

La teología hispana de los Estados Unidos

José Sols Lucia

Director de la Cátedra de Ética y Pensamiento Cristiano. Instituto Químico de Sarrià Universidad Ramon Llull (Barcelona). Profesor invitado en el Instituto Hispano Jesuit School of Theology of Santa Clara University (California)
E-mail: jose.sols@iqs.edu

Recibido: 2 de octubre de 2015
Aceptado: 2 de diciembre de 2015

RESUMEN: La teología hispana de los Estados Unidos es una de las corrientes teológicas más jóvenes que hay actualmente en la Iglesia Católica. Nace en el seno de la población norteamericana de origen latino, una comunidad pluricultural y bilingüe. Cansados de llevar décadas ocultando su condición de hispanos, los católicos latinos han decidido mostrarse tal como son y hacer de su condición el punto de partida de su teología cuyo énfasis radica en la mediación antropológica e histórica, marcadamente feminista —aunque con un feminismo menos clasista que el anglosajón—, y que bebe sin reparo del pozo de la religiosidad popular.

PALABRAS CLAVE: teología hispana, teología de la liberación, teología feminista.

La teología hispana de los Estados Unidos está tomando un gran impulso¹. Es tan joven, que ninguno de sus principales fundadores ha muerto². Baste pensar que su gé-

nesis se sitúa aproximadamente en unos diez o quince años por detrás de la teología de la liberación —fundada, como sabemos, en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (Colombia), y en la obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (1971)—, una corriente que, para los teólogos hispanos norteamericanos, constituye una referencia importante. La teología hispana nace en las comunidades de los Estados Unidos de origen latinoamericano en los años 80, y se ha ido desarro-

¹ Este artículo fue publicado en catalán en *Qüestions de Vida Cristiana* 215 (2015), 83-97. La traducción al castellano ha sido realizada por Julia Argemí Munar; los cambios en el contenido por el propio autor, y para su publicación en esta revista por parte del Jefe de Redacción.

² El único fallecimiento por el momento es el de Ada María - Díaz (1943-2012).

llando en los últimos veinte años, añadiéndose, así, poco a poco nuevas hornadas de teólogos y teólogas.

Sus publicaciones utilizan indistintamente los términos “latino” e “hispano”. Durante un tiempo hubo un cierto debate sobre la conveniencia de uno u otro concepto. Algunos defendían que el primero tenía una connotación social, y se refería más a los inmigrantes pobres, mientras que el segundo, “hispano”, tenía una connotación más bien cultural. Recordemos que la teología de la liberación, corriente con un lenguaje muy político y combativo, siempre se refiere más a Latinoamérica, que Hispanoamérica, término con ecos a los concursos de *misses*, a los festivales de canciones o, en el mejor de los casos, al mundo literario. Otros afirmaban que el uso de “hispano” señalaba a los inmigrantes de habla española (mexicanos, guatemaltecos, colombianos y un largo etcétera), mientras que “latino” ampliaba el espectro semántico al reconocer las otras realidades lingüísticas de origen latino, presentes en Centroamérica, Sudamérica y el Caribe, como podían ser el portugués (Brasil) o el francés (Antillas francesas). La creciente preocupación por el lenguaje inclusivo hace que a menudo se utilice el término “latino/latina”,

a veces escrito más sintéticamente como “latino/a”, o incluso como “latin@”. En cuanto al término “hispano” a menudo se escribe *U.S. Hispanic*, o también *Hispanic American*, para no confundir a este colectivo con los hispanos que aún viven en Latinoamérica, o con los españoles del Reino de España, en Estados Unidos denominados con frecuencia *Spaniards*. Finalmente, se optó por aceptar ambos adjetivos, “hispano” y “latino”, con sus variantes ya mencionadas, y utilizarlos indistintamente³.

Aparente biculturalidad

Las comunidades hispanas cristianas, tanto católicas como protestantes, se sienten hispanas y norteamericanas, y hablan español e inglés. Ni son completamente reflejo de la cultura hispana o norteamericana, ni en el uso de una de las dos lenguas. Su vida reside en esta biculturalidad, fruto de un proceso migratorio que ha tenido diferentes etapas, y que aún no se ha acabado.

