



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**

## **LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 13**

### **CT 112 MISIÓN DE LA IGLESIA**

Santiago-Vendrell, Ángel. “Liberación y compromiso: Hacia una Misionología de la Diáspora Latina en Los Estados Unidos”. The Asbury Journal 69, n. 1 (2014): 166-189. Acceso el 8 de diciembre de 2020.

<https://place.asburyseminary.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1251&context=asburyjournal>

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

ANGEL SANTIAGO-VENDRELL

*Liberación y compromiso: Hacia una Misionología de la  
Diáspora Latina en los Estados Unidos*

**Resumen**

La misionología de la diáspora está surgiendo en algunos círculos evangélicos como el nuevo paradigma que complementaría la misionología tradicional. En este artículo quiero describir y analizar los escritos de tres teólogos cubanoamericanos/as de primera generación y su entendimiento de cómo construir una teología Latina en la diáspora. En primer lugar, presentaré los orígenes múltiples de la población Latina en los Estados Unidos. En segundo lugar, la metáfora de la tierra prometida será descrita y evaluada a través de las lentes del evangelio de la prosperidad. En tercer lugar, los escritos de Ada María Isasi Díaz, Justo L. González, y Fernando Segovia sobre teología de la diáspora serán descritos y analizados. Por último, de los tres teólogos mencionados surgirá una misionología Latina de compromiso social.

**Palabras Clave:** misionología de la diáspora, Cubanoamericano/a, teología, compromiso social

**Angel Santiago-Vendrell** es Professor Adjunto de Evangelismo en el Seminario Teológico Asbury en el Campus de Orlando. El tiene un Th.M del Seminario Teológico Princeton y un Th.D. de la Escuela de Teología de la Universidad Boston. El fue también un evangelista y pastor adjunto de la Iglesia de Dios Pentecostal en Caguas, Puerto Rico por nueve años.

## Introducción

Según Sadiri Tira, “misionología de la diáspora ha emergido como un campo estratégico y bíblico de misionología y es definida por la consulta de educadores de la Diáspora de Lausana como un “marco misionológico para comprender y participar en la misión redentora de Dios entre personas que viven fuera de su lugar de origen”.<sup>1</sup> Uno de los mayores partidarios de la misionología de la diáspora es Enoch Wan, catedrático de Misionología en el seminario Western en Portland, Oregon. Para Wan, las construcciones misionológicas de la Sociedad Americana de Misionología y la Sociedad Misionológica Evangélica representan la forma “tradicional” de hacer misionología.

Wan ve a la misionología tradicional como polarizada y dicotómica en términos de su separación continua entre evangelismo y acción social y la actitud ambivalente entre el paternalismo occidental y la auto-teología contextual. Para Wan, la misionología tradicional sigue los patrones coloniales de asignar espacios geográficos a la misión, desde aquí (oeste) hasta allí (el resto del mundo) en el cual enviar es más importante que recibir.<sup>2</sup> Contrario a la misionología tradicional, Wan sostiene que la misionología de la diáspora es contextual y holística al integrar evangelismo y acción social y al borrar todas las fronteras geográficas. Sigue la iniciativa de Dios en ir adondequiera que Dios ponga personas espacialmente y espiritualmente.<sup>3</sup> Sin embargo, en un examen minucioso, la misionología de la diáspora parece más que un intento de resucitar a las teorías de “grupos de personas” que se remonta a la década de 1970 que a un esfuerzo para luchar realmente con los desarrollos teológicos de las comunidades de la diáspora ya presentes en los Estados Unidos o Europa. Por ejemplo, Wan señala que, “investigación se ha llevado a cabo en los pueblos no alcanzados que son vistos como viviendo en un mundo sin fronteras donde se mueven por todos lados a todas partes. La misionología de la diáspora es una nueva área de investigación que no sólo estudia los fenómenos de la diáspora sino que también encuentra estrategias y formas prácticas para ministrar a ellos”.<sup>4</sup> Así que, Wan está dirigiendo a personas en movimiento que no son cristianos pero que viene de una de las zonas de “los pueblos no alcanzados” en el mundo. Es irónico que esto sea uno de los puntos en que la misionología de la diáspora se supone que contraste y presente una mejor opción que la misionología tradicional. Wan argumenta que, “en el paradigma de la misionología tradicional, se da prioridad a los “grupos de personas no alcanzadas” en las regiones más “no alcanzadas” del mundo sobre “personas alcanzadas”<sup>5</sup> ¿No es esto lo que está recomendando Wan, esta vez esta dirigiendo a “grupos de personas no alcanzadas” en los Estados Unidos, Canadá y Europa? ¿Qué sucede cuando el grupo de la diáspora ha estado allí por un tiempo y tiene una historia cristiana larga? ¿Es la misionología de la diáspora una invención evangélica para renovar la

búsqueda del fracasado programa de ventana 10/40? ¿Tienen importancia todavía los grupos de personas? La diáspora Latina debería ser tomada como un ejemplo de cómo la gente en la diáspora ha estado haciendo misionología en Norteamérica durante generaciones.

### **Múltiples orígenes de la población hispana en los Estados Unidos**

El crecimiento de la población hispana/latina durante las últimas cinco décadas es asombroso. Según la Oficina del Censo de los Estados Unidos, en 1950, aproximadamente 4 millones de hispanos vivían en Estados Unidos, la mayoría de ellos en Nueva York, Florida, California y Texas. Las cifras más recientes procedentes de la oficina del censo en 2011 revelaron que hay más de 50 millones de hispanos en los Estados Unidos representando 16,7 % de la población total.<sup>6</sup> Sin embargo, los hispanos no son un grupo monolítico u homogéneo. En cambio, los hispanos son una población muy diversa que representa veinte nacionalidades de habla hispana, así como algunos de los primeros asentamientos en los Estados Unidos.<sup>7</sup>

Dentro de esta circunscripción, los Mexicanos superan en número a cualquier otro grupo hispano con más del 60%; seguido por los Puertorriqueños con el 9%, los Cubanos con 3,5% y los Dominicanos con 2,8%, mientras la gente de Sudamérica y Centroamérica representan 13% de la población hispana respectivamente. Excluidos del término Hispano son Brasileños, Guyaneses y Surinameses de América del Sur.<sup>8</sup> Según el censo de 2010, la población de los Estados Unidos creció 27,3 millones de personas, o 9,7%, entre 2000 y 2010. Por el contrario, la población hispana creció un 43%, pasando de 35,3 millones en 2000 a 50,5 millones en 2010.<sup>9</sup> Geoff Hartt afirma erróneamente que la inmigración es el combustible para gran parte de este crecimiento.<sup>10</sup> En realidad, el crecimiento de los hispanos ha sido un aumento natural de la población existente. Todo lo contrario de las tendencias pasadas, el crecimiento de la población latina en el nuevo siglo ha sido más un producto del aumento natural (nacimientos menos muertes) de la población existente de lo que ha sido la migración internacional nueva. Del aumento de los 10.2 millones en la comunidad hispana desde el año 2000, cerca del 60% de aumento (o 6 millones) es debido al incremento natural y 40% es debido a la migración neta internacional, según cifras de la oficina del censo de los Estados Unidos.<sup>11</sup>

Para algunas personas el creciente número de hispanos en los Estados Unidos provoca temor de una amenaza a la vida de la nación. La declaración de Samuel P. Huntington puede resumir este miedo:

La afluencia persistente de inmigrantes hispanos amenaza con dividir a los Estados Unidos en dos polos, dos culturas y dos idiomas. A diferencia de los últimos grupos inmigrantes,

