

INTRODUCCIÓN
A LA
TEOLOGÍA *del*

NUEVO MUNDO

EL QUEHACER TEOLÓGICO EN EL SIGLO XXI

OSCAR GARCÍA-JOHNSON

Editorial CLIE 
www.clie.es

EDITORIAL CLIE
C/ Ferrocarril, 8
08232 VILADECAVALLS
(Barcelona) ESPAÑA
E-mail: clie@clie.es
<http://www.clie.es>



© 2022 por Oscar García-Johnson

«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447)».

© 2022 por Editorial CLIE. Todos los derechos reservados.

Introducción a la teología del Nuevo Mundo: el quehacer teológico en el S. XXI

ISBN: 978-84-19055-13-2

Depósito Legal: B 17011-2022

Teología cristiana

General

REL067000

Impreso en Estados Unidos de América / Printed in the United States of America

OSCAR GARCÍA-JOHNSON, profesor de teología y estudios ‘latinxs’, fue nombrado director general de diversidad, equidad e inclusión en Fuller en 2021. Anteriormente, asumió el liderazgo del Centro Latino de Fuller en octubre de 2015 como decano asociado y en 2020 fue nombrado decano académico del Centro para el Estudio de la Iglesia y la Comunidad Hispana (Centro Latino). Antes de unirse a la facultad de Fuller en 2008, enseñó durante diez años como miembro adjunto de la facultad en Fuller mientras servía como ministro regional con las Iglesias Bautistas Americanas de Los Ángeles durante 11 años y plantando cuatro nuevas iglesias en el sur de California.

Nacido en Honduras, García-Johnson emigró a los Estados Unidos cuando era joven para completar una licenciatura en ingeniería eléctrica. Mientras estaba en la universidad, se comprometió con Jesucristo y experimentó una conversión vocacional hacia los estudios filosóficos y teológicos, lo que le llevó a una vida que ha alternado entre la academia, la iglesia y la ciudad.

García-Johnson enseña en inglés, español y portugués. Su metodología de investigación entrelaza los estudios de/postcoloniales, las teologías clásicas y los estudios latinos/latinoamericanos de Estados Unidos en una hermenéutica crítica que él denomina “transoccidentalidad”. Su próxima serie teológica en español, *Teología del Nuevo Mundo*, con la Editorial CLIE (Barcelona, España), es una obra innovadora en varios volúmenes que utiliza la decolonialidad, la doctrina cristiana y la teología práctica como discursos configuradores para formar al ciudadano global cristiano del siglo XXI en un mundo pospandémico. Otros de sus escritos son *Spirit Outside the Gate: Decolonial Pneumatologies of the American Global*

South (IVP Academic, 2019), Conversaciones Teológicas del Sur Global Americano (coeditado, Puertas Abiertas/Wipf & Stock, 2016), *Theology without Borders: Introducción a las conversaciones globales*, en coautoría con William Dyrness (Baker Academic, 2015), ¡Jesús, hazme como tú! 40 Maneras de Imitar a Cristo (Wipf & Stock, 2014), *The Mestizo/a Community of the Spirit: A Latino/a Postmodern Ecclesiology* (Pickwick, 2009). Ha contribuido a muchos libros y volúmenes, incluyendo *Theologies of the Land* (Cascades, 2020), *T&T Clark Handbook of Pneumatology* (T&T Clark, 2020), *T&T Clark Companion to Political Theology* (T&T Clark, 2019), *The Encyclopedia of Christianity in the Global South* (Rowman & Littlefield 2019), *The Spirit Over the Earth: Pneumatology in the Majority World* (Eerdmans, 2016), *The Gospel after Christendom: Nuevas voces, nuevas culturas, nuevas expresiones* (Baker Academic, 2012), *Vivir y servir en el exilio: Lecturas teológicas de la experiencia latina en los Estados Unidos* (Kairos, 2008), y *Pasando la Antorcha* (Kerigma, 2005).

Además de impartir cursos en Fuller, García-Johnson participa en la justicia holística basada en la fe con Matthew 25 del Sur de California, LA RED y CCDA. Ofrece conferencias sobre el desarrollo del liderazgo y la teología y el ministerio decolonial en todo el continente americano (incluidos los Estados Unidos), Asia y África. Cofundador del proyecto Omega Generation, se ha comprometido a facilitar entornos ministeriales prósperos para los millennials latinos y las mujeres latinas.

Es miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, la Academia Americana de Religión y la Asociación para la Educación Teológica Hispana.

CONTENIDO

Introducción.....	9
1. Soy americano/a/x.....	23
— Ejercicios de reflexión creativa	32
2. Existo donde creo: Una doctrina de la vida americana desde el Sur Global	33
— Criaturas de Dios y del imperio	36
— De la corona europea a la colonia americana.....	38
— De la colonia cristiana al estado independiente	41
— Dos visiones continentales y una visión <i>otra</i>	42
— Cómo nace, crece y se reproduce el panamericanismo.....	44
— ¿Un protestantismo latinoamericano por medio de un panamericanismo estadounidense?.....	51
— Evangelicalismo y democracia en América Latina.....	57
— Conclusiones.....	65
— Preguntas de reflexión crítica	70
3. Cuatro ataduras coloniales del cristianismo americano	71
— Cuatro escenarios de la iglesia.....	73
— La pregunta del éxito evangélico y su misión	77
— Los paradigmas anti-transformadores del cristianismo americano	79

Atadura doctrinal: colonialidad del creer y saber	79
Atadura caudillista: colonialidad del poder y del servir	84
Atadura segregacionista: colonialidad del convivir eclesial.....	87
Atadura evangelística: colonialidad del soñar escatológico	90
— Conclusiones.....	92
— Preguntas de autoreflexión.....	93
4. Por qué la teología sistemática del norte no funciona en el sur.....	95
— Teología sistemática y formación teológica en América Latina	95
— Formación teológica y generación milenial	101
— ¿Por qué no se producen textos de teología sistemática desde el Sur Global Americano?	104
— Una variante evangélica crítica con producción creciente	107
— Agenda para re-teologizar Nuestras Américas.....	111
— Más allá de las trampas occidentalistas y anti-occidentalistas	112
— Preguntas para el diálogo en grupos pequeños	115
5. Cómo hacer teología del Nuevo Mundo	117
— Ubicación social y cognitiva de la teología del Nuevo Mundo.....	117
— Crisis teológica occidental.....	122
— Agenda del quehacer teológico mundial desde el Sur Global Americano.....	126
— Presuposiciones y metas de desaprendizaje y reaprendizaje para un Nuevo Mundo.....	130
— Cómo elaborar una teología del Nuevo Mundo.....	141
— Tres tesis transoccidentales	145
— Matriz teológica transoccidental	146
— Preguntas sobre la práctica ministerial	157
Epílogo: Acerca de la “nueva doctrina” de la teología del Nuevo Mundo	159
Glosario: Conceptos claves	165
Bibliografía	175

INTRODUCCIÓN

Nunca olvidaré una ilustración que mi pastor nos contó en una de sus lindas predicaciones dominicales. Me marcó entonces y me sigue instruyendo hoy, tres décadas más tarde. Se las relato a continuación.

Había un joven recién convertido al Evangelio que llegó a una iglesia muy reconocida y antigua. El santuario era espacioso e imponente. Los varones diáconos y ujieres y las damas recepcionistas vestían impecablemente. La adoración era majestuosa y avivada. Los sermones elevaban a la audiencia hasta el trono de la gracia de Dios, sujetándolos con el cordón de tres dobles de la verdad bíblica.

El joven recién convertido sentía que cada vez que pisaba el templo y participaba de las actividades de la iglesia, entraba en un nuevo mundo, ajeno a lo que él había experimentado hasta aquel momento de su vida. El ambiente se sentía con muchas posibilidades para su crecimiento espiritual. Estaba sediento de Dios, hambriento de la Palabra, dispuesto a lo que sea para darse sin reserva a un Jesús que había conquistado su corazón con su amor y sus promesas de vida abundante. Buscaba toda oportunidad para estar en el templo y participar de las actividades de la Iglesia. Las hermanas y hermanos lo veían y susurraban: ¡Ah, está en su primer amor, ojalá así permaneciera siempre!

Pasaron las semanas y los meses, y el joven seguía cada vez más comprometido y entusiasta, buscando no perderse ninguna oportunidad de aprender y servir en lo que le dieran chance. Asistía los miércoles al estudio bíblico, los viernes al grupo de jóvenes, los sábados a la oración

matutina y luego a las actividades de evangelismo. En los domingos nunca se perdía los dos cultos programados. Cuando había que trabajar en la remodelación de alguna área de la propiedad, él era uno de los primeros. Y cuando uno de los pastores necesitaba ayuda para mudarse de casa o cualquier otra ayuda, él se disponía rápidamente con el fin de estar cerca de ellos y aprender cómo ser un cristiano triunfante.

Aconteció que uno de los diáconos más antiguos e influyentes de la iglesia le comenzó a poner atención a aquel joven. Se le fue acercando, poco a poco, hasta ganar su confianza. Comenzó a discipularlo, uno a uno. Un día, el diácono le invitó a su casa para cenar y hablar de su futuro en la iglesia.

El joven aceptó sin reparo. No pudo dormir la noche anterior. Oraba, sin cesar, pidiéndole a Dios que le guiara por medio de aquel líder tan respetado y maduro. Llegó el día de la cena y el joven estaba 15 minutos antes de la hora esperando para tocar la puerta. Los minutos le parecían años y los segundos, horas. Al fin, llegó hasta la puerta y tocó con mucho tacto. Pero nadie contestó al principio. Insistió hasta que la puerta se abrió. La esposa del diácono le invitó a pasar y tuvieron una velada maravillosa. Luego, el diácono le invitó a pasar a la sala para platicar.

