

La teologia hispana dels Estats Units

José Sols Lucia

Director de la Càtedra d'Ètica i Pensament cristià d'IQS,
Universitat Ramon Llull

LA TEOLOGIA HISPANA DELS ESTATS UNITS està agafant una forta embranzida. És tan jove que encara no ha mort ningú dels seus fundadors. Perquè ens en fem una idea, va aproximadament uns deu o quinze anys darrere de la Teologia de l'Alliberament —fundada, com sabem, a la II Conferència de l'Episcopat de Medellín, Colòmbia, i amb la pionera obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 1971—, un corrent que és per als teòlegs hispans nord-americans una referència important. La teologia hispana neix a les comunitats dels Estats Units d'origen llatinoamericà als anys 80, i s'ha desenvolupat enormement en els últims vint anys. S'hi afegeixen a poc a poc noves tongades de teòlegs, i progressivament també de teòlogues.

Els llibres i articles d'aquesta teologia empenen indistintament els termes *latino* i *hispano*. Durant un temps va haver-hi un cert debat sobre la conveniència de l'un o de l'altre. Alguns defensaven que *latino* tenia una connotació social, i feia més referència als immigrants pobres, mentre que *hispano* tenia una connotació més aviat cultural. Finalment, es va optar per acceptar tots dos adjectius, que s'utilitzen indistintament, tal com es pot constatar en la bibliografia d'aquest article.

Aparent biculturalitat

Les comunitats hispanes cristianes, tant catòliques com protestants, se senten *hispanes i nord-americanes*, i parlen *espanyol i anglès*.¹ No se senten completament reflectides en una de les dues cultures, ni són completament elles quan parlen una de les dues llengües. La seva vida rau en aquesta biculturalitat, fruit d'un procés migratori que ha tingut diferents etapes, i que encara no ha acabat.

De fet, la presència de l'espanyol a Nord-amèrica és històricament anterior a la de l'anglès, per la qual cosa encara avui innombrables toponímics són en llengua espanyola: San Francisco, Los Ángeles, San Antonio, San Diego, Los Gatos, Florida, Sacramento, Santa Clara... Van ser els missioners franciscans espanyols qui van consolidar el primer moviment migratori europeu en crear *misiones* amb noms de sants, algunes de les quals van esdevenir pobles, i després ciutats, com ara San Francisco. L'espanyol no va desaparèixer mai de Nord-amèrica, però amb les noves tongades colonitzadores s'acabà imposant l'anglès, principal idioma dels Estats Units, encara que no idioma oficial.

D'aquesta manera, l'*hispano* nord-americà d'avui té una sensació estranya: d'una banda, se sent immigrant, ja que ell —o el seu pare, o el seu avi— va arribar als Estats Units tot venint d'Amèrica Llatina, però d'una altra banda, es troba amb una presència de l'espanyol al país que té prop de cinc segles. Nogensmenys, és la primera de les dues experiències —la de ser immigrant— la que avui resulta predominant. El llatí nord-americà sap que ve de fora, que és un nouvingut, que el país l'accepta millor o pitjor, però és conscient de no pertànyer completament als Estats Units. Això és així perquè els Estats Units d'Amèrica es van constituir com un país de cultura anglosaxona i protestant. Tot i que la seva població prové de països molt diferents —Regne Unit, Irlanda, França, Itàlia, Alemanya, Polònia, Rússia, etc.—, no hi ha dubte que la llengua anglesa i la cultura anglosaxona han vertebrat el país.

Alhora hem de dir que els catòlics s'han sentit tradicionalment

1. Aquí parlarem de la llengua *espanyola*, ja que és així com la denominen a Amèrica, tot i que a Catalunya acostumem a dir *castellà*.



El llatí catòlic és dues vegades estranger: per ser llatí i per ser catòlic.

estrangers als Estats Units, ja que aquest era un país principalment protestant. La primera minoria catòlica va ser la irlandesa; les següents: la italiana, l'alemanya i la polonesa. Es van començar a sentir *veritables ciutadans del país* amb la presidència de John Kennedy, el primer, i fins ara l'únic, president catòlic de la història dels Estats Units. Fins aleshores es protegien entre ells en forma de ghettos, grups, màfies, consents que el país no els acceptava, ni de lluny, amb els braços oberts.

