

TEOLOGÍA PROTESTANTE Y ECUMÉNICA EN AMÉRICA

PRIMERA PARTE

Teólogos de América Latina en Kuala Lumpur: Bajo el signo de la "era Lula-Altmann"

Por Manuel López ()*

Seis de los cerca de cien teólogos miembros de la Comisión Plenaria de Fe y Constitución que participan en la reunión de Kuala Lumpur del 28 de julio al 6 de agosto son de América Latina. La proporción es sin duda exigua, si se tiene en cuenta que se trata de una región que, a su ligazón geográfica transcontinental con el Caribe de habla española -una región por sí misma, con un delegado- añade su proyección intercontinental hacia y desde España -otro delegado teórico-. De hecho, la teología que reflexiona, se expresa y actúa en la lengua de Cervantes, el segundo idioma universal más hablado del mundo, con un ámbito de influencia de 400 millones de personas, está pidiendo una mayor representación en Fe y Constitución.

Con los deberes hechos

Mientras que en Fe y Constitución se replantea la distribución de representantes, tanto en la Comisión Plenaria como en la Comisión Permanente, por continentes, países y familias confesionales, lo cierto es que el grupo regional de América Latina -el de menor representación proporcional entre los siete grupos regionales- se presentó en Kuala Lumpur con los "deberes" hechos. Atendiendo a la recomendación de la dirección de Fe y Constitución, los seis teólogos que forman el grupo se reunieron en San Leopoldo (Brasil) del 1 al 5 de julio pasado para llevar a cabo una consulta en relación con el documento "Naturaleza y misión de la Iglesia", que sería discutido en Kuala Lumpur. Conciliar identidad y diversidad en un mundo globalizado, asumir la relación entre eclesiología y ecología, profundizar en la relación entre iglesia y cultura y reenfocar la reflexión teológica en la cambiante realidad de la sociedad desde la perspectiva ecuménica. Sobre estos ejes discurre el documento que el grupo de teólogos latinoamericanos presentaron a la Comisión Permanente al término de la reunión de la Comisión Plenaria de Fe y Constitución que se celebró en Kuala Lumpur del 28 de julio al 6 de agosto.

Siete fueron las sugerencias a que llegaron los compromisarios para el trabajo futuro de Fe y Constitución en el proceso de reflexión y para su posterior propuesta a las iglesias: la realización de un estudio sobre sociedad y cultura; la adopción del niceno-constantinopolitano como símbolo ecuménico; la asunción por parte de las iglesias de los avances ecuménicos; la búsqueda de caminos que pongan fin al desencuentro en el tema del reconocimiento mutuo del bautismo; la búsqueda de mecanismos ecuménicos que permitan desarrollar una aproximación al fenómeno de la fragmentación del mundo cristiano; el énfasis en un mayor desarrollo de la relación de la iglesia "en" y "para" el mundo; y la identificación de las implicaciones éticas y culturales del problema de la diversidad.

Por defecto o por exceso... religión

A esta serie de sugerencias ya articuladas, el grupo de teólogos que integran el grupo de América Latina propone dos líneas de trabajo para una reflexión posterior en el ámbito de Fe y Constitución en América Latina. Una es la invitación a las iglesias a continuar profundizando en la reflexión en torno a la corporeidad -la problemática de género- y el alcance de la reproducción en la Iglesia y la comunidad eclesial de "determinadas imágenes". Obviamente, lo que los teólogos están proponiendo es confrontar a la luz de la hermenéutica bíblica la vigencia u obsolescencia de patrones, estereotipos e imágenes discriminatorios por razón de género, clase social, color de la piel o etnicidad.

La otra se centra en el "desafío de la misión" y es, según reza en el documento de San Leopoldo, "de especial urgencia". Por una parte, los autores señalan la aparición de un nuevo fenómeno: los "sin religión", un contingente de sectores de población en número creciente. De otro lado, los teólogos de Fe y Constitución en América Latina expresan su preocupación ante la proliferación incesante de nuevas iglesias, hecho que propicia un "mercado" altamente competitivo", señala el documento. Con todo, los autores del documento dejan constancia de su preocupación acerca de cómo sea posible, en este contexto, "ser testigos de Cristo", y no desde la exclusión o la prepotencia teológica, sino "en una perspectiva de colaboración ecuménica".

90 años de ecumenismo

En España, la "madre patria", la experiencia ecuménica está prácticamente por inaugurarse. Los funerales de Estado por las 200 víctimas del atentado del 11-M en Madrid fueron exclusivamente católico-romanos, a pesar de que entre los fallecidos, de trece nacionalidades distintas, había personas que no eran católicas: evangélicos -latinoamericanos inmigrantes-, ortodoxos, musulmanes, agnósticos y ateos.

Pero en América Latina la cosa es bien distinta. En la novena Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias en Porto Alegre en 2006, el movimiento ecuménico latinoamericano podrá celebrar el noventa aniversario de la celebración en 1916 de la Conferencia de Panamá, en respuesta a la Conferencia Misionera Internacional de Edimburgo de 1910 en la que, curiosamente, las misiones protestantes presentes en América Latina no fueron aceptadas, pues se consideraba "territorio ya evangelizado por la Iglesia Católica Romana. De Panamá fueron surgiendo organizaciones protestantes que desembocarían en la actual "casa común" del ecumenismo en el subcontinente, el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

La hermenéutica de compartir

Pablo Andiñach, teólogo de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina y profesor del Instituto Universitario de Teología ISEDET de Buenos Aires, es el único de habla española entre los treinta miembros de la Comisión Permanente de Fe y Constitución. Tuvo a su cargo la réplica al capítulo de Hermenéutica, en el marco del documento sobre Eclesiología, uno de los tres estudios sobre la naturaleza y misión de la Iglesia, que consumió una jornada completa en el maratónico encuentro de los teólogos ecuménicos.

Para superar la tensión a la hora de interpretar nuestra fe entre la "intransigencia hermenéutica" -dogmática, histórica o política- y la "liviandad hermenéutica" -culturalismo, subjetivismo, relativismo-, Andiñach propone una reinterpretación de la hermenéutica -el "arte de interpretar textos para fijar su verdadero sentido", define el Diccionario desde el campo ecuménico como una hermenéutica compartida que conduzca a valorar la experiencia y la práctica del otro.

No sólo textos. De hecho, lo que Andiñach vino a proponer a la cumbre teológica de Kuala Lumpur, sobre la base de las conclusiones de la consulta de San Leopoldo, es añadir a la interpretación de textos la no menos importante interpretación de símbolos, ritos y prácticas en la diversidad de contextos.