El corazón del joven parecía explotar. El diácono tomó la taza de café y en silencio lo miró por varios segundos. El joven no sabía qué hacer ni qué decir. Se preguntaba, ¿cuáles son los modales que uno debe tener en la casa de un líder así? Pues, estaba en la casa de uno de los líderes más importantes de su iglesia, de su nuevo mundo, de su familia eterna. Tenía temor de echar a perder aquel momento tan especial. Sus aspiraciones de ser útil en la iglesia, de servir de alguna manera relevante, pendían quizás de aquella conversación y traicionaban sus nervios. Deseaba saber, ¿qué era lo que el varón de Dios le iba a proponer? ¿Qué había visto en él que fuera digno y útil para ofrecerlo a los demás como un acto de adoración a Dios y servicio al pueblo de Dios?

Mientras decenas de pensamientos y sentimientos tropezaban en busca de sentido espiritual, el diácono fue bajando la mirada. Al instante se escucha la taza que choca con el plato y rompe el agudo silencio que arrojaba aquel instante.

—Mira, hijo —irrumpe el diácono—, te he estado observando por varios meses y, bueno, me alegra mucho verte muy entregado en las cosas de Dios. ¿Sabes cómo se llama eso?

El joven le responde:

—No, señor.

—Se llama el primer amor —contesta el diácono.

El diácono vuelve a tomar la taza con sus dedos en forma de tenazas. Sube lentamente la taza y un ruido audible de pequeñas cascadas de agua emerge de repente, exorcizando el silencio en el cuarto que conspiraba con su inquisidor. Después de tomar el sorbo de café, clavó su mirada invencible nuevamente sobre el rostro del discípulo. Le preguntó:

—¿Sabes por qué se le llama el primer amor?

La pregunta tomó al joven por sorpresa. Pensó por un momento que aquello podría ser una prueba de su capacidad y conocimiento bíblico y por lo tanto no debía fallar en aquello tan básico si tenía aspiraciones de liderazgo. Su ritmo cardíaco comenzó a subir hasta producir gotas sudorosas que suplicaban misericordia. Palideció por un instante. Era su Getsemaní.

El diácono nunca bajó su mirada estoica. Sus expresivos ojos oscuros y misteriosos, con bolsas que se deformaban por la fuerza de la gravedad y las muchas memorias convocadas por una larga vida de servicio ministerial, daban la impresión de un juez que sabía todas las respuestas que su acusado podía ofrecer en su defensa y que nada podría impresionarle. Pero había que responder. El joven buscó desesperadamente en sus millones de neuronas y recorrió todos los archivos engañosos de su mente hasta encontrar algo útil. Vino a la memoria un pasaje fugazmente leído en sus primeros meses de convertido. Procedía del enigmático libro de Apocalipsis de San Juan y registraba la extraña combinación de una frase romántica dicha en un escenario de juicio escatológico: “primer amor”. Le responde entonces el joven:

—¿Por el Apocalipsis?

El diácono hizo un gesto ambiguo, mientras desposeía la taza de café de sus últimos depósitos de aguas negras.

—De ahí viene —contestó el diácono—, pero a lo que me refiero es algo más bien práctico. Tiene que ver con la manera de conducirse dentro de la iglesia. Mira, hijo, yo llevo muchos años sirviendo a Dios. ¿Tienes alguna idea cuántos?

—No tengo idea, señor, pero me imagino que muchos y todos en la iglesia lo respetamos.

—Tengo treinta años de servir al Señor en esta iglesia. Llegué apenas cuando los pastores tenían siete personas. Era una misión. Y como tú

ahora lo haces, yo también me di enteramente a esta obra. Hoy puedo decirte que he aprendido algunas cosas de la vida cristiana y el liderazgo. Y deseo darte un par de consejos. Si está bien contigo.

De inmediato el joven cambió su semblante. Movi6 la cabeza ligeramente asentando un s6. Sonri6 y abri6 su coraz6n como las flores m6s joviales abren sus p6talos para dejarse poseer por los primeros rayos del alba. Pens6, «Al fin viene aquello por lo que Dios me trajo hasta ac6. La lecci6n de una nueva vida por un sabio d6cono al cual mucha gente admira».

—Te puede parecer extra6o lo que te dir6 —continu6 el d6cono—, pero deseo verte crecer y no caer. No corras, no te apures, no te emociones mucho y no quieras hacerlo todo para todos, b6jale las revoluciones de tu motor para que dure mucho tiempo. ¡Se te va a acabar la energ6a de la fe, muchacho, en la primera subida de la cuesta!

El joven escuch6 aquellas palabras de su nuevo mentor, pero no logr6 hacer sentido de ellas. Aquellas palabras contradec6an todo lo que 6l era en ese momento de su vida y desment6an la imagen de un sabio cuya tarea deb6a ser solo incrementar las revoluciones de su motor, no disminuirlas, ayudarlo a subir la cuesta m6s r6pidamente y llegar hasta la cima como vencedor en tiempo r6cord. Mientras trataba de entender cu6l ser6a el significado de aquel mensaje, entr6 en un lapso de silencio 6ntimo que se perd6a en la oscuridad de una desilusi6n. All6, en la casa donde deb6a encontrar su luz. El chico tom6 el vaso de agua que permanec6a hasta entonces intacto y se lo bebi6 de una, para pasar el trago amargo.

El d6cono not6 un cambio en el rostro del joven. Y continu6 su discurso.

—He visto a muchos como t6 venir a los caminos del Se6or, hijo, y a muchos y muchas quemarse en el camino sin haber realizado sus sue6os. O bien, con el tiempo, se vuelven c6nicos y viven de una manera mediocre en ambos mundos: adentro de la comunidad de fe y afuera. No logran ser exitosos en ning6n lugar. Porque comienzan efervescentes como la espuma de una Coca Cola agitada por manos juguetonas, para terminar como un agua azucarada sin gusto a la Coca Cola tradicional. As6, terminan vac6os, fr6os y apagados en la fe. Mi consejo es que te tomes las cosas en serio, pero con calma. Claro que hay que vivir el primer amor y esto, en un comienzo, se hace por medio de las

emociones y el entusiasmo, pero luego hay que moverse a otra etapa y mantener el primer amor silenciosamente con la razón y la disciplina que trae constancia, sabiendo que las tradiciones y costumbres de nuestra iglesia tienen mucho tiempo y para mantenerlas vigentes y vivas también toma mucho tiempo. Yo no digo que ha sido fácil para mí, pero como dice 1 de Samuel 7:12: ¡Eben-ezer, hasta aquí nos ayudó el Señor! Así que escúchame, hijo, no corras porque te vas a caer y no quemes el motor de tu fe, porque te vas a quedar a medio camino y, Dios no lo quiera, o te apartas de los caminos del Señor o te vuelvas un cínico más añadido a la lista de los miles que dicen ser gente comprometida, pero viven su fe a medias.

El joven, estremecido por la inesperada lección de vida cristiana, inclinó su rostro y no pudo contener las dos lágrimas que le brotaron, una por cada mejilla. Eran los primeros desbordes violentos de agua que abrían los surcos de un alma ingenua que se creía estar en un Edén, pero se encontraba fuera de él. Cuando le volvió la voz le contestó.

—Hermano, perdóneme, es que me tomó por sorpresa su plática. Deseaba mucho escucharle y compartir con usted esta noche. Gracias por la cena y sus consejos. Para mí todo esto de la fe es nuevo, maravillosos y emocionante. Es un nuevo vivir. Es un nuevo mundo. De donde yo vengo, tenemos que darlo todo mientras tengamos vida, sino si se para el motor y se acaba el ánimo. No hay puntos medios, solo subidas y bajadas. Pero voy a considerar sus consejos, hermano. Y ruego a Dios que me dé fuerzas para aprender a levantarme, cuando caiga. Y cuando se funda el motor de mi fe, ruego a Dios que me dé valentía para volver a convertirme a los caminos de Jesús.

¿Por qué una teología del Nuevo Mundo?

Ahora yo, con las tres décadas de experiencia del diácono de la historia, pienso en retrospectiva y me pregunto si la razón por la cual esta ilustración me impactó tanto era porque me identificaba con aquel joven ingenuo y entusiasta que aspiraba a vivir una fe renovadora siempre renovándose en medio de un espacio eclesial tradicionalista siempre retornando a su época de oro. Esto también alude a un choque generacional, una generación cuya teología y pastoral se envejece sin atención al nuevo *tradicional* y otra generación cuya teología y pastoral renace

constantemente sin atención a las tradiciones del pasado. Vivir en medio de esta tensión sin tornarse un cínico es poco menos que un milagro. Pero renovar la fe y la teología parece ser parte de mi ADN. Es congruente con mi vida pastoral y, quizás, hasta un destino en ambos sentidos de la palabra en castellano (propósito de vida y punto de llegada). La primera iglesia donde asistí se llamaba Nuevo Vivir. Luego Plantamos tres iglesias con mi esposa que tenían en sus nombres “Renacer”. Y por último plantamos una cuarta iglesia cuyo nombre incluía “Renovación”.

Ahora que pienso en retrospectiva, se me ha hecho difícil seguir el consejo de aquel diácono sabio de nuestra ilustración: calmarme en medio de un mundo convulsionado por el pecado original y originador (capítulo 5), disminuir la revoluciones del motor de la fe en un mundo colonizado y dominado por una maquinaria occidental de armas ideológicas de destrucción masiva.¹ ¿Cómo vivir calmado e indiferente a la violencia sistémica de un continente-mundo donde los sistemas dominantes que autorizan y rigen la vida diaria de los pueblos opera a través de una maquinaria que ha caricaturizado a Dios? Entre otras surgen caricaturas de Dios que contradicen la experiencia de vida de su pueblo: un Dios calmado ante un mundo sufriente, un Dios lujoso ante un mundo empobrecido, un Dios estoico ante un mundo sentimental, un Dios envejecido ante un mundo que irrumpe con nuevas generaciones, un Dios indiferente a los problemas sociales, raciales, ecológicos y de abuso de género ante un mundo cuyas gentes mueren antes de su tiempo.