Mexicanos y otros Latinos no se han asimilado a la cultura dominante de los Estados Unidos, en cambio han formado sus propios enclaves políticos y lingüísticos — desde Los Angeles a Miami — y rechaza los valores Anglo-protestantes que construyeron el sueño americano. Los Estados Unidos ignoran este desafío a su propio peligro.<sup>12</sup>

Un gran ejemplo de este tipo de paranoia o xenofobia en relación con los estereotipos de los hispanos en los Estados Unidos ocurrió en las finales de la NBA. Las finales de la Asociación Nacional de Baloncesto (NBA) siempre traen la emoción de los equipos que compiten por el premio final, el trofeo Larry O'Brien. En las finales de 2013, los San Antonio Spurs y los Miami Heat lucharon por el prestigio de ser el campeón de la NBA. En juego número tres de esta serie el martes, 11 de junio, pasó algo transformacional y revelador. Un estudiante de quinto grado, de 11 años de edad Sebastien de la Cruz cantó el himno nacional. Los fanáticos en el estadio explotaron en aplausos cuando Sebastien terminó el himno mientras que otros fanáticos en twitter habían publicado odiosas observaciones sobre el cantante. Aunque Sebastien de la Cruz nació y se crió en San Antonio, Texas, la gente vio a un niño moreno usando un traje tradicional de mariachi y asumió que era un inmigrante ilegal. Tia Ermana Jordan, una afroamericana escribió: “¿por qué tienen a este inmigrante ilegal cantando el himno nacional?” Jackson Wadden escribió, “¿Qué pasa con este chico mexicano cantando el himno en el juego de los Heat?” Ben Koeck escribió, “este niño es Mexicano por qué está cantando el himno nacional. No eres americano # Go Home!” La reacción de estos americanos plantea la pregunta: ¿Qué significa parecer ilegal?<sup>13</sup> ¿Cómo pueden las características físicas, acciones o conducta de alguien determinar su estado legal de ciudadanía? De los cientos de mensajes odiosos en contra de De la Cruz, parece que el fue juzgado como un inmigrante ilegal por su aspecto físico y su comportamiento. ¿Es una señal de ilegalidad su piel morena? ¿O era la ropa de mariachi la que indicaba que el no era un ciudadano?

¿Aparte de la intolerancia e ignorancia, que provocó que esta gente reaccionara con tanto odio contra alguien a quien ellos/as consideraban que era un inmigrante ilegal? Cisneros argumenta que “ciudadanía y pertenencia cívica son continuamente (re) promulgada, (re) iterada y leída (falta de) en ciertos cuerpos a través de sus actuaciones individuales y sociales.”<sup>14</sup> En otras palabras demostrar la ciudadanía es actuar de cierta manera que sea aceptable para la norma. Al ejecutar cualquier tipo de diferencia podría obligar a la gente a juzgar el ejecutante como extranjero y que no pertenezca al núcleo o centro de poder. Cisneros señala, “en contraste, la ciudadanía estadounidense y la identidad cívica son promulgadas a través de un ‘efecto nacional’ que connota Americanismo, que incluye el idioma inglés, demostraciones públicas

de nacionalismo y ciertos marcadores de clase socio-económica y raza.<sup>215</sup> En medio de sospechas, los estereotipos y la discriminación, los hispanos deberían adoptar una estrategia de prosperar en la tierra prometida mediante la formulación de principios misionológicos de liberación.

### **Los Hispanos/Latinos en la tierra prometida**

Uno de los mayores desafíos que enfrentan los Latinos/as es el ser absorbidos por los principales marcos operacionales de la cultura norteamericana. Por ejemplo, muchas congregaciones Latinas se componen de inmigrantes recientes que ven a los Estados Unidos como la tierra prometida. La metáfora de la tierra prometida que designa a los Estados Unidos como providencialmente elegido por Dios para cumplir con los propósitos de Dios en la tierra, sido parte del experimento norteamericano desde sus inicios.<sup>16</sup> Los Puritanos de Nueva Inglaterra tenían una visión clara de cómo Dios estaba dirigiendo sus pasos para domar el desierto Americano a través de la guía providencial de Dios.<sup>17</sup> La elección se convirtió en uno de los temas más fundamentales para entender la relación de Dios con la nueva nación formada. La identificación de la nación emergente con el Israel del Antiguo Testamento incitaron la certeza de que la tierra prometida dada por Dios al pueblo de Dios se reconstruyó en el experimento americano. Esta identificación condujo a la idea de que Norteamérica tenía un ‘destino manifiesto’ para difundir sus bendiciones al resto del mundo.

El expansionismo e imperialismo Norteamericano estuvo en su apogeo en la década de 1880. Hasta este período, ‘destino manifiesto’ fue concebido como expansión continental. Sin embargo, como Gerald Anderson sostiene “cuando Estados Unidos llegó a los límites de su posible expansión continental, allí se desarrolló la agitación para la expansión más allá de América del Norte.”<sup>18</sup> Uno de los mayores exponentes del destino manifiesto en la década de 1890 fue Josiah Strong. En *Nuestro País: Su Posible Futuro y Su Actual Crisis*, Strong analizó las condiciones en los Estados Unidos al jugar un papel importante en la historia del mundo, guiado por la Providencia de Dios para establecer el Reino de Dios en la tierra.<sup>19</sup> Strong creyó que [los hombres] de esa generación en los Estados Unidos (de 1890) podría determinar el curso del futuro de la humanidad. Propuso que el progreso del Reino de Cristo en el mundo en los siglos venideros dependía de las acciones de los cristianos americanos en esa década. Aparte de todos los avances tecnológicos que tuvieron lugar durante el siglo XIX, Strong mostró otro conglomerado de evidencias en “las grandes ideas que se han convertido en la posesión fija de los hombres en los últimos cien años.”<sup>20</sup> Hizo hincapié en la libertad individual, honrar a las mujeres y la mayor valoración de la vida humana como las tendencias prevaletentes en la sociedad estadounidense.<sup>21</sup>

Para muchas de las personas que recibieron el Evangelio de los misioneros norteamericanos, los Estados Unidos fue construido como la tierra prometida, la tierra que fluye con miel y leche para prosperar el mundo. Por lo tanto, la imagen que tienen muchas personas de los Estados Unidos en el mundo es la prosperidad tecnológica, económica, social, cultural y religiosa. Eliazar Fernandez describe la experiencia desde un contexto Filipino:

Puesto que la colonización conlleva control político y económico así como el control mental, la llegada de los Filipinos a las costas de América ha sido impulsada no sólo por la búsqueda de ‘pastos más verdes,’ el factor primario, sino también por su imagen de América. América representa para ellos, la tierra de oportunidades interminables y al llegar a América el cumplimiento de eso a lo que ellos/ellas aspiran en la vida. La América Blanca representa lo que es bueno y bello, noble y loable, mientras que Las Filipinas Morenas representan lo que ellos/ellas desprecian de sí mismos.<sup>22</sup>

Hiram Almirudis, un educador y pastor Hispano Pentecostal de la iglesia de Dios, Cleveland, TN, sostiene que uno de los mayores retos dentro de la Iglesia de Dios Latina es la promoción de una lengua filosófica y teológica que bendice las tendencias seculares de los Estados Unidos. Para él, los pentecostales hispanos/latinos ven todo en términos de producción, prosperidad, éxito y estadísticas que son los factores indispensables de las corporaciones.<sup>23</sup> Según Almirudis, Oral Roberts, Kenneth Hagin y Robert Tilton son los más citados en sermones Latinos/Pentecostales más que Jesucristo mismo.<sup>24</sup>