³ Sobre el debate lingüístico: Cf. R. S. GOIZUETA, *Caminemos con Jesús: Toward a Hispanic/Latino Theology of Accompaniment*, Orbis Books, Maryknoll 1995, 12-15.

De hecho, la presencia del español en Norteamérica es históricamente anterior al inglés, por lo que hoy innumerables topónimos todavía están en lengua española: San Francisco, Los Ángeles, San Antonio, San Diego, Los Gatos, Florida, Sacramento, Santa Clara. Fueron los misioneros franciscanos españoles quienes consolidaron el primer movimiento migratorio europeo creando misiones con nombres de santos, algunas de las cuales se convirtieron en pueblos, y después en ciudades, como por ejemplo San Francisco. El español no desapareció nunca de Norteamérica, pero con las sucesivas llegadas de nuevos colonizadores se acabó imponiendo el inglés, principal idioma, sin ser oficial, de los Estados Unidos.

De este modo, el hispano norteamericano de hoy en día tiene una sensación extraña. Por una parte, se siente inmigrante, ya que él –o su padre, o su abuelo– llegó a Estados Unidos proveniente de América Latina; pero, por otra parte, se encuentra con una presencia del español en el país con cinco siglos de existencia. Sin embargo, es la primera de las dos experiencias, la de ser inmigrante, la que actualmente resulta ser predominante. El latino norteamericano sabe que viene de fuera, que es un recién llegado, que el país lo acepta me-

yor o peor, pero es consciente de no pertenecer completamente a los Estados Unidos. Esto es así porque los Estados Unidos de América se constituyeron como un país de cultura anglosajona y protestante. Aunque su población proviene de una diversidad de países (Reino Unido, Irlanda, Francia, Italia, Alemania, Polonia, Rusia, etc.), no cabe duda que la lengua inglesa y la cultura anglosajona han vertebrado el país.

Al mismo tiempo, los católicos se han sentido tradicionalmente extranjeros en los Estados Unidos, ya que este era un país principalmente protestante, por mucho que la presencia católica española se remontara al siglo XVI. Se suele decir que la primera minoría católica fue la irlandesa, y las siguientes, la italiana, la alemana y la polaca. No obstante, tal como ha mostrado muy bien Timothy Matovina en sus trabajos, en particular *Latino Catholicism* (2012), los primeros católicos fueron españoles, pero lamentablemente la minoría católica española quedó oculta en la sociedad norteamericana hasta fechas muy recientes, cuando ha empezado a cobrar relevancia pública. Los Estados Unidos nacieron a finales del siglo XVIII, tras la revolución americana (1776), como un país eminentemente protestante. Los católicos, en par-

ticular, los irlandeses, empezaron a sentirse verdaderos ciudadanos del país con la presidencia de John Kennedy, el primero, y hasta ahora el único, presidente católico de la historia de los Estados Unidos. Hasta entonces se protegían entre ellos en forma de guetos, grupos, mafias, conscientes de que el país no los aceptaba, ni de lejos, con los brazos abiertos.

Así, el latino católico es dos veces extranjero: por ser latino y por ser católico. Además, tampoco es bien recibido en la Iglesia Católica por el hecho de ser latino, ya que la Iglesia Católica norteamericana, como hemos apuntado, ha sido tradicionalmente y en su mayoría irlandesa, y minoritariamente italiana, alemana y polaca. Todo esto está cambiando poco a poco. El número de fieles católicos irlandeses, italianos, alemanes y polacos desciende lo que ha supuesto que la Iglesia Católica ha visto su futura supervivencia en la población inmigrante latina, razón por la cual proliferan las instituciones, seminarios, cursos, liturgias, pensadas para este colectivo, que ya constituye aproximadamente la mitad de los católicos del país. En cambio, en el caso del latino protestante, la conciencia de ser extranjero se reduce a su condición de hispano.