En fin, un Dios del Templo acomodado a la vida litúrgica y cultural de un santuario, coliseo o catedral mientras su creación y mundo convulsiona a razón de genocidios, injusticias económicas y raciales, pandemias mundiales me parece un dios ajeno al Dios de la Biblia. Lo veo más bien como una caricatura de Dios usada por iglesias, denominaciones, tradiciones, diversas confesiones fe, ideologías fundamentalistas y redes de iglesias que, a través de las edades, han buscado la manera de presentar un dios elitista a su tiempo y su audiencia minoritaria. Pero

¹ Aquí estoy aludiendo al concepto político-filosófico del sociólogo alemán-latinoamericano Franz J. Hinkelammert como lo desarrolla en su escrito *Las Armas Ideológicas De La Muerte*, (Ediciones Sígueme, 1978).

estas caricaturas de Dios no representan las experiencias más maduras ni los rostros más completos del Dios creador de los cielos, la tierra y sus habitantes. No podemos, ni debemos, seguir adelante con la fe y con la iglesia si nuestro Dios no tiene el tamaño, el compromiso, el amor, la justicia, el poder y las credenciales del Dios encarnado en la persona de Jesús de Nazaret y sus comunidades mesiánicas. O es el Dios creador y sustentador de todo el mundo, no solo del Occidente o del Oriente y sus élites privilegiadas, o ese dios es otro, un dios anti-vida y anti-bíblico y enemigo de todos/as nosotras/os.

Doy gracias a Dios por todas mis herencias y formaciones teológicas y eclesiales. Doy gracias a Dios por mi formación católico-romana, la cual en mi infancia me ayudó a crecer. Junto con Anselmo, Agustín de Hipona y el monje agustiniano y reformador Martín Lutero, aprecio *una fe siempre en busca de entendimiento*, la cual me trajo al amor de Dios. Doy gracias a Dios por mi formación reformada, la cual me ayudó a crecer a través de mis años de secundaria (y prepa). En ella aprendí el valor de *una fe reformada siempre reformando* y el compromiso del estudio de la Palabra de Dios. Doy gracias a Dios por mi formación pentecostal, la cual me ha sostenido espiritualmente a través de los desafiantes estudios filosóficos, teológicos y culturales en mis años de estudio académico estadounidense. En ella aprendí *una fe renovada siempre renovando* y el compromiso del servicio en la iglesia y la fiesta del Espíritu en el culto y la cultura. Y doy gracias a Dios por mi formación bautista americana, la cual me ha dado el espacio ministerial para pastorear, teologizar y hacer misión por medio de *una fe ecuménica siempre dialogando*. En ella aprendí a liderar sin dominar y misionar sin colonizar.

Todas estas tradiciones habitan en mí aún y, por gracia y obra del Espíritu, siguen forjando en mí “la fe no fingida” (2 Timoteo 1:5) de las herencias occidentales, pero todas ellas están sujetas y sometidas dentro de mí, por gracia y obra del Espíritu Santo, “al fuego avivador del don de Dios” (2 Timoteo 1:6) a razón del cual soy llamado, sin yo merecerlo o aun comprenderlo, a enseñar también a otros y otras (2 Timoteo 2:2) esta teología del Nuevo Mundo.

Hay tres razones principales por las que esta serie se titula *Teología del Nuevo Mundo*.

Primera razón: “nuevo mundo” fue el nombre categórico que se le dio a Abya Yala cuando la empresa colonizadora ejecuta su función

colonial. Fue un invento colonial de una Europa que descubre la ruta al Atlántico y llega a una tierra y gentes que no se encontraban en sus mapas ni imaginaciones filosóficas y teológicas. No sabiendo qué hacer con este nuevo conocimiento, porque solo existían tres continentes en los conocimientos europeos del medievo (Europa, África y Asia) ahora se inventan una nueva categoría cartográfica y teológica “nuevo mundo” para indicar varias cosas: (1) un mundo que no tiene historia (ni pasado ni lenguaje ni conocimiento), (2) un mundo vacío, desocupado y libre para ser ocupado y poseído, (3) un mundo que no tiene religión y por ende sus habitantes no tienen alma/espíritu y no son del todo humanos sino salvajes, seres bestiales y monstruos. Pero luego, gracias a los esfuerzos de misioneros defensores de los derechos indígenas (Montesinos y Las Casas), llegan a ser vistos como “bárbaros” que deben ser civilizados y cristianizados.

Segunda razón: A partir de la conquista y al orden colonial en el “nuevo mundo” de Europa, de hecho, sí surge otro nuevo mundo. Las naciones indias luego transformadas en ciudades, metrópolis y naciones estado hasta llegar a ser las repúblicas americanas mestizas gobernadas por las castas criollas hasta el día de hoy. Nuestros mestizajes y creaciones propias surgieron en medio de la dominación de Occidente y hemos vivido occidentalmente en un mundo nuestro que antecede (pre-moderno) a la colonia y modernización y a la vez incluye al Occidente moderno (así nos vemos), pero a la vez los resiste a ambos. Como dice Octavio Paz “el mexicano no quiere ser ni indio ni europeo... se vuelve así un hijo de la nada, un ser abstracto...”. Esta es la crisis de identidad en la que nos hemos formado. Hijos, no tanto de la nada (aquí yo critico a Octavio Paz), sino hijos de nuestras propias *descreaciones*, o sea, nuestras propias creaciones que aún no tienen nombre sino que viven como aspiraciones, utopías y quijotismos.

Tercera razón: Pero hay un tercer “nuevo mundo” (un mundo mundializado no solo occidentalizado) que irrumpe en el siglo XXI, durante la pandemia mundial COVID-19 en el 2020. Este nuevo mundo pos-COVID-19 evidencia la transformación de varios espacios locales y globales de vida pública por medio de una crisis de salud ingobernable, una serie de protestas y revoluciones mundiales en contra del racismo, sexismo, colonialismo detonado por los abusos sistémicos del aparato policial y jurídico de los Estados Unidos en contra de la comunidad

afro-americana y negra. El nuevo mundo pos-COVID-19 obliga al estado, al sector privado y al sector religioso a ubicarse de lleno en la plataforma virtual y se solidifica de una vez por todas la sociedad informática y el capitalismo informático (info-capitalismo). Los tecnócratas de Silicon Valley (California) llegan a mostrar su gran poder mundial, aun sobre el estado de derecho, cuando en enero del 2021 compañías de la estatura de Apple, Google y Twitter prohíben el uso de sus plataformas nada menos que al presidente en turno de los Estados Unidos de América, Donald Trump, acusado de sedición y de agitar las masas violentas para allanar el Capitolio de Washington, D.C. el 6 de enero del 2021. La academia, la iglesia y el espacio público perfeccionan sus operaciones en las plataformas virtuales y redes sociales para hacer negocios, ministerio, vida y revolución de maneras novedosas. La teología y el ministerio, hasta ahora arraigada en un Occidente ilustrado y fosilizado en libros de textos, salones de clases, sermones e himnos templo-centrados, se ven forzados a responder transformando sus formas litúrgicas y culturales además de sus operaciones e infraestructuras a medios mucho más fluidos, polivalentes, domésticos, populares y proféticos. Hemos ahora aterrizado al mundo de las generaciones mileniales y Zetas. Ellas dominan estos espacios digitales y tienen imaginarios sociales diferentes, menos fieles al pasado y más des/poscoloniales. Ante un mundo nuevo y cambiante en sus formas y estructuras más fundamentales, una minoría de actores en el campo de la política, economía, cultura, educación, religión y ministerio se aferran a una ideología nativista y de restauración occidental que conjuga ideologías de raza, nacionalismos económicos y fundamentalismos cristianos fascistas a fin de mantener el viejo mundo vivo en el nuevo mundo pos-COVID-19.

Nuestra colección *Teología del Nuevo Mundo*, busca andar por los conductos traficados de este nuevo mundo pos-COVID-19 que colapsa con el viejo mundo occidentalizante. Teología del Nuevo Mundo es un sistema rizomático (no una sistemática) que busca trazar los mapas de la fe del pueblo que sigue a Dios y del Dios que camina con los pueblos de este Nuevo Mundo. Teología del Nuevo Mundo, como lo veremos en el último capítulo de esta introducción, busca reconstruir un lenguaje autóctono y un marco teológico artesanal que, desde adentro, afuera y transfronterizadamente acompañe y evoque las experiencias, tradiciones, visiones y anhelos de las gentes y pueblos del Sur Global

Americano que por cinco siglos han vivido cautivos entre dos mundos, pero que hoy encuentra un tercer mundo que abre sus horizontes en una nueva época y desde un nuevo lugar.

Un mapa de lectura para el camino

Este libro es el primer volumen, de la colección Teología del Nuevo Mundo, que tiene como objetivo introducir la visión general del quehacer teológico del Nuevo Mundo y su ubicación social y cognitiva. También, busca proveer el lenguaje integrador y una metodología para dicho quehacer. La colección contiene cinco volúmenes con enfoque doctrinal y dos manuales que buscan desarrollar competencias teológicas y ministeriales. En su conjunto esta colección puede considerarse un juego de herramientas que desarrollan las capacidades cognitivas y prácticas para una pastoral en nuestro siglo XXI. El lector podrá experimentar este primer volumen como parte de una jornada nueva y a la vez con escenarios familiares. Dicha jornada tiene muchas calles pequeñas, algunas muy angostas y en las que nos debemos conducir despacio y otras muy amplias que nos tentarán a correr.