En su artículo “¿Causó el Cristianismo el Choque?” Hanna Rosin corrobora las observaciones de Almirudis citando a Billy Gonzalez quejándose de la predicación del “apóstol” Garay, pastor de la Casa del Padre, que es “difícil acostumbrarse porque Garay habla de dinero en la iglesia todo el tiempo.”<sup>25</sup> El estilo de predicación de Garay y sus sermones vienen directamente del libro de estrategias de Oral Roberts y Kenneth Hagin. Por ejemplo, él sigue las cuatro leyes para una vida próspera de Hagin en su interpretación de Mark 5:25-34: “Dilo, hazlo, recíbelo y cuéntalo.”<sup>26</sup> Garay argumenta, en lugar de decir soy pobre, diga soy rico. En vez de decir quiero una casa, vaya y consiga un hogar. Una vez que usted ponga su fe en acción Dios le concederá el hogar. Después de que Dios le concede el hogar entonces dígaselo a todo el mundo.<sup>27</sup> Es evidente que lo que es promovido por Garay y el Evangelio de la prosperidad afirma que los cristianos tienen el poder de controlar sus propios destinos, si solo tienen fe en Dios. Como Hagin argumenta, es sobre “Cómo escribir tu propio boleto con Dios” en el que él afirma haber tenido una visión de Jesucristo diciéndole: “Si alguien,

en cualquier lugar tomara estos cuatro pasos, o pusiera en operación estos cuatro principios, ellos siempre recibirán lo que quieran de Mí, o de Dios el Padre.”<sup>28</sup> Según el documento de Pew, *Cambiando las Creencias: los Latinos y la Transformación de la Religión Americana*,

La influencia global del cristianismo renovable es claramente evidente en las creencias y prácticas religiosas específicas. Por ejemplo, los pentecostales Hispánicos más que otros muchos cristianos tiene más probabilidad de leer la Biblia regularmente, compartir su fe con los no creyentes, tener una visión literal de la Biblia y expresar confianza en el “evangelio de la prosperidad” que Dios bendiga a aquellos que tienen suficiente fe con buena salud y éxito financiero.<sup>29</sup>

Está claro que falta un elemento en las descripciones mencionadas anteriormente es que la promoción de la justicia social carece de la retórica del Evangelio de la prosperidad porque promueve solamente beneficio personal económico individualista. Como señala Fernando Segovia, “de hecho, parece que, como valores centrales, la búsqueda de dinero y el individualismo fácilmente podrían anular y someter, con su gran poder y encanto, a todos los demás valores de la sociedad.”<sup>30</sup>

Por lo tanto, el mayor desafío que enfrentan los Latinos es ser absorbidos por los principales marcos operacionales de la cultura Norteamericana. Por ejemplo, muchas de estas congregaciones están compuestas de recientes inmigrantes que ven a los Estados Unidos como la tierra prometida. La metáfora de la tierra prometida es más atractiva para los inmigrantes que desean un futuro mejor para sus familias en los Estados Unidos. Pero como sabemos, el sueño americano es una realidad difícil para muchos que nunca ven ese sueño materializado. En este sentido, la actitud consumista, individualista y egoísta que predomina en la cultura dominante norteamericana también está activa en las comunidades Latinas.<sup>31</sup> Alabando a Dios en una tierra extraña llega a ser fácil para estas comunidades mientras intentan incursionar y lograr el sueño americano.

### **El exilio y la diáspora como metáforas de compromiso**

La primera generación de teólogos Latinos/as que intentó desarrollar una postura teológica utilizando su propia realidad contextual y experiencia fueron en su mayoría cubanos. Entre ellos/ellas, Fernando Segovia, Ada María Isasi Díaz y Justo L. González son los más destacados. Todos/as ellos/ellas han desarrollado a través de los años algún tipo de correlación entre su propio exilio cubano después de Fidel Castro en 1959 y el exilio de los israelitas a Babilonia.<sup>32</sup> Un análisis de su hermenéutica del exilio reveló un

compromiso primordial a un paradigma de liberación en el cual los autores ven una correlación particular entre su realidad contextual y la experiencia de la realidad por los israelitas en la Biblia. Segovia departiría de este tipo de correlación para proponer una hermenéutica de otredad y compromiso, pero sigue trabajando desde dentro de un paradigma de liberación.

### **Ada María Isasi Díaz: Exilio como una forma de vida**

Ada María Isasi-Díaz nació y se crió en la Habana, Cuba. Desde una temprana edad, Isasi-Díaz formó parte de la iglesia Católica Romana. Ella hizo su educación primaria con las Hermanas de Santa Úrsula y entró en su convento como monja novicia en 1960. Después de su formación con las Hermanas de Santa Úrsula, Isasi-Díaz trabajó con los pobres y marginales de Lima, Perú, durante tres años. Ella argumenta que nació una feminista en 1975 después de una comprensión más profunda de las interconexiones de sexismo, prejuicios étnico-racismo y clasismo de opresión económica en una conferencia sobre la ordenación de mujeres en Detroit. En 1983, se inscribió en el programa de maestría en divinidad en el seminario de la Unión Teológica en Nueva York y terminó su doctorado en Ética Cristiana en 1990. Desde entonces, Isasi-Díaz se ha visto así misma como una teóloga activista luchando por defender la causa de las Latinas en los Estados Unidos y otras mujeres alrededor del mundo.<sup>33</sup>

Para Isasi-Díaz, el Salmo 137 ha sido una fuente de la vida en medio de la tristeza en una tierra extraña. Isasi Díaz relata cómo el Salmo 137 se convirtió en parte de su vida cuando lo leyó por primera vez después de llegar a Estados Unidos desde Cuba. Ella señala,

Sí, entiendo perfectamente lo que el salmista estaba tratando de capturar en las palabras del Salmo 137. El exilio es una manera muy compleja de vida. La angustia de vivir lejos de su país podría parecer que indicara lo mucho que uno lo recuerda. Pero entonces la parte intrínseca de la angustia es el miedo que, porque la vida continúa, uno podría olvidar a su país. ‘Que mi lengua se parta en mi paladar si yo no cuento que Jerusalén es mi más grande gozo.’<sup>34</sup>

La correlación de su experiencia del exilio de Cuba con el exilio de Israel de Jerusalén abrió sus ojos a la realidad de vivir en una tierra extraña como una “minoría,” una hispana. Según ella, fue este proceso de convertirse en una “minoría” que la llevó a comprender los prejuicios étnicos y raciales que operan en los Estados Unidos. Por lo tanto, sus escritos han mostrado una hermenéutica de opresión/liberación de binomio.<sup>35</sup> Esta hermenéutica de opresión/liberación de binomio se presenta más claramente en su concepto de teología mujerista. La teología mujerista es una teología de liberación

que utiliza como su locus teológico la situación cultural y contextual de las experiencias religiosas de las Latinas que viven en los Estados Unidos.<sup>36</sup> Mientras las Latinas luchan para crear un futuro nuevo como un grupo marginal que ha sufrido opresión debido a su género y raza, y son conscientes de que en su condición pasada, así como su presente, están arraigadas en un sistema que ha trabajado en contra de ellas a lo largo de la historia. Es afuera de esta lucha en contra de un sistema opresivo que Isasi Díaz encuentra esperanza porque la esperanza hace posible la lucha. En consecuencia, el Salmo 137 se convierte en una catarsis de la manera que ayuda a las exiliadas a aliviar su propio dolor de perder el lugar que llamaban su hogar. Incluso cuando todo el sistema está contra ellas, las Latinas ven en Salmo 137 la posibilidad de un cambio que reavive su esperanza cuando ellas no vean los resultados esperados para sus proyectos de liberación.<sup>37</sup> Por lo tanto, el Salmo 137 ha ayudado a las Latinas a vivir una existencia de exilio como una ‘vocación’. Si el exilio se convierte en una vocación, un estilo de vida que se esfuerza por crear igualdad de oportunidades para Latinas marginales, porque abarca en sí mismo las semillas de liberación. Vivir como un exiliado en la tierra de la abundancia implica un proyecto contracultural dirigido en contra de los aspectos consumistas e individualistas de la cultura norteamericana que están directamente en oposición a los valores del reino de Dios.

