** Una teología transamericana reconoce que los pueblos del Sur Global Americano (Abya Yala y la diáspora latina) son tanto receptores de múltiples tradiciones como comunidades que tradicionan. ³⁴ Al mismo tiempo, una teología transamericana considera que la tierra (Pachamama, Gaia) está viva, es parte del cosmos y está profundamente conectada con el Espíritu de Dios. El Espíritu de Dios se ha registrado en los primeros credos de la iglesia cristiana occidental y oriental como el dador de vida, el Espíritu de vida. Más allá de este registro canónico de Oriente/Occidente, el Espíritu de vida se experimenta como el Espíritu de sustentabilidad de la tierra, el Espíritu que dignifica la tierra y es el socio del pacto de Dios en la creación de la humanidad y especies hermanas. La relación pactual Gaia/Pachamama-Espíritu es rastreable en la tradición bíblica judeocristiana (imaginación canónica de Occidente), aunque apenas se ha accedido a ella a través de esa vía epistémica. Por ejemplo, podemos ver rastros de esta relación de pacto Gaia/Pachamama-Espíritu de Dios en los relatos del Antiguo Testamento/Biblia hebrea, donde la relación de Dios con la tierra revela un vínculo inquebrantable. Esta relación de pacto no es cosmocéntrica o androcéntrica, sino dialógica, por lo tanto, incluye la convivialidad entre la humanidad y la tierra.

³³ Ibid., adaptado de Kindle loc. 8274.

³⁴ García-Johnson, *Spirit Outside...* caps. 7, 8, 9.

Curiosamente, vemos a la tierra (Gaia/Pachamama) viva y participando con Dios en el desarrollo de los acontecimientos (Gn 3:8; 4:10). Incluso cuando los personajes humanos de esta historia son desplazados de su hábitat original Gaia/Pachamama y el Espíritu de Dios les brinda sustentabilidad, se reasentaron. El Nuevo Testamento nos proporciona registros esclarecedores sobre Gaia/Pachamama y el Hijo de Dios a través de relatos que comunican una profunda relación íntima entre Jesús de Nazaret y la tierra. Jesús de Nazaret le habla a la tierra (lagos, viento, árboles, etc.). Las literaturas paulina y juanina dan cuenta de la asociación de pacto de Gaia/Pachamama con Dios a medida que se desarrolla el escatón. Del mismo modo, encontramos el rastro de la alianza de pacto Gaia/Pachamama en la imaginación canónica de las Américas, tal como lo atestiguan las comunidades tradicionadoras del Sur Global Americano. Una teología transamericana tiene la tarea y la agenda de poner estas imaginaciones canónicas (Occidente y América) en diálogo para el enriquecimiento mutuo y la convivialidad. Evidentemente, la presencia reveladora omnipresente de Dios en el cosmos, la conciencia y las culturas exige nada menos que eso.

- ***Una imaginación cristiana herida.*** Mi investigación encontró que las formas más nuevas de misiones cristianas y tradiciones eclesiales en el Sur Global Americano llevan dentro la herida colonial y buscan trascenderla intentando la occidentalización total, la desoccidentalización total o bien intentando revertir las espiritualidades que habitan en espacios liminales y permiten múltiples convivialidades de universos epistémicos. Con esto en mente, una teología transamericana reconoce que el Espíritu de Dios ha estado presente en las tierras y pueblos de las Américas antes y más allá de los actos coloniales de la conquista, colonización, modernización y desarrollo económico europeo, todo lo cual ha sido suscrito con una retórica cristiana occidentalizada de la salvación.³⁵ La alianza Gaia/Pachamama-Espíritu es un ho-

³⁵ Ibid., cap. 7.



rizonte epistémico en el que el *Espíritu sin fronteras* es un sanador nómada y descolonial que *no mora en el tiempo*, sino, por ejemplo, entre el pueblo americano original en sus historias, canciones, oraciones, ceremonias, todo arraigado profundamente en los ancestros, la tierra, ya que «sus formas de vida veneran» la creación y el Creador, creyendo que sus historias finalmente sanarán a los terratenientes globales y «ganarán a los inmigrantes conquistadores y los transformarán». ³⁶ Asimismo, la alianza Gaia/Pachamama-Espíritu se expresa en las espiritualidades yoruba-cristianas de los afrolatinos con respecto a la relación viva con los ancestros, que han sido enterrados en la tierra, pero que de alguna manera están vivos (bajo una forma diferente de circunstancias) porque Gaia/Pachamama está viva. Lo mismo se aplica a la destacada celebración del Día de los Muertos, una ceremonia cristiana indígena mesoamericana popular principalmente entre los católicos romanos latinos.