El primer capítulo es autobiográfico, poético, disruptivo, resurgente y sintético. A la vez que hablo de mí mismo, también hablo de muchas otras personas que viven en mundos similares. Para entenderlo sería bueno primero saborearlo, esto es, *leerlo con el corazón* dejándose llevar por las metáforas, retóricas y visiones paradójicas. Luego habría que pensarlo, o sea, *leerlo con la razón* siguiendo con cuidado las argumentaciones disimuladas en las construcciones poéticas y teológicas. Sería muy útil para el/la lectora preguntarse, ¿cómo escribiría yo misma una pieza biográfica y poética acerca de mi identidad teológica y cultural? Este ejercicio nos obliga a ubicarlo todo, repensarlo todo y darle sentido a los sinsentidos, tendencias y hábitos que tenemos todos y muchos ni nos damos cuenta.

El segundo capítulo, es más expositivo y analítico y busca documentar la problemática continental desde los fenómenos religiosos y políticos entrelazados en ese espacio plural y maravilloso que yo llamo el Sur Global Americano. El/la lectora podría beneficiarse de esta sección leyéndola con preguntas tales como, ¿cuál es la relación de la fe con los tejidos culturales y políticos? ¿Cómo estos están entretejidos y qué nos

ha dejado ese tapiz y hacia dónde nos está guiando? ¿Cómo mis tradiciones doctrinales y prácticas religiosas son o no parte de un patrón de conducta nacional, regional, transnacional, iberoamericana o panamericana? Un ejercicio muy apropiado sería preguntarse y escribir un ensayo sobre, ¿cuál es mi doctrina cultural y política de latinoamericana y cómo lo escribo como un creyente? ¿Cuáles son mis fuentes, influencias, tradiciones, visiones y ambiciones? ¿Cuán latinoamericano/latino(a)unido es mi protestantismo o catolicismo o pentecostalismo? Y, ¿cuán protestante o católico o pentecostal es mi latinoamericanidad/latinidad?

El capítulo tres nos lleva a la interrogación descolonial, al meollo del asunto, y busca documentar las tendencias que surgen de espacios colonizados/modernizados/occidentalizados. No se ofrece un culpable y una víctima, todos/as hemos participado del patrón colonial del poder. Sino fuera así no existiría todavía después de 500 años. A la vez, hay concentraciones de poder, con distribuciones injustas de recursos humanos y fuentes de vida ecológica, en manos de sectores específicos de la sociedad que controlan la vida, la tierra y las personas desde espacios de privilegio e influencia material y simbólica. Esto incide en la forma de ser patria, cultura, institución, familia, iglesia, empresa privada o servicio público. Se mostrará que todas estas expresiones del ser y vivir colectivo están codificadas colonialmente, por ende, si no se descodifican, seguirán el rumbo prescrito por el sistema-mundo de la modernidad colonial. La propuesta es de una fe crítica que debe asumirse y guiarnos a rastrear el problema hasta encontrar su raíz, lo que implica muchas veces un viaje riesgoso por la profunda cueva del conejo (*going down the rabbit hole*). Las cuatro ataduras coloniales se ofrecen de forma paradigmática para darle nombre, textura y rostro a las maneras coloniales en que hemos construido nuestra identidad cristiana, iglesia, ministerio y mundo. Aquí sería beneficioso para el/la lectora auto-evaluarse en base a las cuatro ataduras coloniales. Si fuéramos a evaluarlos, ¿qué elementos de cada atadura han sido parte de nuestra experiencia cristiana? ¿Qué porcentaje de colonialidad tendríamos en cada elemento que hemos identificado? ¿De qué forma podríamos imaginarnos descolonizados, desprendiendo las cuatro ataduras? Si fuéramos a trabajar con un grupo selecto de líderes de nuestras iglesias u organizaciones cristianas, ¿cómo presentaríamos un taller de descolonización de la mente y del ministerio de forma que no espante a nuestra audiencia antes de

ofrecerles un cambio substancial? ¿Por dónde comenzaríamos y qué ejercicios crearíamos para desaprender y reaprender?

El capítulo cuatro nos lleva a la pregunta, ¿por qué no se ha producido una teología sistemática propia del Sur Global Americano? Provee resultados de estudios etnográficos y análisis temáticos con audiencias académicas y líderes mileniales de ambos espacios continentales, América Latina y Estados Unidos. Este capítulo desea llevar al lector al compromiso epistémico, al desafío de decirle sí a Dios y a su pueblo en cuanto a alistarse a la producción propia de la teología *nuestramericana* del Nuevo Mundo. Se golpea el pudor cultural de las Américas, no con el azote colonialista, sino al contrario con el golpe en el hombro del despertar descolonial para interrogar los siglos de aparente infertilidad teológica y geopolítica. Hay una serie de preguntas, dentro del capítulo, que pueden beneficiar al lector/a para asumir su protagonismo en la gran nube de testigos del teologizar latinoamericano/latino(a)unidense.

El capítulo cinco puede considerarse como la presentación formal de la teología del Nuevo Mundo. Incluye la argumentación del proyecto teológico, su agenda, una terminología básica y luego un esbozo del método teológico transoccidental. Se propone una modalidad *rizomática nuestramericana* que busca superar las deficiencias cognitivas y éticas, teóricas y prácticas, de la sistemática noroccidental. La *rizomática nuestramericana* busca rastrear el itinerario propio de la fe, en lugar de imponer otro régimen epistémico de sistemática noroccidental. Se explica cómo y por qué el posicionamiento transoccidental nos sirve para re-teologizar las Américas por medio de cuatro re-formas continentales: cultural, educativa, religiosa-geopolítica y pública. La matriz transoccidental, desde la fe crítica, busca superar el Patrón Colonial del Poder, traspasando las fronteras canónicas del Occidente y redescubriendo las tradiciones propias. El/la lector/a se podría beneficiar de este capítulo haciendo un ejercicio auto-evaluativo. O sea, auto-posicionándose de tal forma que pudiera preguntarse lo siguiente a la luz de la propuesta teológica transoccidental y en calidad de líder cristiano o docente: ¿cómo re-escribiría mi visión, función, misión y agenda pastoral? ¿Qué fuentes teológicas y doctrinales serían las más y menos influyentes para hacer mis sermones o talleres o presentaciones de ahora en adelante? ¿Qué aspectos de la función y estructura ministerial trataría de reformar o discontinuar y por qué? ¿Cómo involucraría a los/as miembros

o compañeros/as de la comunidad (iglesia) y aun a los/as críticos y detractores de mi ministerio en este proceso de reconstrucción ministerial y misional? Finalmente, ¿cuál sería mi visión de transformación social, cultural, ciudadana y aun mundial de manera que no repitiera acríticamente los programas ideológicos destructivos de la derecha (conservadurista) o izquierda (progresista)? Así se culmina este primer volumen y nos preparamos para la temática a desarrollarse en los próximos volúmenes de la colección *Teología del Nuevo Mundo*.

Para finalizar esta introducción, es menester que yo anticipe al/la lector/a que se encontrará con un *nuevo mundo* no solo de ideas teológicas, pero también de creaciones del lenguaje. Por ello, he considerado necesario un glosario con conceptos claves (después del epílogo) que busca ayudar al/la lector/a a navegar por los conceptos desconocidos, difíciles y vitales para el entendimiento del material.

A pesar de todo mi esfuerzo por presentar un material relevante, autóctono y legible sabemos que la abundancia, casi obsesiva, de neologismos y transgresiones lingüísticas, al igual que disciplinarias, muy fácilmente pueden distraer o bien enfadar a quienes se ajustan rígidamente al régimen de las reglas gramaticales, ortográficas y sintácticas de la Real Academia Española. Pido disculpas a todos y todas. ¡Perdón! Les confieso que bregar con las limitantes de los lenguajes coloniales, forjados con una epistemología, historia, filosofía y semántica moderna, patriarcal y heleno-céntrica es una batalla colosal. Más nos lanzamos por fe, así como le tocó al apóstol Pablo y a María de Nazaret, también nos toca a nosotras. Pues ellos tuvieron que hacer vida transgrediendo los lenguajes de los imperios en turno para servir a sus comunidades y comunicar las Buenas Nuevas. Su vida en la colonia judía, del primer siglo, tenía que bregar con cuatro lenguajes como mínimo: hebreo, arameo, griego koiné y latín imperial. Sus testimonios nos recuerdan que los idiomas son un regalo del Espíritu de Dios (Génesis 11 y Hechos 2) y existen para nuestro beneficio y no nosotros para el beneficio de ellos.

CAPÍTULO 1

—Soy americano/a/x —

Presentarnos es un acto de cortesía y las teólogas/os no estamos exentas. También es un acto epistémico porque quienes somos y donde vivimos informa ineludiblemente lo que investigamos, pensamos, decimos, escribimos y hacemos. Pero más que todo, presentarnos constituye un acto de humildad cognitiva porque nos abrimos, nos auto-revelamos e invitamos a nuestra audiencia a participar de las experiencias personales más viscerales de nuestra vida. Cuando nos presentamos, cada uno se presenta en su estilo y habla en su tono y con su acento característico. Vivir en la diáspora me ha enriquecido de muchas maneras y a la vez me ha desafiado a ser más consciente de quien soy como ciudadano del Sur Global Americano. Permítanme, entonces, presentarme.

*Yo soy un hombre sincero
De donde crece la palma,
Y antes de morirme quiero
Echar mis versos del alma...
Yo vengo de todas partes
Y hacia todas partes voy:*

*Arte soy entre las artes,
En los montes, montes soy.*

(José Martí, Versos Sencillos, 1891)

Soy un teólogo de la vida que habla con personas, y de personas, en un mundo creado por Dios y nosotros. Uso ideas, palabras, sentimientos, circunstancias, memorias y aspiraciones, pesadillas y sueños en el verso teológico de bien vivir.