Sobre el momento actual de la teología de la Liberación, Andiñach opina que el hecho de que se haya convertido en hegemónica y haya ocupado el lugar protagonista de la reflexión y la acción teológica en las últimas décadas, es un hecho sin duda alguna positivo. Pero ahora estamos asistiendo a una segunda ola, en la que surgen nuevas teologías: indigenista, de la mujer, de la negritud, urbana, de la ciudadanía. "La proliferación en sí es buena", estima, "pues significa que la teología está viva e interesa". Otra cosa es cómo seguir trabajando en el campo ecuménico en el escenario de una teología muy diversificada.

Cambio de valores

El otro miembro latinoamericano de la Comisión Permanente es la teóloga brasileña Valburga Schmiadt-Streck, de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana de Brasil, y profesora de la Universidad de San Leopoldo. Tuvo a su cargo una de las intervenciones programadas con relación al estudio de Eclesiología, concretamente a propósito de la "validación gramatical". Expuso el carácter místico y religioso del pueblo brasileño y latinoamericano en general a la luz de la circunstancia histórica de que, no habiendo pasado por la experiencia iluminista que sometió a la religión a todo tipo de cuestionamientos, mantiene su experiencia directa con lo sagrado y lo luminoso. "Aquí el pueblo habla 'en' Dios y no 'sobre' Dios", sostiene.

Experta en aconsejamiento pastoral y terapia familiar, Schmiadt-Streck es la autora del capítulo que dedicará a la juventud latinoamericana el anuario del Instituto alemán de Juventud en su edición del año en curso. Este estudio, que estará siendo presentado en Nicaragua el 8 de agosto, refleja los cambios culturales que se están operando en América Latina en las estructuras familiares. Su aproximación la realiza desde el campo de la psicología práctica y aborda temas candentes de cambio de valores, como son el de la sexualidad o la cuestión étnica.

"Gracias a", en vez de "a pesar de"...

Jorge Scampini, sacerdote católico romano de la Orden de Predicadores, argentino, profesor de Teología Sistemática en la Universidad Norte de Santo Tomás de Aquino en Buenos Aires, tuvo a su cargo otra de las intervenciones programadas relevantes, en este caso sobre el tema, controvertido donde los haya, del reconocimiento mutuo del bautismo.

Ante el atasco en el que el tema del bautismo está sumido por causa del desencuentro de posturas entre iglesias que bautizan infantes e iglesias que bautizan adultos, Scampini deja discurrir su investigación por los senderos de la fe. Defendió el "sí" del bautismo como un sí global que incorpora al bautizado a la Iglesia única por el mero acto del bautismo. Así, en su opinión, para un católico, un bautizado no se salva "a pesar de" ser ortodoxo, anglicano, reformado o metodista, sino "gracias a" ser ortodoxo, anglicano, reformado o metodista.

En cuanto al deseable entendimiento con las iglesias que permanecen fuera del Consejo Mundial de Iglesias, este dominico se muestra tan cauto y prudente como realista. "El mapa religioso de América Latina", comenta, "no está terminado todavía". "Todavía no se ha llegado a una estabilidad que permita hacer un diagnóstico".

Emergencia de las urgencias

Claudia Tron, pastora de la Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata, en el norte de Argentina, y teóloga, defendió una réplica a la ponencia "Identidad étnica, identidad nacional e identidad de las iglesias". Fue una de las intervenciones críticas del "concilio" teológico de Kuala Lumpur. Dibujó el patrón con el que se han ido configurando en América Latina las identidades nacionales y étnicas a partir de "las marcas de la conquista, el genocidio de gran parte de los pueblos originarios, las sucesivas corrientes de inmigrantes de Europa, la independencia y la república, dictaduras, democracias... "Todas estas presencias y ausencias de mundos, culturas, lenguas, proyectos...", añadió, "fueron conformando lo que somos".

El gran riesgo para las iglesias de América Latina es, en opinión de Tron, quedar atrapados en las "urgencias de la emergencia". Sostiene que muchos cristianos creen y sienten que del mismo modo que es inaplazable salir al encuentro de las "necesidades de emergencia de la vida amenazada", no es menos impostergable disponernos a recorrer el camino de la unidad a la búsqueda de "las causas, las razones y los lugares donde la pobreza, la pérdida de sentido, la fragmentación de identidades, la exclusión, se producen y se multiplican".

Justicia y paz

Humberto Jiménez, colombiano, sacerdote diocesano católico, es profesor de Antiguo Testamento en las Universidades Pontificia y de Antioquia, en Medellín. La paz es el objetivo número uno de Colombia, pero antes está la

justicia. Recuerda Jiménez el texto de Isaías: "Sin justicia no hay paz". Como enemigos de la paz cita, por este orden: las desigualdades; la violencia, tanto la de la guerrilla comunista como de la contraguerrilla; la droga y la corrupción.

Jóvenes teólogos

Uno de los contrapuntos, en cuanto a edad, al veterano profesor fue Daniel Conte. Pastor de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana de Brasil en Cristalina, en el estado de Goiás, quien asistió al encuentro de Kuala Lumpur como uno de los Jóvenes Teólogos. En su opinión, la mayor urgencia de la teología latinoamericana es aproximarse al mundo pentecostal. "Tenemos que conocer cuál es su hermenéutica, su teología", afirma. Estima que el primer paso debe darlo el mundo ecuménico. "Una vez que nos abramos a ellos", sostiene, ellos estarán más abiertos a conversar con nosotros". El desenlace de tan deseable situación está cantado: la búsqueda de la unidad de la Iglesia con esta agenda programática de tres puntos: justicia; paz, no violencia; y testimonio de la fe cristiana.

El otro joven teólogo fue el sacerdote ortodoxo del Patriarcado Ecuménico Iosif Bosch -en la lista de participantes figura como Leandro Óscar Bosch-. Nacido en Filipinas, crecido en Argentina y actualmente estudiando Teología Dogmática en la Universidad de Santo Tomás de Aquino, el "Angelicus" de Roma. La Iglesia Ortodoxa está presente en América Latina en pequeñas comunidades étnicas. En cuanto a la aportación ortodoxa a la teología latinoamericana, Bosch se remite a la rica tradición litúrgica. No obstante, se encuentra a gusto en el campo ecuménico. "Nos conocemos", comenta, "y así es como nos podemos respetar".

El "problema" de Cuba

Adolfo Ham es el decano de los nueve teólogos representantes de América Latina en la reunión; fue nombrado miembro de la Comisión Plenaria de Fe y Constitución la primera vez en la reunión de Bangalore (India) en 1978. Es pastor de la Iglesia Presbiteriana de Cuba y profesor del Seminario Evangélico de Teología de La Habana y del ICEBIT (Instituto Superior de Estudios Teológicos) de Matanzas, donde enseña Filosofía.