#### **Justo González: Exilio como Mañana**

Justo L. González nació en la Habana, Cuba, el 9 de agosto de 1937. Allí, realizó estudios de filosofía en la Universidad de la Habana y completó su Licenciatura en Estudios Teológicos en el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas, Cuba, en 1957. Después de obtener grados S.T.M. y M.A. en 1961 se convirtió en la persona más joven en ser galardonado con un doctorado en teología histórica en la Universidad de Yale, y también se convirtió en uno de los primeros teólogos Latinos de primera generación en los Estados Unidos que provienen del Protestantismo. En 1964 fue ordenado como Ministro de la Palabra y los Sacramentos por la Iglesia Metodista. Además de su pasión por conectar la teología con la vida de la iglesia a través de sus publicaciones, su actividad más apreciada y valorada es el mentorizar y animar a los Hispanos y a otros alumnos de minorías. No es de extrañar que el fue Director fundador del Programa Hispano de Verano (ahora Director emérito), el Presidente fundador de la Asociación de Educación Teológica para Hispanos (AETH), el primer Director Ejecutivo de la Iniciativa Teológica Hispana y el editor fundador de la revista teológica hispana *Apuntes* (ahora Editor emérito). No es de extrañar que continúe sirviendo como consultor en capacitación de liderazgo Latino para seminarios y denominaciones en los Estados Unidos y en el extranjero.

González en su libro, *Mañana: Teología Cristiana desde una Perspectiva Hispana*, describe la manera en que los Latinos/as en los Estados Unidos están elaborando una perspectiva teológica basada en sus propias tradiciones y culturas. Al abordar la pregunta de la identidad Latina, González describe a los Latinos/as como personas *mañana*, con raíces de larga permanencia en los Estados Unidos, un pueblo en busca de unidad y solidaridad, un pueblo más allá de la inocencia y un pueblo en el exilio.<sup>38</sup> En primer lugar, González señala la larga historia de los Hispanos en los Estados Unidos. En realidad, los Hispanos tienen raíces más profundas en los Estados Unidos que muchos de la cultura dominante. Como ya mencionamos, los Hispanos no cruzaron la frontera para venir a esta tierra, pero más bien, la frontera les envolvió en la visión expansionista del ‘destino manifiesto’. En este proceso de expansionismo, los Estados Unidos compró, conquistó y anexó territorios como Florida, Texas, California, Nevada, Colorado, Nuevo México y Arizona.<sup>39</sup> De acuerdo a González, la narrativa de esta historia es importante para entender pues trae a la luz el por qué algunos Latinos/as están amargados contra tal ideología expansionista que les roba su identidad y los trata a ellos/ellas como ciudadanos de segunda clase en su propia tierra. Por lo tanto, los Hispanos son un pueblo *mañana* que estaba aquí antes de que los colonos vinieran y permanecerán aquí durante un largo tiempo.

En segundo lugar, González percibe un creciente sentido de unidad y solidaridad dentro de la comunidad Hispana basado en desarrollos socio-culturales similares. En el lado sociopolítico, los Hispanos están conscientes de su “escasa participación como grupo en las decisiones que forman nuestras vidas.”<sup>40</sup> A pesar de que González estaba escribiendo hace más de veinte años, las condiciones sociales no han cambiado mucho. Los Hispanos están todavía en los estratos bajos de ingreso familiar con un alto índice de desempleo y subempleo y una alarmante tasa de deserción escolar en secundaria. González señala, “Los Hispanoamericanos están empezando a unir la simple necesidad política de presentar un frente común en contra de los poderes que de lo contrario nos mantendrían servil.”<sup>41</sup> Por otra parte, hay un resurgimiento en la adopción de patrones culturales de sus países de origen. No es de extrañar por qué la cultura se convirtió en una fuente de hacer teología para los teólogos Hispanos. No es una idolatrización de cultura o de una ingenua adaptación de patrones culturales, sino por el contrario, el reconocimiento de que las culturas están llenas de la gracia de Dios y son también seres humanos arraigados con tendencias pecaminosas que sean perjudiciales para el bienestar de la comunidad, un ejemplo de eso es el machismo.

En tercer lugar, los Hispanos están conscientes de que su historia no es tan inocente, al contrario del grupo mayoritario que tiene un sentido de la

historia que abarca algunos de los puntos más preocupantes de su propia historia. La mayoría de estos relatos históricos están recreados con un aura mítica que rara vez se obtiene en la naturaleza problemática de los eventos originales. Por ejemplo, se nos dice que los “padres peregrinos” vinieron a esta tierra en su búsqueda de la libertad religiosa y esa es la razón por la cual esta tierra está construida como una tierra de libertad. González señala, “que la mayoría de los primeros colonos negó que la libertad a los que no están de acuerdo con ellos es mencionado pero no está permitido a desempeñar un papel central en la interpretación de los acontecimientos... el Oeste ha ganado, nos dicen. ¿Pero cómo, y quién ‘perdió’, no es parte de nuestra conciencia nacional?”<sup>42</sup> Por otro lado, los Latinos/as habían entendido que la suya no es una historia inocente llena de grandes héroes de proporciones míticas. Por el contrario, los Latinos/as conocen los hechos que nuestros antepasados españoles violaron y mataron a nuestras antepasadas nativas, que sus tierras y riquezas era codiciadas después, que éramos los constructores de un movimiento masivo de esclavos procedentes de África, y que la injusticia no era simplemente un error ocasional sino más bien era sistémica en nuestra historia. Por lo tanto, los Hispanos/as siempre habían vivido más allá del mito de la inocencia.

Finalmente, para González, los Hispanos son un pueblo en exilio. Para algunos Hispanos esto podría ser un exilio real y literal que involucra a personas que vienen por razones políticas, económicas o ideológicas. Para González, si una persona ha perdido la esperanza de regresar a su tierra de nacimiento y ha adoptado la tierra nueva como su propia, tal persona no debería considerarse un latinoamericano en el exilio en los Estados Unidos, sino más bien un hispanoamericano porque no tiene ninguna otra tierra. Sin embargo, esa persona permanece en el exilio, un exilio en su nueva tierra adoptiva con una nueva identidad como un hispanoamericano.<sup>43</sup> También, para González, aquellos que han nacido en los Estados Unidos de inmigrantes Hispanos o de ciudadanos estadounidenses de origen Hispano están exiliados en su propia tierra. La característica que define a ambos grupos es ambigüedad. Los exiliados literales están agradecidos por estar en los Estados Unidos, pero también están enfadados.

González da dos razones: 1) porque han venido a darse cuenta que siempre van a ser ciudadanos de segunda clase, exiliados en una tierra que no es propia; y 2) porque han llegado a darse cuenta que su tierra de refugio es la tierra que creó la necesidad de exilio en primer lugar.<sup>44</sup> Hispanos Americanos nacidos en los Estados Unidos también están en un estado de ambigüedad.

González propone que la experiencia de tal ambigüedad de vivir entre mundos como un pueblo en exilio podría ser la herramienta hermenéutica más poderosa para los/as Latinos/as. El llama a esta estrategia “leyendo la

Biblia en Español.<sup>745</sup> Para González leer la Biblia en español significa “una lectura que incluya la realización de que la Biblia es un libro político; una lectura en lo vernáculo, no sólo en el sentido cultural, lingüístico, sino también en el sociopolítico.”<sup>746</sup> En otras palabras, leer la Biblia en español significa leerla con una agenda política de salvación/liberación. Es una lectura no inocente de las realidades sociopolíticas que fueron confrontadas en la Biblia por los seres humanos que luchan en diversas circunstancias.