Soy un teólogo de conjunto hecho en la diáspora latinx cuya voz aprende a hablar desde las iglesias de gente de color, las universidades teológicas occidentales blancas, los intelectuales latinoamericanos/as críticos, las intelectuales artesanales de los barrios de...

*Gente sin estatus porque el gobierno no tiene sus datos,
Gente que vive en albur porque vienen corriendo del sur,
Gente sin visa porque tienen que andar a prisa,
Gente sin influencia por culpa de la ciencia,
Gente indeseable por verse desechable,
Gente que es 100% gente y sostiene al 1% indecente.*

(García-Johnson)

Hablo con verso latino y uso los textos andinos. Con-verso desde diferentes lugares y tiempos y comunidades y circunstancias concretas. Riño con poesía de lucha desde una comunidad inmigrante perseguida y amenazada por el virus de la xenofobia blanca estadounidense. Esta pandemia nacional, transnacional, multinacional, ha durado 400 años en esta región y ha contagiado a mucha gente, incluso a muchos de la comunidad latina y negra y asiática y nativa americana que han sido infectadas con el virus letal de la supremacía racial blanca.

El verso latinx habla con la historia al revés. Juega ajedrez con chapas de Coca Cola. Celebra la eucaristía en la tienda de la esquina. Y juega fútbol dentro de Starbucks. Su caudillo es la Niña Inquieta de la Santísima Trinidad.²

² Traducción personal de "The Wild Child of the Trinity", que es una alusión al Espíritu Santo, la tercera persona de la Trinidad, como se articula en Loida I. Martell-Otero,

Soy un malhablado del castellano colonial porque mezclo las gramáticas estáticas e invento conceptos insólitos que dan cólicos a los *gramato-hólicos* ineptos. Mezclo los acentos boricuas, cubanos, catrachos, argentinos, brasileños, norteños mexicanos y colombianos y hago una mezcolanza que danza al son de la bonanza, caramba. Soy un grosero del inglés imperial porque no hablo inglés con el acento natural de Maine o de New England o del Pacific Northwest o del white California o del Midwest o del Sur o de Hawái o de New Orleans.

Soy un americano americanista. Soy bárbaramente americano con el tipo de barbarie que americaniza al civilizador europeizante. Y me siento americano porque me siento de muchas tierras de América, de la América original y de la América nueva. De Sur América, de Centro América, del Caribe, de México, Canadá y Estados Unidos de América y de las diásporas del Sur Global Americano, de las amazonias y los andes y de las fronteras que no tienen dueño. Me siento americanx porque siento mi sangre mestiza e indígena y negra y blanca y marrón y andaluza.

Soy...
el hermano oscuro
Me hacen comer en la cocina
Cuando llegan visitas
Pero me río,
Y como bien,
Y me pongo fuerte
Mañana
Me sentaré en la mesa
Cuando lleguen visitas...
Verán lo hermoso que soy
Y tendrán vergüenza —
Yo también soy América.
 Langston Hughes, "I, too" (Traducción por Jorge Luis Borges)

Soy un teólogo del Espíritu, no espiritualizado ni espiritista. Vivo rastreando los pasos del Espíritu en el cosmos, Madre Tierra y fuera del Templo.

Zaida Maldonado Pérez, and Elizabeth Conde-Frazier, *Latina Evangelicas: A Theological Survey from the Margins* (Cascade Books, 2013).

Soy un teólogo *rizomático carismático*, no por ello asistemático y aunque pragmático no soy antipático. Camino sobre las ideas y palabras liberadoras, debajo de las historias y memorias opresoras, en el borde de los conocimientos descolonizadores en el jardín de los senderos del conocimiento que se bifurca y enriquece con las sabidurías ancestrales, ciencias propias de las Américas y redescubrimientos sanadores de Dios en las venas abiertas de nuestros pueblos. Camino a tientas empujado del viento del Espíritu por los pasos perdidos de Tawantinsuyu (Sudamérica), Anahuac (Mesoamérica), Ayi'ti (el Caribe).

Soy como el maestro hebreo cuyo penoso oficio es “conocer la sabiduría y el saber, la locura y la necesidad... atrapar vientos” (Ecl 1:17 BJ) y caminar detrás del Espíritu de la vida en las memorias ignoradas, presentes desafiantes y futuros inciertos de las gentes y tierras americanas. El verso teológico latinx es un oficio penoso de atrapar vientos, un oficio emocionante que sigue detrás de la Niña Inquieta de La Santísima Trinidad. Ese verso llora y hace llorar porque su indigencia le hace viajar diariamente por las dolorosas repúblicas³ de América Latina sin que “ni aun de noche descansa la mente” (Ecl 2:23). Pero el verso que llora también es verso que ríe y hace sonreír porque recuerda y revive la fe en Dios; fe cautiva que *siembra con lágrimas y con regocijo sueña segar. Va andando y llorando cual portadora de la preciosa semilla. Mas se ve volviendo con regocijo, trayendo sus gavillas* (Salmo 126:5-6, parafraseo propio).

Soy de la tierra del banano. Vientre húmedo, fértil y verde en la cintura de las Américas. Como la de Martí, la mía también fue cuna de “palmas y reyes”. Por lo menos así la retrata el novelista norteamericano O. Henry a fines del siglo XIX que con mortales presagios dice de Honduras:⁴

Tomada y retomada por ladrones de la mar, por las potencias adversas y por la revuelta brusca de las facciones rebeldes, las históricas 300 millas de costa de aventuras apenas ha conocido por cientos de años a quien con razón llama su amo. Pizarro, Balboa,

³ Referencia al ensayo de Jose Martí, *Nuestra América* (Biblioteca del Congreso de la Nación, 2019).

⁴ Título de la novela que acuñaría el nombre “banana republic” a Honduras. Luego dicho nombre sería usado como etiqueta distintiva, aunque derogatoria, en referencia a los países latinoamericanos productores de banana. Véase O. Henry, *Cabbage and Kings* (Doubleday, Page and Company, 1915), Loc. 132.

Sir Francis Drake y Bolívar hicieron lo que pudieron para hacerla una parte de la cristiandad...⁵

Soy de una “re-pública” que nunca ha sido “pública”. Tierra independiente, tierra fértil, cuna de palmas y reyes han sido una especie de frutas exóticas que se dan en mi tierra, pero no se consumen allí. Se venden luego como frutas exóticas de Occidente a las gentes de las repúblicas de las Américas. Es un ilusionismo, que digo, es un milagro del cielo azul del Norte mítico como lo reza Neruda:

*Cuando sonó la trompeta, estuvo
todo preparado en la tierra,
y Jehová repartió el mundo
a Coca-Cola Inc., Anaconda,
Ford Motors, y otras entidades:
la Compañía Frutera Inc.
se reservó lo más jugoso,
la costa central de mi tierra,
la dulce cintura de América.
Bautizó de nuevo sus tierras
como “Repúblicas Bananas,”*

Pablo Neruda, “Canto General” (1950)

Soy un teólogo de la república banana. Tierra, pueblo e identidad entrelazan en mis sueños (utopías) y pesadillas (distopías). Utopía es un futuro imaginado, deseado, ordenado, emancipado. Distopía es ese proyecto colapsado por fuerzas y circunstancias indomables. En mi historia, y la de mucha gente latinoamericana, abundan la utopía y distopía. Soy un inmigrante que descubrió la importancia de la tierra, pueblo, historia e identidad porque cuando las buscó no las encontró donde vivía. Y surgió el sentir del exilio extraño y solitario.

Soy un des-preguntón que usa el pensamiento crítico para *des-preguntar* las preguntas mal hechas. ¿De derecha o de izquierda? ¿De arriba o de abajo? ¿Blanco o negro? ¿Cristiano o católico? ¿Conservador

⁵ O. Henry, *Cabbage and Kings*, Loc. 173.

o liberal? ¿Iglesia o mundo? ¿Inglés o español? ¿Carnal o espiritual? ¿Culto o inculto? ¿Biblia o justicia social? ¿Santo o profano? ¿Evangeliar o estudiar? Si hubiera un grado superior de PhD –doctorado filosófico en Tontería Sistemática– podríamos usar estas preguntas para delinear algunos cursos del pensum.

Soy un transoccidental. *Trans-occiden-tal*: vocablo del Nuevo Mundo *nuestroamericano* que se refiere a fulanos/as de tal que son de aquí y de allá. Población flotante incapaz de definirse por los estándares normativos del Noroccidente, blanco, masculino, capitalista o socialista, nacionalista, denominacionalista o fundamentalista. Dícese de las seguidoras del Espíritu Fuera del Templo que trans-itan por las vías desconocidas de los entrecruces e intersecciones altamente traficadas del mundo mundializado. La gente trans-occidental trans-ita y vive el:

*Occidente por debajo,
Occidente por afuera,
Occidente por adentro,
Occidente al revés,
Occidente después.*

(García-Johnson)

Soy un teólogo trans-occidental que trans-mite ideas teológicas del antes y más allá de Occidente moderno euro-centrado. Un Occidente occidentalizante:

*De hábitos coloniales,
De espíritus nacionales,
Con consecuencias epistémicas letales,
Para los pueblos marginales.*

(García-Johnson)

El teologar trans-occiden-tal no es una manía anti-occidental ni una conducta pre-occidental o una obsesión pos-occidental. Es una experiencia accidental y una visión más que occidental. Recoge una historia que comienza a recordarse a pesar de 500 años de borrarse. Promueve un

verdor humano y ecológico para los próximos 500 años en medio de un sistema mundo tecnológico. Su método se da en un vaivén des-colonial que expirará una vez venga lo pluri-versal.