Així, el *llatí catòlic* és dues vegades estranger: per ser *llatí* i per ser *catòlic*. I per acabar-ho d'adobar, tampoc no és ben rebut a l'Església Catòlica pel fet de ser llatí, ja que l'Església Catòlica nord-americana, com hem dit, ha estat tradicionalment irlandesa, i una mica també italiana, alemanya i polonesa. Tot això canvia, a poc a poc. El nombre de fidels catòlics *irlandesos, italians, alemanys i polonesos* està baixant tant, que l'Església Catòlica ha vist la seva futura supervivència en la població immigrant *llatina*, per la qual cosa proliferen les institucions, els seminaris, els cursos, les litúrgies, pensats per a aquest col·lectiu, que ja constitueix aproximadament la meitat dels catòlics del país. En canvi, en el cas del llatí *protestant*, la consciència de ser estranger es redueix a la seva condició d'*hispano*.

Els cristians hispans, ja sigui catòlics o protestants, són fills de dues cultures que en l'últim segle han protagonitzat una dramàtica història d'opressió i d'enfrontament: les diferents administracions nord-americanes han dut a terme polítiques exteriors molt dures envers Amèrica Llatina, tal com la Teologia de l'Alliberament va denunciar reiteradament durant els anys 70 i 80. Estem parlant, doncs, d'una cultura dominant, la nord-americana, i d'una altra de dominada, la llatinoamericana. Els cristians hispans se senten membres de totes dues cultures, de la dominadora i de la dominada, i parlen, canten i escriuen indistintament en espanyol o en anglès, fins al punt que hi ha poesies i cançons completament bilingües, i títols de llibres també bilingües, perquè l'essència d'aquesta comunitat és bilingüe i bicultural.



Aquesta identitat bicultural els apropa a grans cristians, com Sant Pau, que era alhora jueu i romà, i que mai va renunciar a aquesta doble identitat.

I aquesta identitat bicultural els apropa a grans cristians com Sant Pau, que era alhora jueu i romà, i que mai va renunciar a aquesta doble identitat, sense la qual no es podria entendre ni la seva teologia ni la seva trajectòria vital.

Veritable explosió pluricultural

No obstant, la cosa es complica encara més. *Quan diem hispano o latino*, estem parlant d'una suposada cultura, però en realitat no és així. Amèrica Llatina és un subcontinent enorme que va des de Mèxic fins a Argentina i Xile, tot passant pel Carib, Guatemala, El Salvador, Hondures, Panamà, Colòmbia, Equador, Bolívia, Perú, Brasil, entre molts altres països, i per regions amb orígens culturals tan diferents com els asteques, els maies, els quítxues, els guaranís, els aimares, també entre molts altres. En aquest subcontinent, l'espanyol és la llengua dels conqueridors, com també ho és el portuguès al Brasil, per la qual cosa el llatí nord-americà és un ciutadà dels Estats Units, país amb cultura predominantment anglosaxona, que prové d'una família llatinoamericana, que parla espanyol, idioma que alguns dels seus avantpassats espanyols van imposar a alguns dels seus avantpassats indígenes, i tota aquesta història de dominació està present en la seva persona. Més encara: el país que l'acull, encara que té l'anglès com a idioma principal, és fruit de successius moviments migratoris, per la qual cosa està impregnat d'elements anglesos, alemanys, irlandesos, italians, francesos, polonesos, russos, etc. Així, el llatí nord-americà catòlic prové d'una història pluricultural amb episodis duríssims de dominació cultural, i arriba a un país que prové d'una història igualment pluricultural, i si a sobre és catòlic, aleshores sap que la seva confessió ha de treballar



Ha nascut una comunitat, que, quan reflexiona sobre la seva experiència, funda l'anomenada teologia hispana dels Estats Units.

força per a ser acceptada en igualtat de condicions que la protestant.