Debe haber una razón por la cual la Biblia no sólo representa las victorias de sus héroes como David ganando batallas pero también sus fracasos, tales como matar a Uriás y tener relaciones sexuales con su esposa. Para González, esa historia no era socialmente y políticamente neutral porque claramente reveló que estaba en control y que tenía el poder de cambiar las circunstancias. Esto es lo que dice González al referirse a la Biblia como un libro político, porque en ella nos encontramos con problemas de poder y de ausencia de poder.<sup>747</sup> Es una lectura vocativa que busca no solo interpretar la Biblia pero permite interpretar nuestro propio contexto y a nosotros mismos también. González señala, “la lectura es siempre un diálogo entre el texto y el lector. Es no sólo el texto el que habla y el lector el que escucha, sino que el lector hace preguntas del texto y los textos responden...Soy yo, desde mi contexto y perspectiva, quien leyó el texto. Para que haya un verdadero diálogo, el texto debe atraerme, no como si yo hubiera vivido en la época del exilio babilónico, pero como estoy aquí y ahora.”<sup>748</sup> Por lo tanto, haciendo la misionología en Español debería tomar en cuenta cómo el poder se construye en las comunidades de Hispanos y cómo tal poder podría ser utilizado para su propio beneficio o liberación.

### **Fernando F. Segovia: una Diáspora Hermenéutica/Teología de Otridad y Compromiso**

Fernando F. Segovia nació en Cuba en 1948. El lunes, 10 de julio de 1961 a los trece años, empezó un viaje desde el mundo de la civilización de América Latina, a través de Cuba, al mundo de la civilización occidental, la versión norteamericana; desde el mundo de los colonizados al mundo del colonizador, pero lo más importante, de un mundo que era su propio a un mundo en el que se convirtió en el extranjero, los “otros.”<sup>749</sup> Obtuvo su maestría en teología (MA) en 1976 y su doctorado (PhD) en 1978 por la Universidad de Notre Dame. Enseñó en la Universidad Marquette de 1977 a 1984. Desde el año 1984 fue profesor de Cristianismo Primitivo de la Escuela de Divinidad de la Universidad de Vanderbilt.

Segovia se ha convertido en uno de los más conocidos eruditos bíblicos Latinos del Nuevo Testamento. Como un crítico bíblico, sus intereses incluyen estudios joánicos; método y teoría; crítica ideológica; la historia de la

disciplina y su construcción de la antigüedad cristiana primitiva. Ningún otro escritor Latino ha hecho más trabajo en el desarrollo de una hermenéutica Latina que Segovia. Su propuesta es una hermenéutica de la Diáspora de la otredad y el compromiso.

Para Segovia, la diáspora está constituida por “la suma total de los que actualmente viven, por cualquier motivo, sobre una base permanente en un país diferente del de su nacimiento... aunque generalmente involucra una combinación de factores sociopolíticos y socioeconómicos.”<sup>50</sup> Las diásporas son realidades complejas y multidimensionales con una variedad de significados. Como González, Segovia hace la distinción entre una diáspora metafórica y una literal. En su sentido metafórico, el término podría ser aplicado a los nacidos en el país o aquellas tierras anexadas o poseídas por el país. En el sentido literal, el término se aplica a los inmigrantes de primera generación que recuerdan su país de nacimiento, pero viven en el presente en el país de adopción.<sup>51</sup> Segovia se sitúa en el sentido literal del término como un “exilio de primera generación carne y hueso.” Como un inmigrante de primera generación a los Estados Unidos en la década de 1960 de Cuba, Segovia sabe muy bien que en la esencia de su migración fue una realidad política arraigada en la guerra fría. El ve tal “viaje cósmico” de la migración como que envuelve una variedad de situaciones complejas:

desde el mundo de la civilización de América Latina, a través de su versión Caribeña, al mundo de la civilización occidental, en términos de su variante norteamericana; de este a oeste, desde el mundo del comunismo controlado por el estado al mundo de la democracia liberal capitalista; de norte a sur, desde el mundo tradicional del colonizado, con honor y vergüenza como valores culturales dominantes, para el mundo industrializado de los colonizadores, con el dólar en su verdad central; de un mundo que era mío, que yo conocía y al cual pertenecía sin duda, a un mundo donde yo representaba al “otro” — el alienígena y el extranjero... el viaje de exilio nunca ha terminado; de hecho, exilio se ha convertido en mi tierra y hogar permanente — la diáspora.<sup>52</sup>

Esta experiencia del exilio ha basado, informado y formado el desarrollo de Segovia como un erudito bíblico. En el centro de esta descripción está la realización de biculturalismo y otredad. El biculturalismo y la otredad constituyen la manera fundamental de vida para los Latinos en los Estados Unidos. El biculturalismo revela dos aspectos esenciales: 1) que los Latinos viven en dos mundos, el mundo de su antiguo lugar de nacimiento y el mundo actual, funcionando muy a gusto en cada mundo lidiando con los escenarios que cada mundo presenta; 2) mientras los Latinos/as navegan entre dos

mundos, ellos/ellas no pertenecen a ninguno de ellos.<sup>53</sup> Esta experiencia paradójica y alienante de vivir en dos mundos y no pertenecer a ninguno de los dos crea en los Latinos/as una existencia muy ambigua en la que los Latinos/as siempre son extranjeros y extraños.

La percepción externa de los Latinos/as por los miembros de la cultura dominante los encapsula en una burbuja de igualdad en la que todos los Hispanos son los mismos independientemente de la diversidad dentro de la comunidad Latina. Irónicamente, los teólogos Latinos/as hacen lo mismo al adoptar la terminología del grupo dominante y al borrar el conflicto intra-grupo como si de repente ellos hubieran desaparecido bajo el término “Latino / a.” A pesar de las descripciones negativas de los Latinos/as por el grupo dominante, este sentido de la otredad debería ser visto como la fuente de su identidad. Segovia argumenta que, “debemos reclamar nuestra otredad y convertirla precisamente en lo que es, nuestra propia identidad, usándola constructiva y creativamente en beneficio de la liberación.”<sup>54</sup>

En este próximo paso, la “otredad” de los Latinos/as se convierte en una metodología de compromiso porque ellos se dan cuenta de que aunque ellos no pertenezcan totalmente a cualquier mundo, ellos están en ambos mundos. Esta otredad abraza el biculturalismo como una fuerza positiva, haciendo posible que los Latinos/as a tengan dos hogares, dos voces o dos caras.<sup>55</sup> En este sentido, los Latinos/as conocen estos dos mundos desde adentro hacia afuera y como tal entienden que ambos mundos están al final de las construcciones. En esta situación paradójica, los Latinos/as poseen un conocimiento privilegiado en el entendimiento de que su propia existencia es una construcción y como tal está en necesidad de revisión y recreación. Según Segovia este proceso de identidad propia debería tener tres focos: a) la auto-apropiación o revisión de nuestro pasado y nuestra historia con nuestros propios ojos; b) autodefinition, o un relato de nuestra realidad actual y la experiencia en nuestras propias palabras; y c) auto-dirección, o una recuperación de nuestro futuro y autodeterminación en términos de nuestros propios sueños y visiones.”<sup>56</sup> El biculturalismo que experimentan los Latinos/as les lleva al reconocimiento de todos los “demás” (negativo) como otros (positivo). En este proceso, los Latinos/as deben abrazar e integrar esas cualidades fundamentales que los hacen biculturales.