- ***Una ética del reconocimiento-ensamblaje-sanidad descolonial.*** Una teología transamericana se basa en una epistemología transoccidental, así como en una ética que orienta la agenda epistémica y utópica desde el principio. Como he argumentado en «The Politics of the *Espíritu*», la tarea ética en el contexto de las comunidades subalternas que comparten las subyugaciones moderna-colonial-imperial apunta a la sustentabilidad mundial y «no es seccional, lineal, ni siquiera progresista, sino que implica interseccionalidad, simultaneidad, lógicas multicrónicas (que se ocupan de las múltiples capas históricas de la realidad encarnadas en las comunidades). Por lo tanto, a medida que uno trata éticamente con las condiciones actuales de desintegración cultural, también debe mapear “espacialidades, puntos de vista del ser y epistemologías” que contribuyen a desvincularse de las narrativas coloniales anti-vida y, al mismo tiempo, proporcionar una “imaginación encarnacional” de ensamblaje corpóreo [tierras, pueblos, biodiversidad], ejerciendo

³⁶Tinker, G. E. *Spirit and Resistance*, Kindle loc. 1638-40.

prácticas o tácticas sociopolíticas descoloniales como contra-narrativa a los sistemas-mundo hegemónicos de la modernidad colonial. Argumentamos que esta matriz de resistencia sociopolítica del *Espíritu* ha estado presente de diversas formas desde el primer día de la conquista europea y es identificable en comunidades como los nativos (indios) americanos, los afrolatinos y, más recientemente, los inmigrantes del sur». ³⁷

¿Cómo concluir un ensayo como este? Se me ocurre que con una afirmación y también una oración.

Afirmamos que: los quinientos años de sacrificio vicario colonial y resistencia descolonial de estas humanidades desposeídas tierra y de estas tierras vivas (Pachamama) desposeídas de humanidad son las grandes donaciones ecológicas para la construcción de una nueva teología de la tierra desde otro lugar y con otras intenciones y por medio de una ética del cuidado y cosmologías, teologías, economías políticas, ciencias, tecnologías y sociedades liberadoras.

Oramos que: el sacrificio vicario y la resistencia del Sur Global Americano, ese «gran conjunto de creaciones y criaturas que han sido sacrificadas a la voracidad infinita del capitalismo, el colonialismo, el patriarcado», ³⁸ se tome en cuenta para la construcción de una teología transamericana de los desposeídos de la tierra: una visión mística y reencantada del mundo donde el cielo y la tierra, y todos los elementos que resultan de este matrimonio, operen bajo otra lógica, en el doloroso y redentor espacio del borrón de la colonialidad/modernidad/occidentalismo. Eso es transamericanidad.

En el poder del Espíritu sin fronteras, el compañero de pacto de la Pachamama,

Oramos, Amén.

³⁷ García-Johnson, O. «The Politics of the *Espíritu*: Ethic as Recognition-Assemblage-Decolonial Healing», en *T&T Clark Handbook of Political Theology*, ed. Rodríguez, R. R. (Nueva York, NY: T&T Clark, 2019), p. 366.

³⁸ De Sousa Santos, B. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, 1a. ed. (Boulder, CO: Routledge, 2014), p. 2.



BIBLIOGRAFÍA

Brunstetter, D. R. y Zartner, D. «Just War against Barbarians: Revisiting the Valladolid Debates between Sepúlveda and Las Casas», *Political Studies* 59, no. 3, octubre 2011.

Cline, S. «Guadalupe and the Castas: The Power of a Singular Colonial Mexican Painting», *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 31, no. 2, agosto 2015. <http://msem.ucpress.edu/lookup/doi/10.1525/mex.2015.31.2.218>.