Un naixement semblant al del poble d'Israel

Els teòlegs hispans dels Estats Units s'han cansat d'intentar fer veure que no ho són, d'intentar passar per anglosaxons. Finalment, han decidit acceptar-se tal com són: llatins, nord-americans, de parla anglesa, de parla espanyola, immigrants, autòctons... tot alhora. Han optat per repensar la seva fe precisament des d'aquest context històric i cultural. Allò que els *latinos* han estat amagant durant dècades ara esdevé el fonament de la seva teologia.

I és que el naixement del poble d'Israel va ser semblant. Quan estudiem la història d'Israel a l'Antic Testament amb la metodologia aportada per l'anàlisi historicocrítica, constatem que aquest poble no existia abans d'arribar a Egipte, sinó que estava format per tribus diferents, que tenien idiomes i creences religioses diverses. Va ser l'experiència comuna de semiesclavatge a Egipte i sobretot l'experiència d'alliberament de pas de l'esclavatge a la llibertat —la Pasqua— en fugir de l'imperi egipci i dirigir-se a Canaan —on es va fundar el Regne d'Israel— el que va fer que aquell conjunt de tribus s'unís en un feix, en un poble, anomenat Israel, fundat a partir de la fe en el Déu únic, creador i alliberador que era Jahvé. Aquesta és avui l'experiència dels latinos catòlics dels Estats Units: provenen de múltiples tradicions culturals i de nombrosos enfrontaments històrics, però avui es troben tots units en aquesta experiència comuna de ser alhora llatins, nord-americans i catòlics. Una experiència semblant viuen les comunitats protestants.

Seria exagerat dir que ha nascut *un poble*, com el d'Israel, però no ho és pas afirmar que ha nascut *una comunitat*, que, quan reflexiona sobre la seva experiència, funda l'anomenada *teologia hispana dels Estats Units*.

Una experiència propera al Crist crucificat

Si la Teologia de l'Alliberament té en Gustavo Gutiérrez el seu pare fundador, i la Teologia Política el té en Johann Baptist Metz, ningú no dubta que el pare fundador de la teologia hispana dels Estats Units és el nord-americà d'origen mexicà Virgilio Elizondo, autor d'obres tan importants com *Galilean Journey* (1983) i *The Future Is Mestizo* (1988). Elizondo afirma que aquesta nova teologia es basa en el que ell anomena el *principi galileu*: ser galileu en temps de Jesús era un descàndid, com avui ho és ser *mestizo* als Estats Units; així com Déu escull Jesús de Nazaret, un galileu, per autodonar-se en la nostra història, i així com «la pedra que rebutjaren els constructors, ara corona l'edifici» (1Pe 2,7; Sal 118,22), així també avui, en els moderns Estats Units d'Amèrica, Déu escull els *mestizos* per tal de fer històrica la seva salvació.²

És precisament Elizondo qui explica que de jove vivia quatre identitats diferents: ella era alhora “nord-americà, mexicà, espanyol i indi”. Ara bé, el que va ser un problema a l'inici va esdevenir una riquesa.³ I així com la missió de Jesús va ser *local* i alhora *universal*, així ho és també l'experiència eclesial de les comunitats hispanes dels Estats Units. Jesús no podria haver estat més *local*: va passar tota la seva vida sense sortir de Palestina. Ni Roma, ni Corint, ni Atenes, ni Egipte (només quan era un nadó), ni Aràbia, ni Hispània. Nogensmenys, el missatge de Jesús va ser completament *universal*. És el primer home que es dirigeix a la humanitat com a tal, sense fer distinció entre home i dona, o entre grec i jueu, o entre lliure i esclau, en paraules de Sant Pau a la Carta als Gàlates. Així se senten avui els *mestizos* dels Estats Units, tot vivint una realitat molt particular que alhora els connecta amb l'Església universal i amb tota la humanitat. Tal com diu el teòleg Eduardo Fernández, nord-americà d'origen mexicà, «aquest mes-tissatge no és de dominació, sinó de pluralisme cultural i religiós, una

2. V. ELIZONDO, (1983), *Galilean Journey*, Maryknoll, NY, Orbis Books, p. 91.

3. V. ELIZONDO, (1988), *The Future Is Mestizo*, Maryknoll, NY - Oak Park, IL, Meyer-Stone Books, p. 26.



«Mitjançant la integració de les riqueses culturals diverses, la gent es torna més humana i, per tant, més cristiana».