Según Segovia, la teología Latina debería ser posmoderna, poscolonial y liberacionista.<sup>57</sup> Por lo tanto, una teología Latina debería ser una teología de la hibridez, lucha y vida. Dicha teología toma el presente sociocultural como la condición principal para construir una conversación de Dios en la diáspora. Porque entiende que el grupo dominante los ha construido bajo una etiqueta, “Hispano/Latino,” tiene la capacidad de no definirlos y construir otros, sino deja que otros se definan a sí mismos. Debería ser posmoderno

en aceptar la subjetividad de que todo el conocimiento va más allá del mito moderno basado en la objetividad y la universalidad. Segovia señala,

Lo considero como inductivo, contextual y pluralista. En otras palabras, toda discusión socioreligiosa acerca del mundo, el mundo sobrenatural y la relación entre estos mundos es vista como ligada a una perspectiva, que creció y se desarrolló en la práctica — un constructo basado en la realidad y experiencia, contextual en el centro — con una visión de la realidad y experiencia como cultural e históricamente diferenciada y constantemente cambiante; y pluralista en el centro — con una aceptación de la multitud de construcciones que reflejan y atraen una gran variedad de realidades y experiencias a través de la historia y la cultura.<sup>58</sup>

La contextualidad de la tarea teológica hace explícito para los Latinos/as el reflexionar sobre su existencia actual en la diáspora en categorías poscoloniales. Mientras la gente viva en el exilio en los Estados Unidos y en los márgenes de esa sociedad, los Latinos/as “son cada vez más conscientes del grado al que los Estados Unidos, la tierra de nuestro refugio, es también la tierra que creó nuestra necesidad de exilio en primer lugar.”<sup>59</sup> Por lo tanto, los Latinos/as están llamados a un proceso de descolonización; de crítica en contra del sistema actual y sus tendencias deshumanizadoras. Las tendencias deshumanizadoras de los Latinos/as en los Estados Unidos pide por una teología liberacionista que toma a la comunidad de exiliados como locus theologicus incorporando tal presente de exilio con una visión utópica de justicia, paz, igualdad y amor.

### Conclusión

Isasi Díaz, González y Segovia son todos ellos/as Cubanos que llegaron a los Estados Unidos en un contexto específico socio-político de agitación entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Fue el contexto de la Guerra Fría, de dos visiones diferentes del mundo combatiendo por supremacía sobre cómo construir sociedad. El contexto de la Guerra Fría fue tan traumático para Segovia que el incluso describe la experiencia del exilio como un “viaje cósmico.”<sup>60</sup> Isasi Díaz tiene un dolor profundo indescriptible porque ella estaba lejos de la tierra que fue testigo de su nacimiento. En su condición de exiliada, Isasi Díaz utiliza el Salmo 137 como un texto catártico que le ayuda a ella a lidiar con el dolor continuo y el deseo de volver a Cuba. Ella correlaciona el material bíblico del exilio de Jerusalén con su propia condición de exilio en términos casi románticos identificando a Cuba con Jerusalén.<sup>61</sup>

Lo que podría considerarse elementos misionológicos en teología mujerista está explícitamente delineado cuando las historias de las Latinas

en busca de su propio destino a través de la práctica liberadora del “proyecto histórico” son evaluadas a la luz del denominador común de la salvación como liberación. Isasi Díaz sostiene que, “el proyecto histórico de las Latinas está basado en un entendimiento de salvación y liberación como tres aspectos de un proceso.”<sup>62</sup> Siguiendo al teólogo de liberación Gustavo Gutiérrez, Isasi Díaz sostiene que no existen dos historias, la historia de salvación y la historia secular, sino más bien que la historia es una realidad en la cual la acción salvífica de Dios en Cristo está siempre presente en el aquí y ahora.<sup>63</sup> La salvación ocurre en la historia como la obra liberacionista de Cristo para liberar a los cautivos de su opresión. La conceptualización de la salvación como liberación es recapitulada en la manifestación del Reino de Dios como esta realidad terrenal que está en oposición al anti-reino como conceptualizado por la actual condición de miseria y opresión. Liberación como es usado por la teología mujerista es un concepto que hace posible que las personas entiendan sus prácticas religiosas en la historia como una empresa subversiva.<sup>64</sup>

A diferencia de Isasi-Díaz quien anhelaba Cuba y esperaba regresar, González sabía que el viviría y moriría en Babilonia. No hay vuelta atrás, Cuba no es Jerusalén. El señala que, “Nuestro Zion no es las tierras donde nacimos, aunque todavía las amamos, para nosotros esas tierras se han ido para siempre — y, en cualquier caso, ya que hemos vivido durante mucho tiempo más allá de la inocencia, nosotros nunca podríamos comparar esas tierras con Zión.”<sup>65</sup> Para González, la Zión que la comunidad Latina debería esforzarse por imitar, es la Zión que viene en el reinado escatológico de Dios que está rompiéndose a cada momento en la historia. El propone como estrategia misionológica, leer la Biblia en Español. Como se mencionó anteriormente, leer la Biblia en Español significa leerla con una agenda política de salvación/liberación. Es una lectura no inocente de las realidades sociopolíticas que fueron confrontadas en la Biblia por los seres humanos que luchan en diversas circunstancias y nosotros ganaríamos sabiduría de tales historias para hacer frente a la actual realidad de vivir en una tierra diferente.

Segovia se aleja de los enfoques de correlación utilizados por Isasi-Díaz y González y propone una hermenéutica de la otredad y el compromiso. Esta hermenéutica toma el biculturalismo y la otredad de Latinos/as como punto de partida. El biculturalismo y la otredad constituyen la forma fundamental de vida para los Latinos/as en los Estados Unidos. El biculturalismo revela dos aspectos esenciales: 1) que los Latinos/as viven en dos mundos, el mundo de su antiguo lugar de nacimiento y el mundo actual, funcionando muy a gusto en cada mundo lidiando con los escenarios que cada mundo presenta; 2) mientras que los Latinos/as navegan entre dos mundos, ellos/ellas no pertenecen a ninguno de ellos. Este condición de estar enmedio

crea una nueva forma de ver la otredad en un sentido positivo. Esta otredad abraza el biculturalismo como una fuerza positiva, haciendo posible para los Latinos/as tener dos hogares, dos voces o dos caras. En este sentido, los Latinos/as conocen estos dos mundos desde adentro hacia afuera y tal entendimiento de que ambos mundos están en las construcciones finales. En esta situación paradójica, los Latinos/as poseen un conocimiento privilegiado en el entendimiento de que su propia existencia es una construcción y como tal está en necesidad de revisión y recreación. Este proceso de reconocimiento y recreación desarrolla una nueva configuración en la que los Latinos/as animan a otros a abrazar su mutua condición humana en este mundo. Esto se hace mediante una teología posmodernista, poscolonial y liberacionista que estalla con la hibridación y la lucha por la vida.