El teologar trans-occidental es un caminar en ese jardín de Jorge Luis Borges, de senderos que se bifurcan.⁶ El jardín está habitado por memorias vivas y gente que llevamos en nuestras venas abiertas: nuestros ancestros indígenas y africanos que se escondieron por miedo de la exterminación colonial; nuestros conquistadores y evangelizadores euroamericanos que se perdieron por el hambre y sed de oro, plata y esclavos; nuestras mestizas, mulatas y criollos que olvidaron sus raíces y negaron sus ancestros por caer en el precipicio de la ideología de supremacía blanca; y nuestras generaciones mileniales y zetas que buscan sin mapas legibles ni GPS los pasos perdidos de sus identidades.

Hacer teología transoccidental es hacer teología del Nuevo Mundo. Y teologar es ver; ver el Nuevo Mundo, América Nueva, Nuestras Américas, y sentirse ya dando los primeros pasos en ella. Hacer teología del Nuevo Mundo no es repetir, reproducir, calcar, cacarear por los granos del viejo mundo.

Hacer teología del Nuevo Mundo no es una labor meramente sistemática al son de un rabino o de Aquino o Calvino. Sino un bregar rizomático que sigue lo pneumático sin ir en automático. La teología del Nuevo Mundo rastrea a Dios en el jardín de senderos que se bifurca en las múltiples rutas del conocimiento americano y planetario, puesto que sabe que los mapas del viejo mundo europeizante-modernizante-democratizante, pero desmoralizante que no nos sirven para caminar en el jardín de los senderos que se bifurcan y atrapar los vientos del Espíritu. El jardín de los senderos que se bifurcan nos pierde fácilmente en sus espesas totalidades culturales, abundancias ancestrales, riquezas ecológicas, honduras espirituales, diversidades teológicas. Para unas, selva verde. Para otras, selva de concreto metropolitano con caminos de asfalto y data que conforman y matan. Pero todo junto conforma la América Nueva de las unas y las otras.

El “nuevo mundo” de Europa es diferente del Nuevo Mundo de Nuestras Américas. El primero es la fantasía europeizante dibujado por

⁶ Véase Jorge Luis Borges, “Jardín de senderos que se bifurcan” (1941), <https://www.derechopenalenlared.com/libros/jardin-senderos-borges.pdf>.

mentes avaras que decidieron ver un mundo salvaje, demonizado, incivilizado donde se esconde un tesoro por el cual vale la pena volverse loco, matar y violar, olvidarse que uno es civilizado y recordar que es un bárbaro. Es una fantasía por la que se cruzan océanos abismales, selvas asesinas y rutas sin fin en nombre de Dios y en busca del oro de las Indias. El segundo, Nuestro Nuevo Mundo, es un mundo encubierto, original, visto y vivido solo desde los pueblos originarios, mestizados, dispersados por el planeta. Nunca tal mundo fue entendido en su plenitud por los conquistadores o misioneros extranjeros porque nunca se logró ver más allá del resplandor dorado, plateado y marrón de las minas y los esclavos. Las sombras góticas de un viejo mundo siempre encubrieron los verdes montes de la América robusta.

Las notables civilizaciones universales de las regiones de Tawantinsuyo, Anahuac y Ayi'ti del Abya Yala (América Original) nunca fueron descubiertas. Solo algunas de sus prendas (minerales preciosos) fueron saqueados. Y sobre todo, nuestra Madre Tierra y dignidad humana fueron denigradas y transformadas en propiedad de la corona y propiedad privada. Las diferentes potencias euroamericanas tomaron turno durante los pasados 500 años para vaciar las minas del nuevo mundo europeo y a cambio entregar su versión del Dios del viejo mundo. El resplandor del oro opacó el resplandor de Dios en medio de los pueblos originarios. En palabras del intelectual quechua Felipe Guamán Poma de Ayala del siglo XVI:

*Hasta ahora dura aquel deseo de oro y plata y se matan los españoles y desuellan a los pobres indios. Y por el oro y la plata quedan despoblados, parte de este reino, los pueblos de los pobres indios, por oro y plata.*⁷

Por más viajes, exploraciones y cartografías trazadas por los cronistas del Occidente, con su imaginación xenofóbica, no pudieron llegar hasta los verdaderos tesoros del Nuevo Mundo. La revolución científica, industrial y política que emergen en Europa costeadas por las extracciones minerales y la mano de obra indígena y africana lograron fabricar la Europa de la Ilustración y el mundo moderno occidental con sus periferias de pobreza alrededor del mundo —primer mundo, segundo mundo,

⁷ Gustavo Gutiérrez, *Dios o el Oro en las Indias* (Instituto Bartolomé de las Casas, 1990), p. 122.

tercer mundo, etc.—, pero nunca pudieron ver y disfrutar los verdaderos tesoros del Nuevo Mundo, mi mundo, y su Aztlán.

Aztlán, ¿qué eres? ¿Quién eres? Eres esa esquina cultural invisible, inalcanzable y virgen de las gentes americanas originales (aztecas) donde el colonizador no llega; un hogar líquido que viaja en la alforja de la gente inmigrante del Sur Global Americano y le sirve de escondite, albergue y escudo de esperanza en el viaje hacia un Nuevo Mundo. Aunque naces con la semilla del pillaje colonial hacia los pueblos aztecas durante nuestra historia mesoamericana, revives, Aztlán, revives tercamente en las conciencias despiertas de toda persona latina/x (inmigrante o nacida en tierras del norte) que experimenta el destierro y el demérito de su dignidad humana. Eres mi hogar; identidad fronteriza y utopía que visten de gloria invisible a quienes desean sobrevivir los embates de la subyugación colonial interna de la cultura dominante blanca euroamericana del Norte. Aztlán es el esfuerzo, la búsqueda, el ensayo de la vida en ese Nuevo Mundo hasta que ese mundo sea concretamente asumido y propio.⁸

Los mapas de Occidente no pueden encontrar el camino a Aztlán porque sus cartografías han sido siempre una réplica del viejo mundo. Por ello, la teóloga transoccidental busca caminar antes y más allá del mito de la verdad, la belleza y la bondad blanqueada y occidentalizada de Dios. Ve a Dios, siente a Dios, vive en Dios sin tener que perderse en el abismo occidental del ser, saber, conquistar, poseer, dominar, mundializar, exterminar.

La teóloga transoccidental busca a Dios en el Aztlán y resiste la avaricia ontológica, gnoseológica, estética y ética del “ego conquiro, ego cogito” (conquistó luego soy, Enrique Dussel). Aprende a escribir su propio verso teológico. Y desprograma los códigos del “ego app” francés de Renato Descartes (pienso luego existo) por el código rizomático del verso Martiniano cubano “Artes soy entre las artes... En los montes monte soy”.

Existo *donde* creo. Soy americano/a/x y vivo en el Nuevo Mundo.

⁸ Para una discusión crítica sobre los significados y usos del concepto azteca de Aztlán consúltese las siguientes fuentes: Rafael Pérez-Torres, “Refiguring Aztlan,” *Aztlan* 22, no. 2 (1997); Jacqueline M. Hidalgo, *Revelation in Aztlán: Scriptures, Utopias, and the Chicano Movement*. The Bible and Cultural Studies. (Palgrave Macmillan, 2016).

Ejercicios de reflexión creativa

1. Escribir una autobiografía cultural y teológica que sea breve, original, significativa e ilustre sus propias experiencias de vida. (Por ejemplo, piense en un espacio de 1 000-2 000 palabras).
2. Componer una poesía o poema cuya prosa refleje aspectos de su vida religiosa y cultural.
3. Componer la lírica de una canción utilizando frases de este capítulo; propias o de otros autores favoritos, en un estilo contemporáneo: rap, pop, reggaetón, bachata, folclore, etc.

CAPÍTULO 2

Existo *donde* creo

—Una doctrina de la vida americana desde el Sur Global—

Casi todo acto de creación colonial ha sido acompañado por un acto de creación teológica, en la historia de nuestro continente y del mundo entero. En otro escrito yo documento estas creaciones coloniales y teológicas por medio de cuatro procesos soteriológicos de Occidente, con efectos devastadores para las tierras y gentes del Sur Global Americano:⁹

- Salvación por medio de la economía colonial y la cristianización civilizatoria europea (1500s-1800s).
- Salvación por medio de la americanización de los Estados Unidos (1900s).
- Salvación por medio de la doctrina del desarrollo (1930s-1960s).
- Salvación por medio del capitalismo de mercado (1970s-2000s).

⁹ Desarrollo estos cuatro procesos soteriológicos informado por los trabajos de Walter Mignolo y Leonardo Boff. Véase Oscar García-Johnson, “Faith Seeking for Land: A Theology of the Landless” en *Theologies of Land: Contested Land, Spatial Justice, and Identity*, edited by K. K. Yeo and Gene L. Green (Cascade Books, 2020), pp. 49-57.

Después de cinco siglos de itinerario [neo]colonial y cristiano en el continente americano, es imposible negar este hecho. Nuestra labor es más bien investigarlo, darle sentido, trabajar con las consecuencias devastadoras del sistema-mundo de la modernidad colonial que lo naturalizó como experiencia continental, aprovechar algunos elementos positivos que surgen del mismo —como lo han sido los lenguajes, algunas herencias culturales, algunos ideales de emancipación política y progreso científico y algunas tradiciones religiosas. Habiendo dicho lo anterior, aclaro que no todo acto teológico occidental ha sido un acto [neo]colonial devastador. No intentamos “salvar” o “higienizar” la teología occidental en el Sur Global Americano, pero ambas matrices (modernidad colonial y teología occidental) no son lo mismo ni directamente proporcionales en su sistema de valores y agendas. No obstante, toda teología, misión y actividad ministerial en el continente americano ocurre dentro de este marco histórico y sociopolítico complejo y auto-regenerativo llamado modernidad colonial. Como lo discutiremos en el capítulo cinco, la teología occidental no ha podido escaparse de la modernidad colonial, sus núcleos epistémicos y éticos están entrelazados y solo en casos particulares han podido algunos paradigmas teológicos occidentales resistir desde adentro sin mayor eficacia (Neo-ortodoxia, teología eco-feminista, teología posmoderna, teología práctica, teología de la iglesia misional, etc.).