Para este veterano dirigente histórico del Consejo de Iglesias de Cuba, el desafío ecuménico de las iglesias sigue siendo asunto prioritario. "Todavía no se ha resuelto ese problema", recordó en su intervención en el debate sobre Eclesiología, "de que el sacramento de la unidad es lo que más nos desune hoy".

En cuanto a su postura sobre los deseables cambios en Cuba, Ham reafirma su apoyo al proceso revolucionario, castigado por la obcecación de Estados Unidos en su política de embargo, a lo que se vienen a añadir ahora las dificultades derivadas del momento crítico que atraviesan las relaciones del gobierno cubano con la Unión Europea. "Estamos con la Revolución Cubana", enfatiza Ham. "El verdadero 'problema' de Cuba es que... no queremos volver al pasado", afirma, si bien reconoce que en Cuba hacen falta vientos de libertad, en su opinión dentro del sistema. La señal de una verdadera apertura del régimen no se producirá hasta que la crítica -"leal y positiva", puntualiza- deje de ser llamada "disidencia".

La "era Lula-Altmann"

Su origen suizo y su vinculación con el país de sus antepasados le valieron al joven y espigado teólogo brasileño Rudolf von Sinnen, profesor de la Universidad de San Leopoldo, ser nominado para la omisión Permanente en representación de la Iglesia Reformada de Suiza. Su campo es la hermenéutica ecuménica y el objeto de su investigación teológico-académica se centra ahora mismo en uno de los temas más apasionantes y de nuestro tiempo, en los que la teología protestante permanece huérfana: el uso de la imagen.

La lectura del devenir de la política, más que otro objeto de estudio del quehacer teológico, bien podría decirse que es una necesidad básica humana. Von Sinnen está muy atento al seguimiento del fenómeno que despertó la candidatura de Luiz Ignázio Lula da Silva y el entusiasmo desbordado que desató su triunfo electoral. Y señala la entrada en escena de un líder religioso en línea con el mensaje de progreso de Lula: Walter Altmann, presidente de la Iglesia Evangélica Brasileña de Confesión Luterana en el Brasil. Uno en el campo de la política, el otro en el religioso, ambos son relativamente jóvenes, proceden de la oposición democrática y han sido represaliados por su compromiso inquebrantable con las políticas de progreso.

Hoy, ambos están en posiciones de liderazgo. Apunta Von Sinnen el hecho de que ambos coinciden en el rechazo de la globalización y el neoliberalismo. Son los nuevos líderes en Brasil y, por extensión, en América Latina. Convocada para febrero de 2006 en Porto Alegre, la novena Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias bien podría ser acaso la plataforma de confirmación del nacimiento de la "era Lula-Altmann".

(*) *Manuel López es periodista, editor y profesor de Comunicación en Madrid. Columnista habitual en los sitios web www.protestantedigital.com (España) y www.alcnoticias.org (América Latina).*

SEGUNDA PARTE
LA TEOLOGÍA HISPANA: APUNTES INTRODUCTORIOS
(1997)

Por Pablo A. Jiménez

Bosquejo:

I. Introducción II. La realidad hispana III. Un principio teológico básico IV. Ideas teológicas fundamentales
V. Vertientes de la reflexión teológica hispana VI. Los desafíos que enfrenta la teología hispana
VII. Notas bibliográficas

I. Introducción

La comunidad hispana en los Estados Unidos de América ha crecido rápidamente durante los últimos años. Según el censo de 1990, cerca de 22.35 millones hispanos viven en la nación. Es decir, el 9% de la población estadounidense es hispana. De acuerdo a estas cifras, Estados Unidos es el quinto país más grande de habla hispana en el mundo [1]. Se estima, además, que para el año 2000, los hispanos constituirán el grupo minoritario más grande en los Estados Unidos.

Como es de esperar, la comunidad hispana sufre dolores de crecimiento. Los desafíos que enfrenta nuestra comunidad vienen tanto del exterior como del interior. Desde el exterior, los estadounidenses de descendencia anglo-europea tienden a pensar que la comunidad hispana es un grupo homogéneo y que eventualmente se asimilará a la sociedad estadounidense en general, perdiendo así su lenguaje y modificando su cultura. Por otra parte, en sus países de origen los hispanos son vistos con sospecha. Esta situación es especialmente dolorosa para aquellos que ya no dominan el español.

Desde el interior, la comunidad hispana enfrenta el desafío de compartir con personas de diversas nacionalidades y de diversos trasfondos culturales. La mayor parte de los hispanos, no se llaman a sí mismos "hispanos". Por el contrario, se identifican por su país de origen como cubanos, puertorriqueños, o méxico-americanos, entre otros [2]. Ante la doble opresión que presenta esta nueva realidad, la comunidad hispana se ve obligada a autodefinirse. De esta manera, el término "hispano" ha llegado a tener un significado técnico. Llamamos "hispano" a la persona cuyo trasfondo étnico es hispano-americano, pero que por alguna razón ahora vive permanentemente en los Estados Unidos de América [3].

Como ven, ésta es una definición puramente sociológica. Sin embargo, para hacer una teología hispana, es necesario desarrollar una fundamentación teológica que le dé sentido a la experiencia hispana en los Estados Unidos. De aquí surge la necesidad de una teología que apele, hable e interprete nuestra realidad.

II. La realidad hispana

La teología hispana parte de la realidad del pueblo latino en los Estados Unidos. Veamos algunos aspectos de esa realidad. En primer lugar, gran parte de nuestro pueblo vive en condiciones de pobreza. En su mayoría, el pueblo hispano provee mano de obra barata y trabajo a nivel obrero (lo que en inglés se denomina "blue collar"). Sin embargo, debemos notar que hay una emergente clase profesional hispana en los Estados Unidos. Cada día hacen falta más profesionales bilingües que puedan servir tanto a las comunidades hispanas como a la población en general. Este fenómeno ha creado un mercado para profesionales hispanos en la nación, especialmente en aquellas regiones donde la comunidad hispana crece constantemente. Esto ha motivado una nueva oleada migratoria. En algunos países, como en Puerto Rico, la emigración de profesionales es llamada "fuga de cerebros" [4].