Los cristianos hispanos, ya sean católicos o protestantes, son hijos

de dos culturas que, en el último siglo, han protagonizado una dramática historia de opresión y de enfrentamiento. Las diferentes administraciones norteamericanas llevaron a cabo políticas exteriores muy duras hacia América Latina, tal y como la teología de la liberación denunció reiteradamente durante los años 70 y 80. Así pues, estamos hablando de una cultura dominante, la norteamericana, y de otra dominada, la latinoamericana. Los cristianos hispanos se sienten miembros de ambas culturas, de la dominadora y de la dominada, y hablan, cantan y escriben indistintamente en español o en inglés, hasta el punto de que hay poesías, canciones y publicaciones completamente bilingües porque la esencia de esta comunidad es bilingüe y bicultural.

Esta identidad bicultural los acerca a grandes cristianos como san Pablo, que fue judío y romano al mismo tiempo, y que nunca renunció a esta doble identidad, sin la que no se podría entender ni su teología ni su trayectoria vital.

Verdadera explosión pluricultural

No obstante, la situación se complica aún más. Cuando decimos "hispano" o "latino", estamos

hablando supuestamente de una cultura, pero en realidad no es así. América Latina es un vasto subcontinente que va desde México hasta Argentina y Chile, pasando por el Caribe, Guatemala, El Salvador, Honduras, Panamá, Colombia, Ecuador, Bolivia, Perú, Brasil, entre muchos otros países, y por regiones con orígenes culturales tan dispares como los aztecas, los mayas, los quechuas, los guaraníes, los aimaras, también entre muchos otros. En este subcontinente, el español es la lengua de los conquistadores, como también lo es el portugués en Brasil, por lo que el latino norteamericano es un ciudadano de los Estados Unidos, país de cultura predominantemente anglosajona, que proviene de una familia latinoamericana, que habla español, idioma que algunos de sus antepasados españoles impuso a algunos de sus antepasados indígenas, y toda esta historia de dominación está presente en su persona. Más aún: el país que lo acoge, aunque tenga el inglés como idioma principal, es, a su vez, fruto de sucesivos movimientos migratorios, por lo que está impregnado de elementos ingleses, alemanes, irlandeses, italianos, franceses, polacos, rusos, etc. Así, el latino norteamericano católico proviene de una historia pluricultural con episodios durísimos de dominación cultural, y lle-

ga a un país que proviene de una historia igualmente pluricultural, y si encima es católico, entonces sabe que su confesión tiene que trabajar duro para ser aceptada en igualdad de condiciones que la protestante.

Un nacimiento parecido al del pueblo de Israel

Los teólogos hispanos de los Estados Unidos intentaron, infatigablemente, mostrar que no lo son, presentándose, así, como anglosajones. No obstante, por fin, han decidido aceptarse tal como son: latinos norteamericanos de habla inglesa, de habla española, inmigrantes, autóctonos. Todo a la vez. Han optado por repensar su fe precisamente desde este contexto histórico y cultural. Lo que los latinos han estado escondiendo durante décadas ahora se convierte en el fundamento de su teología.

El nacimiento del pueblo de Israel fue parecido. Cuando estudiamos la historia de Israel en el Antiguo Testamento con la metodología aportada por el análisis histórico y crítico, constatamos que este pueblo no existía antes de llegar a Egipto, sino que estaba formado por tribus diferentes, con idiomas y creencias religiosas diversas. Fue la experiencia común de se-

miesclavitud en Egipto y, sobre todo, la experiencia de la liberación, de paso de la esclavitud a la libertad (la Pascua), del Imperio egipcio a Canaán (fundación del Reino de Israel) lo que hizo que aquel conjunto de tribus se uniese en un haz, en un pueblo, llamado Israel, fundado a partir de la fe en el Dios único, creador y liberador que era Yahvé. Esta es hoy la experiencia de los latinos católicos de los Estados Unidos: provienen de múltiples tradiciones culturales y de numerosos enfrentamientos históricos, pero hoy se encuentran todos unidos en esta experiencia común de ser al mismo tiempo latino, norteamericano y católico. Una experiencia parecida viven las comunidades protestantes.

Sería exagerado decir que ha nacido un pueblo, como el de Israel, pero no lo es afirmar que ha nacido una comunidad, que, cuando reflexiona sobre su experiencia, funda la denominada teología hispana de los Estados Unidos.