El cristianismo de los primeros siglos se da en un contexto también colonial e imperial, aunque sean colonialidades e imperialidades de diferente época. Lo que implica que cualquier ángulo de lectura bíblica y paradigma teológico que asumamos como personas americanas, tendrá que conectar de forma crítica la colonialidad e imperialidad romana antigua en la que vivían las comunidades mediterráneas del cristianismo bíblico con la modernidad colonial que ha dado forma a los espacios de vida de las comunidades latinas del continente y del mundo. Toda teología que busque ser auténticamente americana y bíblica, entonces, deberá ubicarse en esa frontera compleja de dos horizontes y responder con pertinencia a la problemática que plantea la vida dentro de la colonia y el imperio. Hoy en día, para nosotras/os esto significa existir *donde* uno cree, piensa, siente, labora y sufre. O sea, llegar a entender las implicaciones de vivir dentro de la modernidad colonial, cuyo diseño da forma a todo espacio latino del

continente y no deja intacta nuestras identidades, estructuras de vida y sueños de mejoramiento.

El Sur Global Americano es un descriptivo que uso para contar la historia distinta de la compleja red de sistemas de vidas, gentes, criaturas, tierras, culturas, identidades, prácticas de la fe, tiempos, sueños y pesadillas de un territorio que por cinco siglos ha sido renombrado dependiendo de la etapa colonizadora en que vive: Indias Occidentales, Nuevo Mundo, América, América Latina, hispanos, indocumentados, etc. Por medio de este concepto yo intento describir una complejidad que no puede simplificarse por medio de un campo disciplinario moderno ubicado en la lógica occidental del otro, del espacio, del tiempo, del significado. En otras palabras, la vida de la gente latina, y en especial de los/as creyentes, no se reduce a una narrativa nacional moderna (república) porque las memorias ancestrales y vertientes culturales, raciales, étnicas, ideológicas y teológicas son móviles —caminan transnacionalmente con las comunidades que conforman estos espacios. Dichas comunidades son más que nacionales, son transnacionales, multinacionales y *outernationals* (excluidos de la nación).

Las abuelitas siguen contando historias ancestrales y místicas a los futuros médicos, doctores, políticos, pensadoras, científicos quienes atravesaran por una maquinaria cultural moderna epistemicida programada para exterminar todo indicio de “premodernidad” en aquellos/as cuya abuelita es descrita por los libros de texto como “inculta, supersticiosa, primitiva, obsoleta, subdesarrollada, incapaz”. Algunos de nosotros, nietos olvidadizos, nos descuidamos y matamos de un golpe cognitivo a nuestra abuela: nuestras memorias ancestrales, su sabiduría. Lo hacemos en nombre de la ciencia moderna, de la religión evangélica rajatabla o católica aristocrática y del arte de la ilustración. Pero hoy en día, más y más nietas en las planicies de las ciudades del mundo están recordado a la abuelita que dejaron en sus países, pueblos o pasado o que emigraron con ellas. Y varios de estas generaciones mileniales y Gen Z están reteniendo las palabras y gestos de sus ancestros o se han dispuesto a sondear las historias familiares para recrear sus conocimientos y visiones del mundo. Estas comunidades emergentes ya no son tan leales a los mitos de la modernidad colonial: nacionalismo, denominacionalismo, institucionalismo, capitalismo, marxismo, racismo, sexismo, machismo, fundamentalismo, etc. Este carácter

“ingobernable” del sujeto del Sur Global Americano renaciente por épocas, por usar un descriptivo de Simón Bolívar, nos convoca y revoca todo nombre que totaliza una identidad impuesta desde afuera y desde siempre.

El “sur” contrarresta el sobre énfasis geopolítico del “norte” mítico y dominante. Por ello podemos decir que gracias a las migraciones mundiales de la población latinoamericana hacia el “norte” y las invasiones del norte sobre territorios latinoamericanos (Europa y Estados Unidos) hay mucho “sur” en los “nortes” porque ha habido mucho “norte” en nuestros “sures”. El “global” contrarresta la idea ingenua y opresora de que la gente latinoamericana vive aun en una condición de cultura agraria, pre-moderna, provincial y localista geopolíticamente hablando. El hecho de que Los Estados Unidos de América es el segundo país de habla hispana más grande del mundo debería ser suficiente para borrar dicha percepción. Pero de hecho más bien la acentúa ante una forma de nativismo blanco norteamericano creciente en dicho país. Muchos de estos nativistas nunca han viajado a América Latina y desconocen su diversidad y riqueza cultural. “Americano” reclama la geografía de la razón y del ser latino(a) americano(a): tierras, memorias, culturas, experimentos, tradiciones culturales y religiosas que reclaman un continente interconectado y no pueden ser olvidados ni borrados por una narrativa nacional dominante: el país americano. En todo caso cada país del continente, desde la tierra del fuego hasta Canadá, pasando por Haití, es el país americano. Y recordemos que todo país americano ha compartido, en menor o mayor grado, una experiencia colonial bajo poderes europeos y ha tenido que auto-liberarse, Los Estados Unidos de América incluido.

Criaturas de Dios y del imperio

De acuerdo a respetables historiadores del cristianismo latinoamericano, el protestantismo precedió al catolicismo romano como fenómeno religioso en el contexto de las Américas.¹⁰ Esta tesis se basa en el

¹⁰ Véase Enrique Dussel, “Historia del Fenómeno Religioso en América Latina,” en *Religiosidad e Historiografía: La Irrupción del Pluralismo Religioso en América Latina y su Elaboración Metódica en la Historiografía*, ed. Hans-Jürgen Prien (Iberoamericana, 1998), p. 71; Justo L. González, *Historia Del Cristianismo*, vol. 2 (Editorial Unilit, 1994), pp. 114-22; Earle Edwin Cairns, *Christianity through the Centuries: A History of the Christian*

presupuesto que las misiones católicas ibéricas que participaron en los procesos de evangelización colonial, eran *de facto* expresiones religiosas de un fenómeno europeo católico conocido como Contrarreforma protestante (o Reforma Católica). En el tiempo de la conquista y la formación colonial temprana de las Américas, España crece como bastión de la fe católica en medio de una Europa convulsionada por la irrupción del protestantismo. En tal situación España se presenta como la mayor promotora de la Contrarreforma en muchos frentes:

1. como cuna de reformadores monásticos, místicos e intelectuales de la estatura de Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila, Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria, José de Acosta, Bernal Díaz del Castillo, etc.,
2. como cuna de la Santa Inquisición y la influyente Sociedad de Jesús,
3. como agente de la cristiandad con un apetito escatológico voraz por reconquistar la tierra Santa de la ocupación musulmana.

Unido a esto, España abre un surco de salida que desahoga el bloqueo otomano de varios siglos sobre Europa abasteciéndola económicamente con el patrocinio de la ruta a las “Indias Occidentales”. En breve, a partir de la conquista todos estos contenidos coinciden en el proyecto de colonización de las Américas que incluye como presupuesto un catolicismo Contrarreforma. Lo cual significa que el protestantismo europeo es un fenómeno que se infiltra *a priori* en la experiencia religiosa colonial católica como antítesis de la “verdadera” fe —la católica romana de la península ibérica con cargas evangelizadoras y agendas expansionistas. Esto explica, en parte, el porqué del éxito de la resistencia continental a las misiones protestantes y el hecho que le tomo al protestantismo más de tres siglos para penetrar el continente latinoamericano.

Pero hay otra razón, más bien sociológica y no teológica, que apoya la idea que el protestantismo como fenómeno religioso propio de las Américas precede al catolicismo en dicho contexto. Como mostraremos más adelante, el catolicismo nunca pudo penetrar todas las capas socioculturales y epistemológicas de los pueblos originarios debido, en

Church, 3rd ed. (Zondervan, 1996), cap. 31.

parte, a la resistencia que estos ofrecieron ante la oferta occidental civilizatoria y al hecho que las instituciones y liderazgo católico en las Américas nunca fueron propias sino extranjeras hasta entrado el siglo veinte. En el caso del protestantismo, debido a su naturaleza polisémica, vemos ya movimientos de renovación (pentecostal y católica) y una serie de avivamientos desde inicios del siglo veinte —antes y en paralelo al avivamiento de la Calle Azusa de 1906-1910 en California. Además, vemos congresos misioneros y evangelísticos siendo dirigidos por latinoamericanos desde los años 1920's (Montevideo en 1925 y La Habana en 1929).

Esta argumentación pudiera darle la impresión al lector/a que estamos sugiriendo que existe una identidad protestante latinoamericana mejor asentada que la católica en las comunidades del Sur Global Americano. Nada puede estar más lejos de la verdad. De hecho, sin pretender hacer una comparación exhaustiva, traemos a colación todo lo anterior para subrayar un déficit mayúsculo en la identidad protestante-evangélica en las Américas y presentar un desafío: *a pesar de que el fenómeno religioso en América Latina presenta al protestantismo como una expresión religiosa que precede al catolicismo como realidad de fondo, no se ha dado con claridad una identidad, conciencia, producción teológica y eclesial protestante autónoma y arraigada en todos los contenidos, memorias y futuros propios del Sur Global Americano.*

Más adelante nos remitiremos al caso del primer congreso protestante en América Latina, llevado a cabo en la república de Panamá en el mes de enero de 1916, para establecer el punto de partida “oficial” del protestantismo en América Latina. Esto desde ya anticipa una identidad confusa y dependiente de Occidente, especialmente de los Estados Unidos de América. Por lo tanto, la tarea de interpretar crítica y colectivamente lo que ocurrió en tal congreso en conexión con el gran marco socio-religioso de cuatro siglos de historia religiosa representa una labor teológica indispensable para establecer una doctrina cristiana de la vida continental.