Los tres teólogos discutidos en este artículo representan la primera generación de inmigrantes Cubanos a los Estados Unidos. Su contribución es invaluable en el desarrollo de la teología Latina en los Estados Unidos. Sin embargo, como todos ellos dirían, sólo están creando una teología de su propia experiencia del exilio y la diáspora arraigada en la crisis cubana de los años 60. Su experiencia es muy diferente de la de los Puertorriqueños que se convirtieron en colonia de los Estados Unidos como un premio de guerra en 1898 en la guerra Hispano Americana. También, estos teólogos hablan sólo a la primera generación de inmigrantes en la diáspora. La segunda y tercera generación de Latinos/as que están completamente asimilados dentro de la cultura dominante probablemente tendría problemas entendiendo la diáspora de la misma manera como lo hizo la primera generación. Para complicar las cosas un poco más, los Latinos/as se están casando con personas de otras nacionalidades creando una triangulación de las culturas en las que el Latino/a es parte de un todo más fragmentado. Por estas y otras razones, el misionólogo Carlos Cardoza-Orlandi prefiere el uso de otras metáforas para describir el trabajo de las iglesias Latinas en los Estados Unidos. La metáfora de misión de Cardoza es caminar en la cuerda floja para describir el acto de equilibrio en encuentros interculturales. Su uso del término 'frontera' como un lugar de interpenetraciones en encuentros culturales y su metáfora más reciente de Misionología en la costa, entre la tierra y el mar, son de vanguardia y provee nuevas oportunidades para explorar el futuro carácter misional de las iglesias Latinas en los Estados Unidos.<sup>66</sup>

## Notas

<sup>1</sup> Sadiri Tira, “Diaspora Missiology,” The Lausanne Movement, [http://conversation.lausanne.org/en/conversations/detail/11103#article\\_page\\_1](http://conversation.lausanne.org/en/conversations/detail/11103#article_page_1).

<sup>2</sup> Enoch Wan, *Diaspora Missiology: Theory, Methodology, and Practice* (Portland, Oregon: Institute of Diaspora Studies, Western Seminary, 2011), 98.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>6</sup> <http://www.pewhispanic.org/2013/02/15/statistical-portrait-of-hispanics-in-the-united-states-2011/>.

<sup>7</sup> Marta Tienda y Faith Mitchell, *Multiple Origins, Uncertain Destinies: Hispanics and the American Future* (Washington, D.C.: National Academies Press, 2006), 19.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>9</sup> Karen R. Humes, Nicholas A. Jones y Roberto R. Ramirez, “Overview of Race and Hispanic Origin: 2010” 2010 Census Brief, 3. <http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-02.pdf>.

<sup>10</sup> Geoff Hartt, “Estudio de caso 6: Un Viaje al Norte: La Diáspora Hispana en los Estados Unidos” en Enoc Wan, ed., *Diáspora Misionología: Teoría, Metodología y Práctica* (Portland: Estudios del Instituto de la Diáspora), 250.

<sup>11</sup> Richard Fry, “Latino Settlement in the New Century” <http://pewhispanic.org/files/reports/96.pdf>.

<sup>12</sup> Samuel P. Huntington, “The Hispanic Challenge,” *Foreign Affairs* (marzo – abril de 2004), 30.

<sup>13</sup> Josue David Cisneros, “Looking Illegal: Affects, Rhetoric, and Performativity in Arizona’s Senate Bill 1070” en *Border Rhetoric: Citizenship and Identity on the US-Mexico Frontier* (Tuscaloosa: University of Alabama, 2012), 133-150.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>16</sup> Conrad Cherry, *God’s New Israel: Religious Interpretations of American Destiny* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1971), 1.

<sup>17</sup> Charles L. Chaney, *The Birth of Missions in America*, 1976.

<sup>18</sup> Gerald Anderson, “American Protestants in Pursuit of Mission: 1886—1986” en F.G. Verstraalen, ed., *Missiology An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), 374-422 [374].

<sup>19</sup> Josiah Strong, *Our Country, Its Possible Future and Its Present Crisis* (New York: The American Home Missionary Society, 1885). La primera edición fue publicada por Baker y Taylor en 1881.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>22</sup> Eleazar Fernandez, “Exodus-toward-Egypt: Filipino-American’s Struggle to Realize the Promised Land in America” in *A Dream Unfnished: Theological Reflections*

on *America from the Margins*, Fernando Segovia y Eleazer Fernandez, eds., (Maryknoll: Orbis Books, 2001), 170.

<sup>23</sup> Hiram Almirudis, “El Desafío Hispano en los Estados Unidos” *El Evangelio* (julio-septiembre de 1988), 30.

<sup>24</sup> Almirudis no ofrece ningún ejemplo de estos predicadores en su artículo para fundamentar su caso. Aunque supongo que sea una exageración, el punto sigue siendo claro, los pentecostales hispanos se han apropiado del Evangelio de la Prosperidad como una meta cristiana interpretativa en América del Norte.

<sup>25</sup> Hanna Rosin, “Did Christianity Cause the Crash?” *The Atlantic* (1 de diciembre, 2009). <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2009/12/did-christianity-cause-the-crash/307764/>.

<sup>26</sup> Kenneth Hagin, *Exceedingly Growing Faith* (Greensburg: Pennsylvania: Manna Books, 1973), 94-116.

<sup>27</sup> Garay citado por Rosin, <http://www.TheAtlantic.com/Magazine/Archive/2009/12/did-Christianity-cause-the-Crash/307764/>.

<sup>28</sup> Hagin, *Exceedingly Growing Faith*, 99.

<sup>29</sup> Pew Hispanic Center, *Changing Faiths: Latinos and the Transformation of America Religion* (Washington: Pew Charitable Trust, 2007), 29.

<sup>30</sup> Fernando Segovia, “Introduction: Aliens in the Promised Land” en *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 26.

<sup>31</sup> Rosin, “Did Christianity Cause the Crash?”

<sup>32</sup> Fernando Segovia, “And They Began to Speak in Other Tongues: Competing Modes of Discourse in Contemporary Biblical Criticism” en *Reading from this Place: Social Location and Biblical Interpretation in the United States, vol. I*, Fernando F. Segovia y Mary Ann Tolbert, eds. (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 35-56; “In the World but Not of It: Exile as Locus for a Theology of the Diaspora” en *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*, Fernando Segovia and Ada María Isasi-Díaz, eds. (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 195-217; Ada María Isasi-Díaz, “By the Rivers of Babylon: Exile as a Way of Life” en *Reading from this Place: Social Location and Biblical Interpretation in the United States, vol. I*, Fernando F. Segovia and Mary Ann Tolbert, eds. (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 149-164; Justo Gonzalez, “Reading from my Bicultural Place: Acts 6: 1-7” en *Reading from this Place: Social Location and Biblical Interpretation in the United States, vol. I*, Fernando F. Segovia y Mary Ann Tolbert, eds. (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 165-148, y *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1990).

<sup>33</sup> Ada María Isasi-Díaz, “Biographical Sketch” <http://users.drew.edu/aisasidi/>.

<sup>34</sup> Isasi-Díaz, “By the Rivers of Babylon,” 150.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>36</sup> Ada María Isasi-Díaz, “Communication as Communion: Elements in a Hermeneutic of Lo Cotidiano” en Linda Day and Carolyn Pressler (eds.), *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katherine Doob Sakenfeld* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), p. 27.

<sup>37</sup> Isasi-Díaz, “By the Rivers of Babylon,” 158.

<sup>38</sup> Justo L. González, *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1990), 31-42.

<sup>39</sup> Ibid., 31.

<sup>40</sup> Ibid., 34.

<sup>41</sup> Ibid., 36.

<sup>42</sup> Ibid., 39.

<sup>43</sup> Ibid., 41.

<sup>44</sup> Ibid., 41.

<sup>45</sup> Ibid., 75-87.

<sup>46</sup> Ibid., 84.

<sup>47</sup> Ibid., 85.

<sup>48</sup> Justo L. González, *Santa Biblia: la Biblia a través de ojos hispanos* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 13, 14.

<sup>49</sup> Fernando F. Segovia, "In the World but Not of It: Exile as Locus for a Theology of the Diaspora" en Fernando F. Segovia y Ada María Isasi-Díaz, eds., *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 207.

<sup>50</sup> Fernando F. Segovia, "Toward a Hermeneutics of the Diaspora: A Hermeneutics of Otherness and Engagement" en Fernando F. Segovia y Mary Ann Tolbert, eds., *Reading from this Place, Vol. I, Social Location and Biblical Interpretation in the United States* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 57-73 [60].