Experiencia cristológica

Si la teología de la liberación tiene en Gustavo Gutiérrez a su padre y fundador; y la teología política, en Johann Baptist Metz, nadie duda de que el padre fundador de la teología hispana de los Estados

Unidos es el norteamericano de origen mexicano Virgilio Elizondo, autor de obras tan importantes como *Galilean Journey* (1983) y *The Future Is Mestizo* (1988). Elizondo afirma que esta nueva teología se basa en lo que él denomina el “principio galileo”: ser galileo en tiempos de Jesús era un descrédito, como hoy lo es ser mestizo en los Estados Unidos; del mismo modo en que Dios escoge a Jesús de Nazaret, un galileo, para darse a sí mismo en nuestra historia, y del mismo modo en que «la piedra rechazada por los constructores, se ha convertido en la piedra angular» (cf. Sal 118, 22; 1Pe 2, 7), así también hoy, en los modernos Estados Unidos de América, Dios escoge a los mestizos para hacer histórica su salvación⁴.

Es, precisamente, Elizondo quien explica que de joven vivió cuatro identidades diferentes: norteamericano, mexicano, español e indio. Ahora bien, lo que fue un problema al principio, se convirtió en su riqueza⁵. Así como la misión de Jesús fue local y al mismo tiempo universal, también lo es la experiencia eclesial de las comunidades hispanas de los Estados Unidos. Jesús no pudo haber sido más

⁴ Cf. V. ELIZONDO, *Galilean Journey*, Orbis Books, Maryknoll 1983, 91.

⁵ Cf. V. ELIZONDO, *The Future Is Mestizo*, Meyer – Stone, Oak Park 1988, 26.

local: pasó toda su vida sin salir de Palestina. Ni Roma, ni Corinto, ni Atenas, ni Egipto (solo cuando era una bebé), ni Arabia, ni Hispania. Sin embargo, el mensaje de Jesús fue completamente universal. Es el primer hombre que se dirige a la humanidad como tal, sin hacer distinciones entre hombre y mujer, o entre griego y judío, o entre libre y esclavo, en palabras de san Pablo en la carta a los Gálatas. Así se sienten hoy los mestizos de los Estados Unidos al vivir una realidad muy particular que a la vez los conecta con la Iglesia Universal y con toda la humanidad. Tal como dice el teólogo Eduardo Fernández, norteamericano de origen mexicano:

«Éste no es un mestizaje de dominación sino de pluralismo cultural y religioso, una combinación de lo particular con lo universal [...] Por medio de la integración de las riquezas culturales variadas, la gente se vuelve más humana y por lo tanto más cristiana»⁶.

Vivencia comunitaria

La vivencia de la fe cristiana es, a la vez, personal y comunitaria. La profesión de fe es personal, pero siempre se hace en el seno de la

Iglesia. No cabe duda de que la espiritualidad occidental ha sido durante siglos eminentemente individualista. Solo hace falta ver la mayoría de nuestras misas, en las que cada uno celebra de modo exageradamente individual su fe en el Cristo que se hace presente en la Palabra y en la Eucaristía, sin saber nada de las personas que ocupan el resto de bancos de la iglesia; o basta con leer los escritos de algunos de nuestros grandes santos, completamente centrados en su experiencia personal, mística. La teología que ha acompañado esta espiritualidad, durante siglos, ha sido eminentemente racional, la mayor parte de las veces mal conectada con la experiencia espiritual, tal como denunciaron teólogos como Hans Urs von Balthasar, Jean Daniélou, Henri de Lubac, Yves Congar o, más cerca de nosotros, Josep Rambla y Javier Melloni.

En cambio, la vivencia de la fe de los hispanos norteamericanos es esencialmente comunitaria. Sus teólogos son conscientes de ello, y quieren vivir esto, no como un mérito, sino como una riqueza cultural y espiritual que pueden aportar a la Iglesia. A diferencia del ideal del hombre anglosajón liberal, centrado en su enriquecimiento individual, el ideal del mestizo

⁶ E. FERNÁNDEZ, *La cosecha*, Buena Prensa, México 2009, 99.

consiste en buscar un futuro mejor para todo su pueblo⁷.