combinació del particular amb l'universal», i afegeix que «mitjançant la integració de les riqueses culturals diverses, la gent es torna més humana i, per tant, més cristiana».⁴

Vivència comunitària

La vivència de la fe cristiana és personal i alhora comunitària. La professió de fe és personal, però sempre es fa al si d'una Església. No hi ha dubte que l'espiritualitat occidental ha estat durant segles eminentment individualista. Només cal veure la majoria de les nostres misses, on cadascú celebra de manera força individual la seva fe en el Crist que es fa present en la Paraula i en l'Eucaristia, sense saber res sobre les persones que ocupen la resta de bancs a l'església; o només cal llegir els escrits d'alguns dels nostres grans sants, completament centrats en la seva experiència personal, mística. La teologia que ha acompanyat aquesta espiritualitat, durant segles, ha estat eminentment racional, la majoria de vegades mal connectada amb l'experiència espiritual, tal com van denunciar teòlegs com Hans Urs von Balthasar, Jean Daniélou, Henri de Lubac, Yves Congar o, més a prop nostre, Josep Rambla i Xavier Melloni.

En canvi, la vivència de la fe dels hispans nord-americans és essencialment comunitària. Els seus teòlegs en són conscients, i volen viure això no pas com un mèrit, sinó com una riquesa cultural i espiritual que poden aportar a l'Església. A diferència de l'ideal de l'home anglosaxó liberal, centrat en el seu enriquiment individual, l'ideal del

4. Fernández, E. (2009), *La cosecha*, México DF, Obra Nacional de la Buena Prensa, p. 99.



La vivència de la fe dels hispans nord-americans és essencialment comunitària.

mestizo consisteix a cercar un futur millor per a tot el seu poble.⁵

Diàleg amb les ciències socials: prioritat de l'antropologia

La Teologia de l'Alliberament va desenvolupar la importància de l'articulació del discurs teològic amb els estudis de ciències socials.⁶ La idea era simple, per molt que costés de ser entesa en l'Església del moment: si la fe cristiana conté un missatge de salvació, aleshores aquesta salvació ha de travessar totes les dimensions de l'ésser humà, incloses les dimensions política, social i econòmica; això suposa que anunciar la fe en un món estructuralment injust implica treballar activament per a la transformació d'aquestes estructures; el desig de transformació requereix conèixer les esmentades estructures en profunditat, i les disciplines que s'ocupen d'aquest estudi són les ciències socials; per tant, una teologia que vulgui avui parlar de la salvació cristiana necessita dialogar amb les ciències socials, com ara l'Economia, la Política o la Història.

També és sabut quanta importància va donar la Teologia de l'Alliberament a la idea de lloc teològic («*locus theologicus*»), a la necessitat de viure i formular la fe a l'interior d'un context històric, que en el cas d'Amèrica Llatina era, per a aquells teòlegs, la realitat dels pobres.⁷

La teologia hispana nord-americana recull la torxa, és a dir, accepta el mètode de la Teologia de l'Alliberament, però no considera que

5. *Ibid.*, p. 96.

6. J. SOLS, (1999), *La teologia històrica de Ignacio Ellacuría*, Madrid: Trotta, ps. 297-301.

7. I. ELLACURÍA, (1984), *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Santander: Sal Terrae, p. 163.



La centralitat rau en la seva identitat cultural tan complexa, i en la seva vivència popular de la fe.

siguin l'Economia o la Política les ciències socials més importants en aquest diàleg, sinó l'Antropologia i la Història. El diàleg que estableix aquesta teologia no és principalment socioeconòmic, sinó cultural. Per descomptat, no es deixa de banda la dimensió social, tan ben desenvolupada per la Teologia de l'Alliberament, però aquesta dimensió no constitueix la centralitat de la vida dels cristians *hispanos* als Estats Units: la centralitat rau en la seva identitat cultural tan complexa, i en la seva vivència popular de la fe. No ha d'estranyar, per això, que en aquesta primacia del diàleg cultural abundin textos sobre Estètica.