Segundo, otra experiencia común en el pueblo hispano, es la inmigración. Cerca de dos terceras partes de los hispanos que viven en los Estados Unidos, han llegado como inmigrantes a la nación, o son descendientes de inmigrantes. Ahora bien, es necesario tener en cuenta que cerca de la tercera parte de los hispanos que viven en los Estados Unidos no descienden de inmigrantes, sino de personas que llegaron a ser ciudadanos americanos cuando los territorios en los cuales vivían fueron anexados por compra o por guerras de expansión [5]. Los antepasados de estos hispanos vieron como la nación se extendió hasta abarcarlos. Esto choca con los estereotipos que prevalecen en la cultura estadounidense. No todos los hispanos somos inmigrantes. Tampoco es cierto que la mayor parte de los inmigrantes hispanos han llegado a las costas norteamericanas por razones puramente económicas. Gran parte del pueblo hispano que hoy vive en los Estados Unidos, ha llegado a la nación en calidad de refugiados políticos, huyendo de regímenes dictatoriales ya sea de derecha o de izquierda. Dos ejemplos de esto bastan. En primer lugar, encontramos la gran comunidad cubano-americana que se alojó en los Estados Unidos huyendo del régimen revolucionario de Fidel Castro. Sin embargo, también tenemos una gran cantidad de personas centroamericanas --que en los últimos años han constituido la enorme mayoría de los inmigrantes-- que han llegado a los Estados Unidos escapando de las guerras en sus distintos países. Debemos notar que estas oleadas migratorias han sido provocadas en gran parte por el mismo gobierno norteamericano, que avivó estas guerras proveyendo dinero, entrenamiento y armas a los gobiernos de El Salvador, Honduras y Guatemala, y proveyendo fondos para la contra-revolución nicaragüense [6].

La tercera característica de la realidad hispana es la lucha contra el discrimen y el racismo. El pueblo hispano en los Estados Unidos enfrenta una dura batalla contra aquellas personas que resienten la permanencia de nuestro idioma y la fidelidad a nuestras raíces culturales. A diferencia de otros grupos étnicos, los latinos mantenemos contacto con nuestros países de origen [7]. Aún cuando la familia inmediata viva en los Estados Unidos, se mantiene comunicación

con la familia extendida que quedó atrás. Esto provoca movimiento no sólo de personas, ideas y tradiciones, sino también de recursos financieros. Muchos hispanos --aún a costa de su bienestar económico-- contribuyen económicamente al sustento de sus familiares en América Latina y el Caribe. Esta situación refuerza la permanencia tanto de nuestro lenguaje como de nuestras tradiciones. Esto puede verse claramente en el sur-oeste de los Estados Unidos, donde el uso del español se ha conservado por generaciones. Si el español no cayó en desuso en el pasado, mucho menos caerá hoy, que los medios de transporte y de comunicación masiva permiten acceso inmediato a nuestros países de origen.

La cuarta característica del pueblo hispano --y quizás la más importante para nuestro estudio-- es que la experiencia de vivir en los Estados Unidos de Norteamérica y de compartir con hispanos de diversas nacionalidades, ha hecho que desarrollemos una nueva cultura hispana que incorpora elementos de distintas tradiciones étnicas latinoamericanas [8]. Por un lado, vivir en los Estados Unidos implica un cambio de posición social. La persona --que en su país formaba parte de la mayoría-- pasa a formar parte de una minoría y experimenta la opresión y el discrimen que conlleva su nuevo "status". Esta experiencia común de alienación despierta un sentido de solidaridad entre personas de distintos trasfondos culturales hispanos. Solidaridad que, probablemente, no se daría en sus países de origen. Tomemos, por ejemplo, la relación entre un mexicano y un guatemalteco. En México, el guatemalteco es minoría. Por lo tanto, sufrirá las penas que trae su condición social y el discrimen provocado por las rencillas fronterizas que por siglos han aquejado la frontera entre México y Guatemala. Sin embargo, la relación entre un mexicano y un guatemalteco en los Estados Unidos es muy distinta. Ambos son minoría; están hermanados por su hispanidad. Su condición social común provoca solidaridad. Por otro lado, los hispanos en los Estados Unidos están creando una nueva sub-cultura. En su esfuerzo de mantener sus rasgos culturales, los hispanos de distintas nacionalidades comparten sus tradiciones, comidas, vestimenta, música, etc. con latinos de otros países. De este modo, al recordar sus raíces culturales, están forjando una nueva cultura que incorpora rasgos de todos los países caribeños y latinoamericanos.

III. Un principio teológico básico

Partiendo de la realidad hispana, es importante que nos preguntemos si la teología que tradicionalmente hemos recibido y desarrollado en nuestros pueblos es pertinente y habla a la necesidad de nuestro pueblo. También es importante determinar si la realidad social de nuestro pueblo se amolda al estereotipo que tiene el estadounidense promedio del pueblo hispano.

La realidad teológica de nuestro pueblo choca también con la fe privatizante que recibimos en el pasado. Durante los años 60, se desarrollaron distintos movimientos sociales de liberación en comunidades hispanas en los Estados Unidos de Norteamérica. Esto preparó el camino para entrar en diálogo con la Teología Latinoamericana de Liberación. Esta teología llamó la atención de los teólogos hispanos e indicó la necesidad de reformular el pensamiento teológico recibido. Enfatizó, además, el desarrollo de una teología desde la realidad de la opresión que vive el pueblo hispano [9]. Tomando estos puntos en consideración, varios teólogos hispanos han desarrollado un pensamiento teológico que toma en cuenta la doble opresión y la compleja situación social del pueblo latino. Podemos decir, que han alcanzado un principio teológico básico: el "principio galileo".

Varios teólogos hispanos han utilizado los relatos bíblicos en torno a la región de Galilea, para expresar sus puntos de vista sobre la realidad del pueblo latino. Los puntos de contacto entre la experiencia galilea y la experiencia hispana son evidentes. Galilea es una región fronteriza que se encuentra en la parte norte del territorio israelita y que colinda con el Líbano y Siria. En el tiempo de Jesús, los líderes religiosos que vivían en Jerusalén despreciaban a las personas que venían de esta región. Sus habitantes eran considerados como personas impuras que se habían contaminado con prácticas extranjeras. Este grupo estaba muy cerca de los samaritanos, que eran considerados mestizos.

At the time of Jesus, Galilee was peopled by phoenicians, Syrians, Arabs, Greeks, Orientals, and Jews. In this mixed, commerce-oriented society, some Jews had allowed their Jewish exclusivism to weaken, but others became more militantly exclusivist. Some of the goyim (non-Jews) converted to Judaism and intermarried with Jews. Some religious ideas of other groups were also assimilated, as is evident in the case of the Essenes. A natural, ongoing biological and cultural mestizaje was taking place [10].