Los teólogos hispanos norteamericanos podrían publicar solo en español, lo que les daría una mayor identidad comunitaria, pero se niegan a hacerlo por dos razones. En primer lugar, porque son completamente bilingües, y no quieren renunciar a esta condición (en casa hablan en español, pero en el trabajo, en inglés); y en segundo lugar, porque les alejaría de otras comunidades norteamericanas con dificultades sociales que no usan este idioma (por ejemplo, los afroamericanos) mientras que el inglés les aproxima a ellas⁸.

Diálogo con las ciencias sociales: prioridad de la Antropología

La teología de la liberación desarrolló la importancia de la articulación del discurso teológico con los estudios de ciencias sociales⁹. Pese a las resistencias eclesiales del momento, si la fe cristiana contiene un mensaje de salvación, tiene que atravesar todas las dimensiones del ser humano, incluidas las dimensiones política, social y

económica; esto supone que anunciar la fe en un mundo estructuralmente injusto implica trabajar activamente por la transformación de estas estructuras. El deseo de transformación requiere conocerlas en profundidad mediante las disciplinas que las estudian: las ciencias sociales. En consecuencia, una teología que quiera hablar hoy de la salvación cristiana necesita dialogar con las ciencias sociales, como puedan ser la Economía, la Política o la Historia, entre otras.

También es conocida la importancia que aportó la teología de la liberación a los conceptos: “lugar teológico” (“*locus theologicus*”) y necesidad de vivir y de formular la fe en el interior de un contexto histórico, que en el caso de América Latina fue, para aquellos teólogos, la realidad de los pobres¹⁰.

La teología hispana norteamericana recoge la antorcha, es decir, el método, de la teología de la liberación, pero no considera que sean la Economía o la Política las ciencias sociales más importantes en este diálogo, sino la Antropología y la Historia. El diálogo que establece esta teología no es principalmente socioeconómico, sino cultural. Por descontado, no se deja al margen

⁷ *Ibid.*, 96.

⁸ Cf. R. S. GOIZUETA, *op. cit.*, 12-15.

⁹ Cf. J. SOLS, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid 1999, 297-301.

¹⁰ Cf. I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984, 163.

la dimensión social, pero esta no constituye la centralidad de los cristianos hispanos en los Estados Unidos: su identidad cultural tan compleja y su vivencia popular de la fe. Por ello, no debe extrañarnos que en esta primacía del diálogo cultural abunden textos sobre Estética.

Religiosidad popular

A diferencia de no pocos teólogos de la liberación, y aún más, de muchos teólogos europeos, los teólogos latinos de los Estados Unidos conceden una gran importancia a la religiosidad popular. No solo no la menosprecian por “pre-ilustrada”, lo que Metz denominó la *minoría de edad del cristianismo*, sino que constituye la cuna de su reflexión teológica. La religiosidad popular expresa la fe auténtica de todo un pueblo, y ninguna teología puede dar la espalda a una realidad eclesial de estas dimensiones. Uno de los teólogos más conocidos de esta corriente, Orlando Espín, nacido en Cuba y criado en los Estados Unidos, afirma:

«La religiosidad popular ha sido, y todavía es, la creación cultural menos “invadida” de nuestros pueblos y el lugar para nuestra auto-revelación más auténtica [...] Ha sido mediante la religiosidad popular que hemos sido capaces

de desarrollar, preservar y comunicar creencias religiosas profundamente sostenidas»¹¹.