Religiositat popular

A diferència de no pocs teòlegs de l'alliberament —encara més, de molts teòlegs europeus—, els teòlegs llatins dels Estats Units donen una gran importància a la religiositat popular. No només no la menyspreen per pre-illustrada —per ser expressió del que Johann Baptist Metz denominà la *minoría d'edat del cristianisme*—, sinó que ella constitueix el bressol de la seva reflexió teològica. La religiositat popular expressa la fe autèntica de tot un poble, i cap teologia pot donar l'esquena a una realitat eclesial d'aquestes dimensions. Un dels teòlegs més coneguts d'aquest corrent, Orlando Espín, nascut a Cuba i criat als Estats Units, afirma que «la religiositat popular ha estat, i encara és, la creació cultural menys 'envaïda' dels nostres pobles i el lloc per a la nostra autorevelació més autèntica»; i afegeix que «ha estat mitjançant la religiositat popular que hem estat capaços de desenvolupar, preservar i comunicar creences religioses profundament sostingudes».⁸

8. O. ESPÍN, (1992), «Grace and Humanness: A Hispanic Perspective», in Goizueta, R.



«Ha estat mitjançant la religiositat popular que hem estat capaços de desenvolupar, preservar i comunicar creences religioses profundament sostingudes».

Qui són

No hem dit encara qui són aquests teòlegs. Ja hem esmentat Virgilio Elizondo, considerat el pare d'aquest corrent teològic. A la seva generació de teòlegs, la primera, corresponen també Allan Figueroa Deck —mexicà-americà, una altra gran figura d'aquest moviment, autor de *The Second Wave* (1989) i de *Frontiers of Hispanic Theology in the United States* (1992)—, Arturo Bañuelas —autor de l'estudi *U. S. Hispanic Theology* (1992)—, i pocs anys després s'hi afegeixen Roberto Goizueta —nascut a Cuba, editor de *We are a People!* (1992) i autor de *Caminemos con Jesús* (1995)—, Orlando Espín —cubà-americà, autor de *The Faith of the People* (1997) i editor de la important obra col·lectiva *The Wiley Blackwell Companion to Latino/a Theology* (2015)—, Sixto García, María Pilar Aquino, C. Gilbert Romero, Gloria Loya, Jaime Vidal, Álex García-Rivera i Eduardo Fernández. L'any 1988, Deck i Bañuelas van fundar AC-HTUS (*Academia de los Teólogos Católicos Hispanos de Estados Unidos*), que des d'aleshores constitueix el veritable club dels teòlegs llatins del Estats Units. Darrere aquest primer gran grup de teòlegs, arriba una nova generació de teòlegs molt més joves, amb una notable creativitat teològica, com Michael Lee, Nancy Pineda-Madrid, Mayra Rivera, David Sánchez, Christopher Tirres o Benjamín Valentín.

Teòlegs feministes

Hem esmentat algunes teòlogues. La incorporació de dones a la teologia hispana dels Estats Units s'ha anat fent a poc a poc al llarg d'aquests anys. Algunes no fan de la seva condició de dona un objecte

S. (ed.) (1992), *We are a People!*, Minneapolis, MN, Fortress Press, p. 148.



Els teòlegs de l'alliberament s'oblidaren de les dones, i les teòlogues feministes anglosaxones s'oblidaren dels pobres, en particular de les pobres.