El pueblo hispano también vive al margen de los grandes centros de poder. Del mismo modo que Galilea era vista con desprecio por el liderazgo judío, los hispanos somos vistos con desprecio por los norteamericanos de descendencia anglo-europea. Conocemos la experiencia del mestizaje, de la mulatez y de la biculturalidad. Conocemos el dolor de ser rechazados tanto por los estadounidenses como por nuestros hermanos en nuestros países de origen.

Conocemos lo que implica ser --permanentemente-- "los otros" [11]. En una palabra, el pueblo hispano comparte la experiencia de opresión y marginalidad que caracteriza a la región de Galilea en las Escrituras. La clave hermenéutica de la teología hispana en los Estados Unidos se encuentra en los conceptos "marginalidad" y "mestizaje" [12].

Varios teólogos hispanos han utilizados la imagen de Galilea para desarrollar su pensamiento teológico. El más conocido es, sin duda, Virgilio Elizondo. Este autor católico mexicano-americano ha escrito varios libros explorando la experiencia del mestizaje y relacionándola con la imagen bíblica de Galilea. Sus libro más conocido es *Galilean Journey: The Mexican-American Promise*.

Otro autor que ha trabajado la imagen de Galilea en su pensamiento teológico es Orlando E. Costas. Costas escribió varios artículos relacionando la experiencia galilea con la experiencia de marginalidad hispana [13]. Si la palabra clave para entender a Elizondo es "mestizaje", la palabra clave para entender a Costas es "periferia".

El tercer autor que ha empleado este principio es Justo L. González. En su libro *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* [14]--hasta ahora la introducción sistemática más completa al pensamiento hispano-- desarrolla el principio de marginalidad para describir la experiencia hispana.

Estos tres importantes autores hilvanan sus ideas desde una visión cristológica particular, tomando en serio la marginalidad del propio Jesús como galileo frente a las estructuras político-religiosas dominantes tanto en Roma como en Jerusalén.

IV. Ideas teológicas fundamentales

En unión al "principio galileo", la teología hispana tiene otras ideas teológicas fundamentales que debemos tener presentes. Estas ideas surgen a raíz de un método teológico particular:

La manera de trabajar estos temas se ha caracterizado por la intención de descubrir la forma particular en la cual se establece una intersección entre la experiencia histórico-social de nuestras comunidades y su expresión religiosa [15]. El tema se discute tomando también en consideración la experiencia bíblica y eclesial del pasado confrontándola con los retos del presente para descubrir aquellas dimensiones inherentes a esta experiencia de fe que permiten nuevas oportunidades de testimonio cristiano [16].

La primera idea teológica fundamental es una nueva hermenéutica. La teología hispana se basa en una nueva forma de leer las Escrituras [17]. Esta nueva hermenéutica se caracteriza tanto por su punto de partida como por su metodología [18]. La teología hispana propone un esquema hermenéutico que toma como punto de partida la realidad que vive el pueblo latino. Realidad que se caracteriza tanto por la experiencia religiosa como el estado de marginación.

... nuestra teología, al ser producto del penoso encuentro entre la palabra de Dios y la experiencia de marginalidad de nuestras comunidades, será necesariamente reflejo de la marginalidad a la cual está sometida esta experiencia en el contexto de la estructura social [19].

Nuestra teología propone, además, una metodología que parte de la "praxis" y busca la transformación de la realidad que vive nuestro pueblo. La meta de una teología que parte del sufrimiento y la opresión no puede ser más que la lucha, la liberación y la autodeterminación [20].

Por lo tanto, la teología hispana ve la Biblia como un libro "político". Por "político" no nos referimos a la política partidista sino al hecho de que las Escrituras tratan el tema del poder [21]. Dios, quien tiene el poder último sobre todas las cosas, se ha acercado a aquellos que no tienen poder alguno para liberarlos de la realidad de opresión en que viven y conducirlos por caminos de liberación. Esta nueva forma de leer la Biblia es el puntal de la teología hispana.

Otra idea teológica fundamental de la teología hispana es la visión y el entendimiento de Dios [22]. En vez de tratar de encajonar a Dios en moldes racionalistas, entendemos a Dios desde una perspectiva pastoral. Lejos de ser una divinidad inmutable e impasible, el Dios de Jesucristo sufre nuestra opresión y nuestra injusticia. Sobre esta base, la teología hispana denuncia la teología que permanece callada ante el dolor humano y que legitima la opresión. El dios que legitima los sistemas de opresión es un ídolo, no es el Dios de la vida.

Tercero, del punto teológico anterior se deriva una nueva visión de la Trinidad [23]. En lugar de un entendimiento mecanicista, la Trinidad se entiende en términos pastorales y comunitarios. Desde una perspectiva pastoral, la distinción entre el Padre y el Hijo es la expresión de una dialéctica entre el poder y la debilidad, entre el sufrimiento y la esperanza [24]. Esta dialéctica es central a la doctrina de la redención. Como dice la Escritura:

Porque aunque [Jesús] fue crucificado en debilidad, vive por el poder de Dios. Pues también nosotros somos débiles en él, pero viviremos con él por el poder de Dios. 2 Corintios 13:4

El poder del Padre transforma la "debilidad" del Hijo. El sufrimiento de Jesús apunta a la esperanza de la resurrección. Por lo tanto, los creyentes podemos confiar en el Dios de Jesucristo, quien se ha solidarizado con nuestro sufrimiento y promete el triunfo de la Vida sobre las fuerzas de la muerte.

La idea de la Trinidad afirma, además, que Dios es el principio mismo de la comunidad. El compañerismo que existe entre las personas de la Trinidad es el patrón y la meta de la creación [25]. Por lo tanto, es el modelo que la sociedad debe seguir. El error que ha cometido la teología sistemática tradicional es tratar la Trinidad como un enigma, no como un ejemplo. Este modelo trinitario tiene implicaciones socio-económicas. Por ejemplo, la expresión clásica de la doctrina de la Trinidad afirma que las personas de la Trinidad comparten una misma "sustancia". El término "sustancia" en latín tenía ribetes legales y podía ser entendido como "propiedad" [26]. En este sentido, ¿podemos decir que las personas de la Trinidad comparten una misma "propiedad"!

[The Trinity] It is something we must imitate. If God is love, life without love is life without God; and if this is sharing love, such as we see in the Trinity, then life without sharing is life without God; and if this sharing is such that in God the three persons are equal in power, then life without such power sharing is life without God [27].

Cuarto, la nueva visión de la realidad divina lleva necesariamente a una nueva forma de ver la humanidad [28]. Es decir, la teología hispana implica una nueva antropología. El ser humano es visto como un ser social, creado para vivir en comunidad. Es un ser integral, no un "alma buena" atrapada en un "cuerpo malo", ya que el mundo material ha sido

declarado "bueno" por su Creador. Ambas partes de la humanidad, la masculina y la femenina, comparten el señorío y el dominio sobre la creación.