Quiénes son

No hemos dicho todavía quiénes son estos teólogos. Ya hemos citado a Virgilio Elizondo, considerado el padre de esta corriente teológica. A su generación de teólogos, la primera, corresponden también Allan Figueroa Deck (mexicano – americano), otra gran figura de este movimiento, autor de *The Second Wave* (1989) y de *Frontiers of Hispanic Theology in the United States* (1992); Arturo Bañuelas, autor del *estudio U. S. Hispanic Theology* (1992). Pocos años después se añadieron Roberto Goizueta, nacido en Cuba, editor de *We are a People!* (1992) y autor de *Caminemos con Jesús* (1995); Orlando Espín (cubano – americano), autor de *The Faith of the People* (1997) y editor de la importante obra colectiva *The Wiley Blackwell Companion to Latino/a Theology* (2015). Otros nombres: Sixto García, María Pilar Aquino, C. Gilbert Romero, Gloria Loya, Jaime Vidal, Álex García-Rivera

¹¹ O. ESPÍN, “Grace and Humanness: A Hispanic Perspective”, en R. S. Goizueta (ed.), *We are a People!*, Fortress Press, Minneapolis 1992, 148.

y Eduardo Fernández. En el año 1988, Deck y Bañuelas fundaron ACHTUS (Academia de los Teólogos Católicos Hispanos de Estados Unidos), que desde entonces constituye el verdadero club de los teólogos latinos de los Estados Unidos. Detrás de este primer gran grupo de teólogos, llega una nueva generación de teólogos mucho más jóvenes, con una notable creatividad teológica, como Michael E. Lee, Nancy Pineda – Madrid, Mayra Rivera, David Sánchez, Christopher Tires o Benjamín Valentín.

Teólogas feministas

Hemos ya citado algunas teólogas; sin embargo, existe en los últimos años una progresiva incorporación de las mujeres a la teología hispana de los Estados Unidos. Algunas, no hacen de su condición de mujer, un objeto de estudio; otras, en cambio, ponen su condición femenina como centro de la reflexión, y desarrollan reflexiones interesantes sobre el papel de la mujer en las comunidades hispanas, y sobre la contribución de la perspectiva feminista a la teología católica, excesivamente androcéntrica. En particular, la teóloga María Pilar Aquino (nacida en México y educada en Costa Rica, Perú y España), autora de *Our Cry for Life*

(1993), versión mejorada de *Nuestro clamor por la vida* (1992), se sitúa conscientemente en dos corrientes teológicas contemporáneas: la teología de la liberación latinoamericana y la teología feminista norteamericana.

No obstante, Aquino es crítica con ambas corrientes: a la primera, le objeta su androcentrismo; y a la teología feminista anglosajona, su clasismo, esto es, el hecho de no analizar la diferencia abismal que hay entre la condición de opresión en que se encuentra la mujer en los países pobres y su condición de privilegio económico en los países ricos. Podríamos decir que, para ella, los teólogos de la liberación se olvidaron de las mujeres, y las teólogas feministas anglosajonas se olvidaron de los pobres, en particular de las mujeres pobres. Tanto María Pilar Aquino como Ada María Isasi – Díaz, autora de libros como *En la lucha / In the Struggle* (1993), *Mujerista Theology* (1996), y coautora con Yolanda Tarango de *Hispanic Women* (1988), defienden que la presencia de la mujer en el mundo teológico aporta la recuperación de la dimensión afectiva, tan olvidada por la teología católica, eminentemente masculina y centrada en la razón, primero filosófica, y después social. Las tres (Aquino, Isasi – Díaz y Tarango) subrayan la particularidad de la si-

tuación de las mujeres en las comunidades hispanas norteamericanas y en las sociedades latinoamericanas, especialmente en los sectores sociales de pobreza. La mujer sufre la pobreza de manera particular e intensa, y al mismo tiempo es el eje que vertebra la familia.

Teología narrativa

Tanto teólogos como teólogas hispanos de los Estados Unidos realizan sus reflexiones a partir de un punto de partida: la *teología narrativa*. Utilizan lo que denominan etnometodología, término acuñado por el psicólogo social de la Universidad de Harvard, Harold Garfinkel. Este método intenta superar los límites de la Sociología y entra de lleno en la Antropología. Se intenta huir de los grandes datos que aportan la Sociología y la Economía sobre colectivos como los pobres, los inmigrantes, los campesinos, y se adopta la entrevista personal como método. En la etnometodología, los teólogos hablan directamente con personas de las comunidades cristianas, escuchan sus relatos y toman nota de sus reflexiones. No es la gente la que va a escuchar la conferencia del teólogo en un magnífico auditorio, sino que es el teólogo el que va a escuchar a las personas allí donde viven.