De la corona europea a la colonia americana

La experiencia de iglesia cristiana en las Américas nace en medio de un choque violento de culturas y perspectivas regionales (precolombinas

y europeas) que afloran en una serie de transgresiones materiales, pero también simbólicas por parte de los conquistadores y colonizadores europeos. Lo que sería luego América Latina nace con una lesión, con una herida colonial que continúa hasta hoy afectando todos los aspectos de la vida continental. En las subsecuentes épocas a la historia colonial, no se logrará superar en América Latina el trauma colonial, sino que se resistirá y se negará de múltiples maneras. El literato mexicano Octavio Paz ilustra esto de forma elocuente en su gran obra, *El Laberinto de la Soledad*. Cito un par de líneas que revisaremos más adelante:

Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles...

El mexicano no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción, es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo...

Aún respiramos por la herida. De ahí que el sentimiento de orfandad sea el fondo constante de nuestras tentativas políticas y de nuestros conflictos íntimos.¹¹

Como se ha indicado en varios escritos de la historia colonial, esta herida colonial es función de la relación asimétrica entre el occidental europeo y el nativo de las Américas, que se establece luego y se institucionaliza hasta formar parte de nuestra realidad actual.¹² Esta asimetría (cuando se asume como cierta) reduce el valor humano y simbólico del

¹¹ Octavio Paz, *El Laberinto de la Soledad* (Fondo de Cultura Económica, 2004), pp. 94-97.

¹² Acerca de la “herida colonial” véase por ejemplo Walter Mignolo, *La Idea de América Latina: La Herida Colonial y la Opción Decolonial*, 1a. ed. (Gedisa Editorial, 2007). Hay numerosos ejemplos que evidencian la asimetría aquí referida, basta con nombrar el gran debate entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre la humanidad de los indígenas, véase: Lewis Hanke, *All Mankind is One: A Study of the Disputation Between Bartolome de las Casas and Juan Gines de Sepulveda on the Religious and Intellectual Capacity of the American Indians* (Northern Illinois University Press, 1974); José de Acosta, *La Historia Natural y Moral de las Indias*, <https://archive.org/details/historianatural02acosrich>; Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *La Historia General y Natural de las Indias*, <https://archive.org/details/generalynatural01fernrich>.

habitante nativo de las Américas al comparársele con su vecino no-occidental. Naturalmente, esto trae ramificaciones fatales (negaciones, omisiones y dependencia epistémica) para la emancipación integral propia *del buen pensar, buen ministrar y bien vivir* del latinoamericano y su diáspora mundial. Ilustro a continuación.

Al salir de período colonial, la iglesia latinoamericana sufre una profunda crisis *jerárquica, parroquial y educativa* al separarse de la corona española (y su sistema de patronato) y al enfrentarse a los nuevos procesos de independencia política, económica, geográfica y religiosa que se dan en América Latina y el Caribe. El filósofo e historiador argentino Enrique Dussel puntualiza los factores que enfrentó la iglesia: “el nacimiento de las identidades nacionales, las organizaciones políticas, el incremento del secularismo, un colonialismo económico generado por el capitalismo liberal anglo-sajón y el inicio de una sociedad pluralista”.¹³ En esta transición climática de América Latina al comienzo del siglo XIX, asegura Dussel, “la iglesia latinoamericana transiciona de una cristiandad a una sociedad pluralista y nuevas instituciones religiosas emergen para evangelizar la civilización contemporánea”.¹⁴ Claramente, la sociedad pluralista nunca se termina de dar, pero la idea predomina.

Hay tres argumentos que deseamos presentar acerca del desarrollo evangelístico y pastoral en la época colonial en el Sur Global Americano. Primero, Dussel nos dejó al filo de una afirmación que apunta a nuevos actores en el proyecto evangelizador del continente. Esto implica, que para Dussel tal “re-evangelización” moderna continental es posible porque la primera evangelización *colonial* por parte de los misioneros católicos ibéricos no se dio de forma integral. De hecho, una de las tesis de Dussel es que la población nativa en las Américas sigue “esperando su completa evangelización,” por lo cual los nativos “compensan” el catolicismo oficial con religiosidades autóctonas populares.¹⁵ Esto lo argumenta Dussel en su época temprana de erudición. Ahora, su interpretación sería distinta respecto al factor de “compensación” el cual es más bien un factor de “creación propia” de los pueblos originarios. Aclarado esto, Dussel alude inicialmente a la resistencia epistémica

¹³ Enrique Dussel, *The History of the Church in Latin America* (Mexican American Cultural Center, 1974), p. 23.

¹⁴ Dussel, *The History of the Church in Latin America*, p. 24.

¹⁵ Dussel, *A History of the Church in Latin America*, p. 71.

amerindia y africana que se generó ante el embate de evangelización civilizatoria católica-romana. A su vez, esto genera un espacio ideológico y cultural que abre espacio para la evangelización protestante del siglo XIX. Segundo, sumamos así otra interpretación igualmente radical por parte del pastor y teólogo metodista José Míguez Bonino. Este último afirma que Latinoamérica nunca fue cristiana porque nunca fue dueña de sus propias instituciones religiosas. Las estructuras religiosas españolas (su liderazgo pastoral extranjero) fueron trasplantes religiosos con aspiraciones a funcionar en el “nuevo mundo”. Esto dio oportunidad a los misioneros protestantes de Occidente para trabajar y crecer en América Latina.¹⁶

Una tercera contribución al tema de la fe cristiana colonial nos la ofrece el teólogo católico argentino, Lucio Gera, quien nos afirma que el tipo de liderazgo que predominó en la iglesia católica en el período colonial era “tradicionalista, derechista y conservadurista” a razón de la visión de cristiandad (fusión imperio-iglesia) que predominaba en la época colonial. Cuando llega la independencia política de las naciones latinoamericanas, asegura Gera, el liderazgo católico no cambia en su esencia, sino que se constituye en un “catolicismo aristocrático nacional”.¹⁷ Así permanecerá por varias décadas, lo cual en varios casos servirá de plataforma y endoso de dictaduras y regímenes productores de violencia y pobreza en el transcurso del siglo XX.

De la colonia cristiana al estado independiente

A fines del siglo XIX la franja latinoamericana acarreó tiempos complejos, como ya hemos comenzado a ver. Entre el período de 1850-1929, América Latina comenzó a ser influenciada por Inglaterra y Estados Unidos en temas de educación, tecnología, ingeniería, comercio, etc. Grupos de protestantes comienzan a visibilizarse en el continente.¹⁸ En lo que esto va aconteciendo, la textura social del continente es agitada

¹⁶ Samuel J. Escobar, “The Church in Latin America after Five Hundred Years: An Evangelical Missiological Perspective,” en *New Face of the Church in Latin American: Between Tradition and Change*, ed. por Guillermo Cook (Orbis Books, 1994), p. 27.

¹⁷ Véase Lucio Gera, “Apuntes Para Una Interpretación De La Iglesia Argentina,” *Víspera* 15, (1970): 59ff. Citado en José Míguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Fortress Press, 1975), pp. 3-4.

¹⁸ Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, p. 26.

por los gremios socialistas que conforman las bases del proletariado y comunidades inmigrantes europeas recién asentadas.¹⁹ La iglesia latinoamericana hegemónica comienza a desprenderse de la cristiandad colonial. En Colombia, por ejemplo, la iglesia se separa del estado en 1853, por agitaciones liberales. Lo mismo va ocurriendo en la franja continental: Bolivia 1851, Uruguay 1852-1903, Chile 1861, Argentina 1884, Brasil 1889 y México 1876-1911, esta última por las influencias liberales de Benito Juárez y el positivismo de Porfirio Díaz.²⁰

A fines del siglo XIX y comienzos del XX, el horizonte económico se tornó utópico en cuanto las élites criollas en el poder de las nuevas repúblicas buscaron nuevas fórmulas de desarrollo económico para mitigar el peso histórico de trescientos años de yugo colonial español. Económicamente inexperta e ingenua en materia diplomática, América Latina (sus gremios en poder) buscaba una base extranjera sobre la cual apoyarse mientras lograba finiquitar el asunto de la autonomía política de la corona y asegurar su futuro financiero en el continente. Los candidatos eran: Gran Bretaña, Francia, Holanda y Estados Unidos. América Británica del Norte (los Estados Unidos de América) ganó la partida, al fin de cuentas. Una combinación de ingenuidad, corrupción local, ingenio financiero norteamericano y vulnerabilidad sociopolítica colaboraron para conducir a los gremios en el poder a casi regalar tierras y territorios enteros e impulsar la mano de obra barata por medio de las concesiones nacionales cedidas a los monopolios nacientes de América del Norte. Así nace América Latina, con una profunda y rotunda desposesión ontológica y ecológica, lo cual destacaremos mejor en el volumen 2 de la colección.

Dos visiones continentales y una visión *otra*

Aunque nuestra biografía del sujeto latinoamericano parece partir de la política y la economía, en realidad ambas dimensiones son posibles por la evangelización católica colonial y la protestantización anglosajona moderna. Es imposible abordar el contexto de la fe sin entender el Patrón Colonial del Poder y a la vez es imposible entender las dimensiones culturales, económicas, políticas, sociales, científicas y geográficas sin contar con el rol de la religión y la espiritualidad cristiana. El

¹⁹ Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, p. 26.

²⁰ *Ídem*