Esta nueva visión de la humanidad implica un nuevo entendimiento del pecado. La teología hispana entiende que el pecado tiene un nivel privado y otro comunitario. Violar los derechos de los demás, explotar al pobre y discriminar contra la mujer son pecados comunitarios, así como la codicia es un pecado individual. Del mismo modo, sabemos que hay un desfase entre el pecado y la legalidad [29]. No todo lo ilegal es pecado; no todo lo legal es lícito. Jesús fue asesinado por haber cometido un crimen: declararse "rey" de una provincia romana cuyo gobernante supremo era el emperador romano. Su acto fue "ilegal" de acuerdo a la ley romana; su asesinato, legal. Del mismo modo, la comunidad hispana se ve obligada a discernir entre el pecado y la ilegalidad. Es ilegal darle empleo a un inmigrante indocumentado. Es legal repatriar a esa persona, aun cuando su vida corra peligro en el proceso. ¿Cuál de estos actos constituye un pecado?

Por último, la teología hispana toma en serio la espiritualidad de nuestro pueblo [30]. Esta espiritualidad tiene dos aspectos principales. El primero es la práctica religiosa. El pueblo hispano es profundamente religioso. Tanto católicos como protestantes, observan sus prácticas religiosas con un celo que supera fácilmente al de otros grupos étnicos en los Estados Unidos. Basta notar la actitud hacia la Semana Santa para apreciar la diferencia. Ahora bien, estas prácticas se caracterizan por su nivel popular. La santería y el espiritismo incorporan elementos católicos, mientras se mantienen al margen de la estructura. En la Iglesia Católica, el crecimiento del movimiento carismático y la necesidad de diáconos que lleven a cabo servicios bilingües promueve la participación activa del laicado. Varias denominaciones protestantes se han visto en la necesidad de obviar el requisito de una educación universitaria y ordenar "pastores laicos" --personas con educación teológica a nivel de instituto-- para atender las crecientes congregaciones hispanas. Por su parte, las iglesias hispanas de tradición pentecostal, que sirven a la mayoría de las comunidades latinas pobres, continúan dependiendo de los institutos para adiestrar su liderazgo.

El segundo aspecto es la importancia del Espíritu Santo en las iglesias hispanas. Tanto las comunidades católicas carismáticas como las protestantes y las pentecostales le dan un lugar central a la experiencia de recibir y practicar los dones del Espíritu en la comunidad de fe.

Estos aspectos de nuestra espiritualidad plantean un doble desafío a la teología hispana. En primer lugar, es necesario reinterpretar los símbolos tradicionales en forma pertinente para nuestro pueblo. No podemos menospreciar la importancia de las prácticas religiosas populares. Tomemos, por ejemplo, la tradición católica sobre la crucifixión. Tanto en los crucifijos como en las procesiones se presenta a Jesús maltrecho, herido, desvalido, es resumen "vencido". Tradicionalmente, los protestantes hemos rechazado esta forma de entender la cruz. Sin embargo, es posible utilizar la imagen del Jesús vencido para desarrollar una analogía que permita reinterpretar la realidad hispana [31]. El "vencido" fue resucitado; el "inocente" que murió injustamente fue reivindicado por medio de la resurrección. ¿Acaso puede haber una noticia mejor para un pueblo que ha sido conquistado, oprimido y victimizado? El Jesús "vencido y victimizado" es uno con el pueblo latino que también ha sido "vencido y victimizado". Nuestro sufrimiento es el suyo; su victoria es nuestra vindicación.

Segundo, es necesario desarrollar una teología del Espíritu Santo que ayude a nuestras comunidades carismáticas y pentecostales a trascender la fe privatizante y a comprender las profundas implicaciones comunitarias y socio-económicas de nuestra fe.

V. Vertientes de la reflexión teológica hispana

Del mismo modo que el pueblo hispano en los Estados Unidos no es homogéneo, la teología hispana tiene diversas vertientes [32]. En este estudio, identificaremos cuatro variantes principales del pensamiento teológico hispano: católica, protestante, pentecostal, y mujerista.

La Iglesia Católica estadounidense se ha distinguido por servir a distintas comunidades étnicas. Esto se debe, por un lado, a que los inmigrantes trajeron consigo representantes de la iglesia y, por otro, a que las comunidades francesas e hispanas que pasaron a formar parte de los Estados Unidos ya tenían una infraestructura religiosa. La facción hispana de la Iglesia Católica está creciendo rápidamente. Esto ha estimulado el debate y la reflexión teológica. La vertiente católica del pensamiento teológico hispana parte de los trabajos de Virgilio Elizondo [33]. Elizondo ha desarrollado su teología desde la perspectiva México-americana. Otros teólogos católicos importantes son los siguientes: el Padre Allan Figueroa Deck, jesuita México-americano; el Padre Orlando Espín, cubano, pasado presidente del *Academy of Catholic Hispanic Theologians of the United States* (ACTHUS); Roberto Goizueta, cubano-americano, laico, profesor en la *Universidad de Loyola* en Chicago; y Marina Herrera, dominicana, laica, profesora en el *Washington Theological Union*.

Si Elizondo es el forjador de la teología hispana católica, Justo L. González es quien ha abierto camino en el ámbito protestante. Uno de los instrumentos claves en el desarrollo de la reflexión teológica hispana ha sido *Apuntes*, una publicación del programa México-americano de *Perkins School of Theology*, en Dallas. Por 12 años, Justo ha sido el editor de esta revista.

La contribución de Orlando E. Costas ya fue discutida anteriormente. Otros teólogos importantes son José David Rodríguez, hijo, puertorriqueño, profesor en el *Lutheran School of Theology in Chicago*; Caleb Rosado, puertorriqueño, profesor de sociología en *Humbolt State University*; y Harold Recinos, profesor en *Perkins School of Theology*.

Dentro del ámbito protestante, hay un movimiento que desea desarrollar una teología hispana de corte pentecostal. Eldin Villafañe --puertorriqueño, ministro de las Asambleas de Dios, decano asociado y profesor de ética social en *Gordon Conwell Theological Seminary* y fundador de del *Center for Urban Ministerial Education (CUME)*-- es un pionero en este campo. Su libro *The Liberating Spirit: Toward a Hispanic American Pentecostal Social Ethic* ha marcado un hito en el pensamiento teológico pentecostal. Otro teólogo destacado en el campo hispano pentecostal es Samuel Soliván, puertorriqueño, ministro de las Asambleas de Dios, quien fuera profesor de teología en *Andover Newton Theological School*.