d'estudi; d'altres, en canvi, posen la seva condició femenina com a centre de la reflexió, i desenvolupen reflexions interessants sobre el paper de la dona en les comunitats hispanes, i sobre el que aporta la perspectiva feminista a la teologia catòlica, excessivament androcèntrica. En particular, la teòloga María Pilar Aquino —nascuda a Mèxic i educada a Costa Rica, Perú i Espanya, autora de *Our Cry for Life* (1993), versió millorada de *Nuestro clamor por la vida* (1992)— se situa conscientment en dos corrents teològics contemporanis: La Teologia de l'Alliberament llatinoamericana i la Teologia Feminista nord-americana. Nogensmenys, Aquino és crítica amb tots dos corrents: a la Teologia de l'Alliberament li critica el seu androcentrisme, i a la Teologia Feminista anglosaxona li critica el fet de no analitzar la diferència abismal que hi ha entre la condició d'opressió en què es troba la dona als països pobres i la condició de privilegi en què es troba la dona als països rics. Podríem dir que, per a ella, els teòlegs de l'alliberament s'oblidaren de les dones, i les teòlogues feministes anglosaxones s'oblidaren dels pobres, en particular de les pobres. Tant María Pilar Aquino com Ada María Isasi-Díaz —autora dels llibres *En la lucha / In the Struggle* (1993), *Mujerista Theology* (1996) i, amb Yolanda Tarango, *Hispanic Women* (1988)— defensen que la presència de la dona en el món teològic aporta la recuperació de la dimensió afectiva, tan oblidada per la teologia catòlica, eminentment masculina i centrada en la raó —primer filosòfica, i després social. Totes tres —Aquino, Isasi-Díaz i Tarango— subratllen la particularitat de la situació de les dones en les comunitats hispanes nord-americanes i en les societats llatinoamericanes, especialment en els sectors socials de pobresa. La dona pateix de manera particularment intensa la pobresa, i alhora és l'eix que vertebrava la família.

Teologia narrativa

Tant teòlegs com teòlogues hispanes dels Estats Units tenen la *teologia narrativa* com a punt de partida. Fan servir el que anomenen *etnometodologia*, terme encunyat pel psicòleg social de la Universitat de Harvard Harold Garfinkel. Aquest mètode intenta superar els límits de la Sociologia i entrar de ple en l'Antropologia: s'intenta fugir de les grans dades que aporten la Sociologia i l'Economia sobre col·lectius com *els pobres, els immigrants, els camperols*, i s'adopta l'entrevista personal com a mètode. En l'etnometodologia, els teòlegs parlen directament amb persones de les comunitats cristianes, escolten els seus relats i prenen nota sobre les seves reflexions. No és la gent qui va a escoltar la conferència del teòleg en un magnífic auditori, sinó que és el teòleg qui va a escoltar les persones allà on viuen. Aquests relats són el punt de partida de la teologia.

Protestants

La teologia hispana nord-americana protestant no és tan abundant com la catòlica, però té aportacions destacables, com la de Justo González, ministre metodista nascut a Cuba, autor de *Mañana* (1990), entre d'altres obres. Les seves aportacions a la història de la teologia cristiana dels primers segles del cristianisme i al diàleg ecumènic són remarcables.

Continguts sistemàtics d'aquesta teologia: en construcció

Durant aquests primers trenta anys d'existència, els teòlegs hispanos nord-americans han treballat sobre tot el recipient en el qual volen cuinar els continguts de la seva teologia. Han analitzat a fons el context en el qual aquesta teologia s'ha de desplegar, el mètode a seguir, la particularitat de la seva aportació, la seva connexió amb la necessària universalitat que tota teologia catòlica ha de tenir. A poc a



A Catalunya tenim molt a aprendre d'aquesta manera de fer teologia que parteix de la realitat pluricultural i bilingüe de les comunitats cristianes.

poc van arribant els continguts dogmàtics, com per exemple en la novíssima obra col·lectiva *The Wiley Blackwell Companion to Latino/a Theology* (2015), editada per Orlando Espín.

Els continguts estan encara en construcció. És una teologia molt jove, que, com es diu al món del futbol, té camp per córrer. Caldrà estar ben atents al seu desenvolupament, perquè és una teologia que neix al cor d'una experiència espiritual, humana, social i històrica de gruix, i aporta una metodologia força interessant. De moment, a Catalunya tenim molt a aprendre d'aquesta manera de fer teologia que parteix de la realitat pluricultural i bilingüe de les comunitats cristianes. I hem de dir també que és una llàstima que l'Església catalana, en prémer l'accelerador del català i del catalanisme, hagi deixat completament de costat els immigrants llatinoamericans, nombrosos, de parla espanyola, que sovint no veuen més camí que abandonar l'Església catòlica per anar a abraçar Esglésies evangèliques, que sovint són veritables sectes.