De Sousa Santos, B. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, 1a. ed. (Boulder, CO: Routledge, 2014).

Dyrness, W. A. y García-Johnson, O. *Theology without Borders: An Introduction to Global Conversations* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015).

Espin, O. O. *Idol and Grace: On Traditioning and Subversive Hope* (Nueva York, NY: Orbis Books, 2014).

Ezigbo, V. I. y Williams, R. L. «Converting a Colonialist Christ: Toward an African Postcolonial Christology», en *Evangelical Postcolonial Conversations: Global Awakenings in Theology and Praxis*, eds. Higuera Smith, K., Lalitha, J. y Hawk, L. D. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press Academic, 2014).

Fanon, F. «The Fact of Blackness», en *Postcolonial Studies: An Anthology.*, ed. Pramod Nayar (Oxford: Wiley Blackwell, 2016).

García-Johnson, O. «The Politics of the *Espíritu*: Ethic as Recognition-Assemblage-Decolonial Healing», en *T&T Clark Handbook of Political Theology*, ed. Rodríguez, R. R. (Nueva York, NY: T&T Clark, 2019).

_____. *Spirit Outside the Gate: Decolonial Pneumatologies of the American Global South* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press Academic, 2019).

Hathaway, M. y Boff, L. *The Tao of Liberation: Exploring the Ecology of Transformation*, 1a. ed. (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009).

Hidalgo, J. M. *Revelation in Aztlán: Scriptures, Utopias, and the Chicano Movement* (Nueva York, NY: Palgrave Macmillan, 2016).

Iman Jackson, Z. *Becoming Human: Matter and Meaning in an Antiracist World* (Nueva York, NY: NYU Press, 2020).

Jennings, W. J. *After Whiteness: An Education in Belonging*, edición ilustrada (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2020).

_____. *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race* (New Haven, CT: Yale University Press, 2010), p. 43.

Kilroy-Ewbank, L. «Inventing “America” for Europe: Theodore de Bry», Khan Academy, <https://www.khanacademy.org/humanities/art-americas/british-colonies/colonial-period/a/inventing-america-for-europe-theodore-de-bry>.

Marzal, M. M. «Andean Christian Peasant», en *Tierra encantada: Tratado de antropología religiosa de América Latina*, colección Estructuras y Procesos (Madrid, España: Pontificia Universidad Católica de Perú/Editorial Trotta, 2002).

Medina, N. *Christianity, Empire and the Spirit: (Re)Configuring Faith and the Cultural* (Boston, MA: Brill, 2018).

Mignolo, W. D. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*. 2a. ed. (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2003).

_____. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, 1a. ed. (Durham, NC: Duke University Press Books, 2011).

Saldívar, J. D. *Trans-Americanity: Subaltern Modernities, Global Coloniality, and the Cultures of Greater Mexico*, 11/21/11 edition (Durham, NC: Duke University Press Books, 2011).

Smichtt, C. *The Nomos of the Earth: in the International Law of the Jus Plubicum Europaeum* (Telos, 2006), p. 11.

Stahler-Sholk, R. «A World in Which Many Worlds Fit: Zapatista Responses to Globalization», en *XXII International Congress*. Presentado en Globalization in the New Millenium? Perspectives from/for Latin America (Miami, FL: LASA [Latin American Association], 2000).

Tinker, G. E. *Spirit and Resistance: Political Theology and American Indian Liberation* (Mineápolis, MN: Fortress, 2004).

Trinidad, S. «Christology, Conquista, Colonization», en *Faces of Jesus: Latin American Christologies*, ed. Míguez Bonino J. (Marynoll, NY: Orbis Books, 1984).

Universidad de Alicante. «La Primera Bula Inter Caetera. Alejandro VI. 3 de mayo de 1493», <http://www.artic.ua.es/biblioteca/u85/documentos/1572.pdf>

Valdeón, R. A. *Translation and the Spanish Empire in the Americas*, Benjamins Translation Library (Ámsterdam/Filadelfia: John Benjamins Publishing Company, 2014).