La teología hispana también tiene una vertiente dedicada a desarrollar una teología desde y para la mujer. En lugar de llamarse "feminista", se llama "mujerista". La pionera en este campo es Ada María Isasi-Díaz, laica, católica, profesora de teología y ética en Drew University. Isasi-Díaz ha publicado varios libros y artículos sobre el tema [34]. También escribió, junto a Yolanda Tarango, el libro *Hispanic Women: Profetic voice of the Church* [35]. Otra teóloga católica hispana dedicada al desarrollo de una teología desde y para la mujer es María Pilar Aquino, mexicana, directora del programa pastoral de ministerios hispanos de *Mount St. Mary's College* en Los Angeles. Aunque la teología mujerista ha sido desarrollada desde una perspectiva católica, se están desarrollando esfuerzos que avanzarán la reflexión mujerista protestante en los próximos años.

Debemos indicar que estas categorías no son exhaustivas. Preveemos el desarrollo de una teología caribeña, que integre la experiencia de la negritud a la reflexión teológica hispana. Esta teología proveería un correctivo para el pensamiento hispano, que si bien ha trabajado el tema del mestizaje desde la perspectiva México-americana, apenas ha tratado el tema de la mulatez caribeña. Esto es importante, ya que la teología hispana en su desarrollo tradicional corre el peligro de caer en el pecado del racismo que tan gravemente ha afectado a nuestros pueblos.

Del mismo modo, la teología hispana tendrá que entrar en diálogo con la reflexión teológica puertorriqueña. Aunque hay muchos ejemplos de colaboración, estos modelos teológicos difieren en un punto esencial. La teología hispana ve la comunidad latina como una minoría dentro de los Estados Unidos mientras que la puertorriqueña, en su mayoría, afirma la identidad nacional boricua. Una vez más, el problema del "status" de Puerto Rico es la barrera que impide un diálogo fructífero en este campo.

VI. Los desafíos que enfrenta la teología hispana

En su desarrollo, la teología hispana enfrenta varios desafíos [36]. El primero es la cooperación interdenominacional o el ecumenismo. Por años, tanto las denominaciones hispanas independientes como las oficinas hispanas de las distintas denominaciones protestantes estadounidenses han luchado por establecer su identidad y por obtener las herramientas necesarias para desarrollar sus distintos ministerios. Por consiguiente, han dirigido sus esfuerzos al desarrollo de sus iglesias locales y de sus estructuras denominacionales. Esto ha probado ser un impedimento para el desarrollo de trabajo interdenominacional y ecuménico. Sin echar a un lado la discusión de temas teológicos a nivel denominacional, es necesario entrar en diálogo con otras denominaciones protestantes para desarrollar una teología y una práctica que responda a las necesidades de nuestras comunidades. Es necesario, además, entrar en diálogo con aquellos sectores de la Iglesia Católica que comparten nuestro anhelo de crear una sociedad más justa.

Segundo, encontramos el desafío que plantea la relación de la comunidad hispana con otros grupos minoritarios en los Estados Unidos. En diversos sectores del país, la tensión entre grupos minoritarios va en aumento. Tenemos el ejemplo del sur de la Florida, donde la comunidad afro-americana resiente la política racista del Departamento de Inmigración y Naturalización. Mientras los "inmigrantes ilegales" cubanos son recibidos como héroes, los haitianos son repatriados o confinados a campos de concentración. Debemos mirar esta situación con sospecha. En lugar de entrar a una lucha estéril y fratricida, debemos darnos cuenta que el sistema está provocando una confrontación étnica. En lugar de ceder al juego de un sistema socio-político injusto, debemos abrir canales de comunicación con otros grupos minoritarios que, al igual que nosotros, están tratando de desarrollar un pensamiento teológico que responda a su realidad. Nuestra lucha es la misma [37].

What will be most important in our attempts to rediscover the original liberating gospel will not be our participation in Spanish culture but our participation, jointly with the early church, with Jesus and the apostles, and with Afro-Americans and Asian-Americans, in the condition of a dispossessed minority whom God is calling to new life. It is from this perspective that Christian theology must be rewritten [38].

Tercero, encontramos el desafío de la "globalización". La globalización es una tendencia de la educación teológica en los Estados Unidos. La misma recalca la importancia de ver la discusión de los problemas teológicos en una perspectiva "global", es decir, internacional. El propósito de esta tendencia es trascender el aislamiento ideológico que caracteriza a los Estados Unidos. La globalización representa un doble desafío para la comunidad teológica hispana. Por un lado, hay que romper con el racismo y el clasismo que caracteriza gran parte de los programas de globalización en los seminarios estadounidenses. Por ejemplo, muchos profesores y estudiantes doctorales están estudiando español para leer la vasta bibliografía que abarca la Teología Latinoamericana de la Liberación. Sin embargo, no cuentan con estudiantes hispanos en sus programas ni desarrollan programas para alcanzar a las personas en los barrios hispanos. Es decir, prefieren viajar al llamado "tercer mundo" antes de visitar el "tercer mundo" que tienen a la puerta de sus instituciones. Por otro lado, es necesario que la teología hispana evada el aislamiento ideológico que aqueja a la teología anglo-europea. Debemos comprender que la situación de los hispanos en los Estados Unidos depende en gran medida de las condiciones en América Latina. No podemos dejarnos llevar por la

propaganda y por las noticias filtradas a través de las grandes transnacionales de la comunicación masiva. Es necesario mantener contacto con Sur América, Centro América y el Caribe para comprender mejor la realidad de nuestros pueblos. Sólo así podremos desarrollar una verdadera "reflexión sobre la praxis partiendo de la realidad". El cuarto y último desafío es el elitismo y el "clasismo". La teología hispana enfrenta el peligro de convertirse en un medio para alcanzar legitimación ante los círculos intelectuales estadounidenses. Debemos desarrollar una teología para el pueblo hispano, no otra moda teológica que satisfaga la "comezón de oír" de una élite académica. Si la teología hispana desea partir de la praxis para reflexionar críticamente sobre la realidad, es necesario que las personas involucradas en dicha reflexión teológica formen parte de la comunidad hispana y estén en contacto directo con el pueblo [39]. Esto implica que hay que superar las diferencias de clase y mediar la distancia que pueda crear la educación profesional.