BIBLIOGRAFIA

- M. P. AQUINO (1993), *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, Maryknoll, NY, Orbis Books.
- A. BAÑUELAS (1992) «U. S. Hispanic Theology», *Missiology: An International Review*, vol. XX, n. 2 (abril), pp. 275-300.
- K. DAVIS, E. FERNÁNDEZ, & V. MÉNDEZ, (2002), *U.S. Catholic Hispanic Trends and Works*, Scranton, PA, University of Scranton Press.
- A. F. DECK, (1989), *The Second Wave: Hispanic Ministry and the Evangelization of Cultures*, Mahwah, NJ: Paulist Press.
- A. F. DECK, (1992), *Frontiers of Hispanic Theology in the United States*, Maryknoll, NY, Orbis Books.

- V. ELIZONDO, (1983), *Galilean Journey: The Mexican American Promise*, Maryknoll, NY, Orbis Books.
- V. ELIZONDO, (1988), *The Future Is Mestizo: Life Where Cultures Meet*, Maryknoll, NY - Oak Park, IL, Meyer-Stone Books.
- J. EMPEREUR, & E. FERNÁNDEZ, (2006), *La Vida Sacra: A Contemporary Hispanic Sacramental Theology*, Washington DC: Rowman and Littlefield.
- O. ESPÍN, (1997), *The Faith of the People: Theological Reflections on Popular Catholicism*, Maryknoll, NY, Orbis Books.
- O. ESPÍN, (2015), *The Wiley Blackwell Companion to Latino/a Theology*, Hoboken, NJ, Wiley-Blackwell.
- E. FERNÁNDEZ, (2009), *La cosecha. Teología hispana contemporánea en Estados Unidos (1972-1998)*, México DF, Obra Nacional de la Buena Prensa. Versió en espanyol de: ID. (2000), *La Cosecha: Harvesting Contemporary U.S. Hispanic Theology (1972-1998)*, Collegeville, Michael Glazier.
- E. FERNÁNDEZ, (2007), *Mexican American Catholics*, Mahwah, NJ: Paulist Press.
- E. FERNÁNDEZ, A. HANSEN, & K. MCGUIRE, (2010), *Culture-Sensitive Ministry: Helpful Strategies for Pastoral Ministers*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 2010.
- R. S. GOIZUETA, (ed.) (1992), *We are a People! Initiatives in Hispanic American Theology*, Minneapolis, MN, Fortress Press.
- R. S. GOIZUETA, (1995), *Caminemos con Jesús: Toward a Hispanic/Latino Theology of Accompaniment*, Maryknoll, NY, Orbis Books.
- J. GONZÁLEZ, (1990), *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective*, Nashville, TN, Abingdon Press.
- A.-M. ISASI-DÍAZ, (1993), *En la lucha / In the Struggle: A Hispanic Women's Liberation Theology*, Minneapolis, MN, Fortress Press.
- M. LEE, (2011), «Raised in Jerusalem», in R. LASSALLE-KLEIN, (ed.), *Jesus of Galilee: Contextual Christology for the 21st Century*. Maryknoll, NY, Orbis Books, ps. 235-248.
- N. PINEDA-MADRID, (2010), *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*, Minneapolis, MN, Fortress Press.
- H. J. RECINOS, & and H. MAGALLANES, (eds.), *Jesus in the Hispanic Community: Images of Christ from Theology to Popular Religion*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press, pp. 16-37.
- M. RIVERA, (2007), *The Touch of Transcendence. A Postcolonial Theology of God*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press.
- D. SÁNCHEZ, (2008), *From Patmos to the Barrio: Subverting Imperial Myths*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 2008.

- M. SANDOVAL, (1990), *On the move: A History of the Hispanic Church in the United States*, Maryknoll, NY: Orbis Books.
- C. D. TIRRES, (2014), *The Aesthetics and Ethics of Faith: A Dialogue Between Liberationist and Pragmatic Thought*, Oxford, Oxford University Press.
- B. VALENTÍN, (ed.) (2010), *Our Own Voices: Latino/a Renditions of Theology*, Maryknoll, NY, Orbis Books.