Protestantes

La teología hispana norteamericana protestante no es tan abundante como la católica, pero tiene aportaciones destacables, como la de Justo González, ministro metodista nacido en Cuba, autor de *Mañana* (1990), entre otras obras. Sus aportaciones más remarcables versan en la historia de la teología cristiana de los primeros siglos del cristianismo y en el diálogo ecuménico.

Contenidos sistemáticos de esta teología: en construcción

Durante estos primeros treinta años de existencia, los teólogos hispanos norteamericanos han trabajado sobre todo el recipiente en el cual quieren cocinar los contenidos de su teología. Han analizado a fondo el contexto en el cual esta teología tiene que desarrollarse, el método a seguir, la particularidad de su aportación, su conexión con la necesaria universalidad que toda teología debe tener. Poco a poco van llegando los contenidos dogmáticos, como por ejemplo *From the Heart of Our People* (1999), obra editada por Orlando Espín y por Miguel Díaz, o la novísima obra, también colectiva, *The Wiley Blackwell Companion to Latino/a Theology* (2015), coordinada también por Orlando Espín.

Los contenidos aún están en construcción. Es una teología joven, con mucho terreno por delante. Habrá que estar muy atentos a su desarrollo, porque ella nace del corazón de una experiencia espiritual, humana, social e histórica de calado, y aporta una metodología sumamente interesante.

* * * *

BIBLIOGRAFÍA NO CITADA EN EL ARTÍCULO

- BAÑUELAS, A., "U. S. Hispanic Theology", en *Missiology: An International Review* XX (1992), 275-300.
- DAVIS, K. – FERNÁNDEZ, E. – MÉNDEZ, V., *U.S. Catholic Hispanic Trends and Works*, University of Scranton Press, Scranton 2002.
- DECK, A. F., *The Second Wave: Hispanic Ministry and the Evangelization of Cultures*, Paulist Press, Mahwah 1989.
- *Frontiers of Hispanic Theology in the United States*, Orbis Books, Maryknoll 1992.
- EMPEREUR, J. – FERNÁNDEZ, E., *La Vida Sacra: A Contemporary Hispanic Sacramental Theology*, Rowman and Littlefield, Washington 2006.
- FERNÁNDEZ, E., *Mexican American Catholics*, Paulist Press, Mahwah 2007.
- FERNÁNDEZ, E. – HANSEN, A. – MCGUIRE, K., *Culture-Sensitive Ministry: Helpful Strategies for Pastoral Ministers*, Paulist Press, Mahwah 2010.
- GONZÁLEZ, J., *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective*, Abingdon Press, Nashville 1990.
- ISASI – DÍAZ, A. M., *En la lucha / In the Struggle: A Hispanic Women's Liberation Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- LEE, M., "Raised in Jerusalem", en R. Lassalle-Klein (ed.), *Jesus of Galilee: Contextual Christology for the 21st Century*, Orbis Books, Maryknoll 2011, 235-248.
- MATOVINA, T., *Latino Catholicism: Transformation in America's Largest Church*: Princeton University Press, Princeton – Oxford 2011.
- PINEDA – MADRID, N., *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*, Fortress Press, Minneapolis 2010.
- RECINOS, H. J. – MAGALLANES, H. (eds.), *Jesus in the Hispanic Community: Images of Christ from Theology to Popular Religion*, Westminster John Knox Press, Louisville 2010.
- RIVERA, M., *The Touch of Transcendence. A Postcolonial Theology of God*, Westminster John Knox Press, Louisville 2007.
- SÁNCHEZ, D., *From Patmos to the Barrio: Subverting Imperial Myths*, Fortress Press, Minneapolis 2008.
- SANDOVAL, M., *On the move: A History of the Hispanic Church in the United States*, Orbis Books, Maryknoll 1990.
- TIRRES, C. D., *The Aesthetics and Ethics of Faith: A Dialogue between Liberationist and Pragmatic Thought*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- VALENTÍN, B. (ed.), *Our Own Voices: Latino/a Renditions of Theology*, Orbis Books, Maryknoll 2010. ■