Notas Bibliográficas

1. Justo L. González, "Hispanics in the United States", *Listening* 27:1, (Winter 1992): 7.
2. Se estima que sobre 13 millones, casi dos terceras partes, de los hispanos que viven en los Estados Unidos son méxico-americanos. La octava parte, 2.6 millones, son puertorriqueños. La población de ascendencia cubana suma 1.7 millones. El resto viene de diversas partes de América Latina, en especial de la República Dominicana, Centro América y Colombia. Para una explicación más detallada vease González, *Hispanics*.
3. Fernando Segovia, "Two Places and no Place on Which to Stand: Mixture and Otherness in Hispanic American Theology", *Listening* 27:1.
4. Este fenómeno no es privativo de la comunidad hispana. El mercado norteamericano siempre se ha alimentado de profesionales traídos del extranjero. A manera de ejemplo, podemos señalar que 8 de cada 10 pastores ordenados por la *Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) en Jamaica* viven permanentemente en los Estados Unidos y pastorean iglesias afro-americanas.
5. España cedió la Florida a Inglaterra en 1763 de acuerdo al Tratado de París. Texas se independizó de México en 1836 como resultado de la invasión de 1819 y de las oleadas migratorias que le sucedieron. La guerra entre México y Estados Unidos se extendió de 1846-1848, cuando se llegó al tratado Guadalupe-Hidalgo. México cedió -- a cambio de 15 millones de dólares -- más de tres millones de kilómetros cuadrados. Este territorio abarca lo que es hoy Nuevo México, Arizona, California, Utah, Nevada y parte de Colorado. Además, reconoció el Río Grande como la frontera entre Texas y México. Puerto Rico pasó a ser colonia estadounidense a raíz de la guerra Hispanoamericana (1898).
6. Algo similar ha ocurrido entre la comunidad haitiana a raíz del golpe militar que tronchó el gobierno de Jean-Bertrand Aristide. La clave para detener la inmigración ilegal a los Estados Unidos está en la estabilidad política y económica de los pueblos caribeños y centroamericanos. Estabilidad que depende en gran manera de la actitud del gobierno estadounidense.
7. González, *Hispanics*, pp. 10 y 14.
8. González, *Hispanics*, p. 14.
9. José David Rodríguez, "De apuntes a esbozo: diez años de reflexión", *Apuntes* 10:4, (Invierno 1990): 75. Justo L. González incluyó este último artículo en *Voces: Voices from the Hispanic Church* (Nashville, Abingdon Press, 1992), 6-15.
10. Virgilio Elizondo, *Galilean Journey: The Mexican-American Promise* (Maryknoll, New York: Orbis, 1983), 51.
11. Segovia, *Two Places*, p. 31.
12. Rodríguez, *Diez años*, p. 81.
13. Orlando Costas, "Evangelism from the Periphery: A Galilean Model", *Apuntes*, 2:3, (Otoño 1982): 51-59 y "Evangelism from the Periphery: The Universality of Galilee", *Apuntes*, 2:4, (Invierno 1982): 75-84. Justo L. González incluyó este último artículo en *Voces: Voices from the Hispanic Church* (Nashville, Abingdon Press, 1992), 16-23. En español, vea *Evangelización contextual: Fundamentos teológicos y pastorales* (San José: Editorial Sebila, 1986).
14. Justo L. González, *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1990).
15. Rodríguez, *Diez años*, p. 78.
16. Rodríguez, *Diez años*, p. 79.
17. Véase el capítulo titulado "Reading the Bible in Spanish" en González, *Mañana*, pp. 75-87.
18. Samuel Solivan-Román, "The need for a North American Hispanic Theology", *Listening* 27:1, (Winter 1992), 21.
19. Rodríguez, *Diez años*, p. 76.
20. Segovia, *Two Places*, p. 33.
21. González, *Mañana*, p. 85.
22. Véase el capítulo titulado "Let the Dead Gods Bury Their God" en González, *Mañana*, pp. 89-100.
23. Véase el capítulo "The One Who Lives as Three" en González, *Mañana*, pp. 111-115.
24. González, *Mañana*, p. 109.
25. González, *Mañana*, p. 113.
26. González, *Mañana*, p. 114.
27. González, *Mañana*, p. 115.
28. Vea el capítulo "On being Human" en González, *Mañana*, pp. 125-138. Vea, además, a Roberto Goizueta, "Nosotros: Toward a U.S. Hispanic Anthropology", *Listening* 27:1, (Winter 1992): 55-69.
29. González, *Mañana*, p. 135.
30. Vea el capítulo titulado "Life in the Spirit" en González, *Mañana*, pp. 157-167; Orlando Espín, "The God of the Vanquished; Foundations for a Latino Spirituality", *Listening*, 27:1, (Winter 1992): 70-83; y Eldin Villafañe, *The Liberating Spirit: Toward a Hispanic American Pentecostal Social Ethic*, (Lanham, Maryland: University Press of America, 1992).
31. Orlando Espín, *Vanquished*, pp. 70-82, passim.
32. Para una lista de los 10 teólogos hispanos --tanto católicos como protestantes-- más conocidos en los Estados Unidos vea el *National Catholic Reporter*, *NCR Books*, Fall Books, September 11, 1992.
33. Para un análisis más detallado vease el *National Catholic Reporter*, Vol. 28, No. 37, August 28, 1992, pp. 3-5.
34. Ada María Isasi-Díaz, "Apuntes for a Hispanic Woman's Theology of Liberation", *Apuntes* 6:3, (Fall 1986): 61-71, incluido por Justo L. González en *Voces*, pp. 24-31; "Solidarity: Love of Neighbor in the 1980's" y "The Bible and Mujerista Theology" en Susan Brooks Thistlewaite y Mary Potter Engel, editoras, *Lift Every Voice: Constructing Christian Theologies from the Underside*, (San Francisco: Harper, 1990), 31-40 y 261-269; "Mujerista Theology's Method: A Liberative Praxis, A Way of Life", *Listening* 27:1, (Winter 1992): 41-54.
35. Ada María Isasi-Díaz y Yolanda Tarango, *Hispanic Women: Profetic Voice of the Church* (San Francisco: Harper and Row, 1988).
36. Justo L. González enumera estos desafíos en "The Next Ten Years", *Apuntes*, 10:4, (Invierno 1990): 84-86. Este artículo aparece también en *Voces*, pp. 169-171.
37. Para un ejemplo de diálogo teológico entre representantes de distintos grupos étnicos vease Justo L. González, *Out of Every Tribe and Every Nation: Christian Theology at the Ethnic Roundtable* (Nashville: Abingdon Press, 1992).
38. González, *Mañana*, p. 38.
39. Roberto S. Goizueta, "Nosotros: Toward a U.S. Hispanic Anthropology", *Listening* 27:1, (Winter 1992): 60.