<sup>51</sup> Fernando F. Segovia, "In the World but Not of It," 202.

<sup>52</sup> Ibid., 209-210.

<sup>53</sup> Segovia, "Toward a Hermeneutics," 61. Este argumento se centrará solamente en la tierra adoptiva y evitará las experiencias de los Latinos/as cuando se van a casa. Para muchos de nosotros no hay ningún país de origen a donde llegar. Segovia describe también la alienación y la otredad que los Latinos/as enfrentan cuando visitan su mundo de nacimiento. "Nos damos cuenta que nuestro mundo tradicional ya no es nuestro: nuestra asociación con él se ha hecho remota, y en el mejor caso intermitente y pasiva. De hecho, desde el punto de vista de nuestro mundo anterior, nos encontramos con otro guión listo para jugar y seguir, fuera de lo que podemos aventurarnos pero no muy lejos. El guión tiene un nombre emigrante o expatriado saliendo adelante en la tierra de libertad, justicia y oportunidades; y un juicio de valor aún más irónico: culturalmente desconectado pero económicamente superior. (Página 64). Un buen ejemplo de esta perspectiva es ofrecido por Samuel Solivan. Señala, "en Puerto Rico no somos recibidos como Puertorriqueños; realmente no somos Puertorriqueños. En la ciudad de Nueva York, nuestro lugar de nacimiento, no somos recibidos como verdaderos Americanos, sino como Puertorriqueños — es decir, como extranjeros. Es esta crisis de identidad que informa a gran parte de nuestro patetismo". Samuel Solivan, *The Spirit, Pathos, and Liberation: Toward a Hispanic Pentecostal Theology* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998), 25.

<sup>54</sup> Ibid., 65.

<sup>55</sup> Fernando F. Segovia, "Toward Intercultural Criticism: A Reading Strategy from the Diaspora" en Fernando F. Segovia y Mary Ann Tolbert, eds., *Reading from this Place, Vol. II, Social Location and Biblical Interpretation in the United States* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 322.

<sup>56</sup> Segovia, "Toward a Hermeneutics," 66.

- <sup>57</sup> Segovia, “In the World but Not of It,” 198-201.
- <sup>58</sup> Ibid., 199.
- <sup>59</sup> González, *Mañana*, 41.
- <sup>60</sup> Segovia, “In the World but Not of It,” 209.
- <sup>61</sup> Isasi-Díaz, “By the Rivers,” 158.
- <sup>62</sup> Isasi-Díaz, *En la Lucha*, 35.
- <sup>63</sup> Ibid., 35.
- <sup>64</sup> Ada María Isasi-Díaz, “The Task of Hispanic Women’s Liberation Theology—*Mujeristas*: Who We Are and What We Are About” en *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, Ursula King ed., (Maryknoll: Orbis Books, 1994): 88-102 [90].
- <sup>65</sup> González, *Mañana*, 42.
- <sup>66</sup> Carlos Cardoza-Orlandi, *Mission: An Essential Guide* (Nashville: Abingdon Press, 2002), 89-99; “Gospel, History, Border, and Mission: Notes for a Missiology from a Hispanic/Latino Perspective” en *Los Evangelicos: Portraits of Latino Protestantism in the United States* (Oregon: Wipf & Stock), 173-181, y “Re-Discovering Caribbean Christian Identity: Biography and Missiology at the Shore (Between the Dry Land and the Sea)” *Voices from the Third World* 27:1 (junio de 2004), 114-144.

## Obras Citadas

Almirudis, Hiram

- 1988 “El Desafío Hispano en los Estados Unidos.” *El Evangelio* (Julio-Septiembre).

Anderson, Gerald

- 1995 “American Protestants in Pursuit of Mission: 1886—1986,” in *Missiology An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*. F.G. Verstraelen, ed., Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 374-422.

Cardoza-Orlandi, Carlos

- 2009 “Gospel, History, Border, and Mission: Notes for a Missiology from a Hispanic/Latino Perspective,” in *Los Evangelicos: Portraits of Latino Protestantism in the United States*. Juan Francisco Martínez and Lindy Scott, eds. Eugene, OR: Wipf & Stock, 173-181.
- 2004 “Re-Discovering Caribbean Christian Identity: Biography and Missiology at the Shore (Between the Dry Land and the Sea).” *Voices from the Third World* 27:1 (June), 114-144.
- 2002 *Mission: An Essential Guide*. Nashville, TN: Abingdon Press.

Chaney, Charles L.

- 1976 *The Birth of Missions in America*. Pasadena, CA: William Carey Library.

- Cherry, Conrad  
 1971 *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc.
- Cisneros, Josue David  
 2012 "Looking Illegal: Affects, Rhetoric, and Performativity in Arizona's Senate Bill 1070," in *Border Rhetoric: Citizenship and Identity on the US-Mexico Frontier*. Robert DeChaine, ed. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press, 133-150.
- Fernandez, Eleazar  
 2001 "Exodus-toward-Egypt: Filipino-American's Struggle to Realize the Promised Land in America," in *A Dream Unfinished: Theological Reflections on America from the Margins*. Fernando Segovia and Eleazer Fernandez, eds., Maryknoll, NY: Orbis Books, 167-184.
- Fry, Richard  
 2008 "Latino Settlement in the New Century." Washington, DC: Pew Hispanic Center. Accessed at: <http://pewhispanic.org/files/reports/96.pdf>.
- González, Justo L.  
 1996 *Santa Biblia: The Bible Through Hispanic Eyes*. Nashville, TN: Abingdon Press.  
 1990 *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective*. Nashville, TN: Abingdon Press.  
 1990 "Reading from my Bicultural Place: Acts 6: 1-7," in *Reading from this Place: Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, vol. I, Fernando F. Segovia and Mary Ann Tolbert, eds. Minneapolis, MN: Fortress Press, 165-148.
- Hagin, Kenneth  
 1973 *Exceedingly Growing Faith*. Greensburg, PA: Manna Books.
- Hartt, Geoff  
 2011 "Case Study 6: A Journey North: The Hispanic Diaspora in the U.S.," in *Diaspora Missiology: Theory, Methodology, and Practice*, Enoch Wan, ed. Portland, OR: Institute of Diaspora Studies, 248-260.
- Humes, Karen R., Nicholas A. Jones and Roberto R. Ramirez  
 2011 "Overview of Race and Hispanic Origin: 2010" 2010 Census Brief, 3. Accessed at: <http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-02.pdf>.
- Huntington, Samuel P.  
 2004 "The Hispanic Challenge." *Foreign Affairs*. March—April 2004: 30-45.
- Isasi-Díaz, Ada María  
 2006 "Communication as Communion: Elements in a Hermeneutic of Lo Cotidiano," in *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katherine Doob Sakenfeld*, Linda Day and Carolyn Pressler, eds., Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 27-36.

- 1995 “By the Rivers of Babylon: Exile as a Way of Life,” in *Reading from this Place: Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, vol. I., Fernando F. Segovia and Mary Ann Tolbert, eds., Minneapolis, MN: Fortress Press, 149-164.
- 1994 “The Task of Hispanic Women’s Liberation Theology—Mujeristas: Who We Are and What We Are About,” in *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, Ursula King ed., Maryknoll, NY: Orbis Books, 88-102.

Pew Hispanic Center

- 2013 “Statistical Portrait of Hispanics in the United States, 2011.” Accessed at: <http://www.pewhispanic.org/2013/02/15/statistical-portrait-of-hispanics-in-the-united-states-2011/>.
- 2007 *Changing Faiths: Latinos and the Transformation of America Religion*. Washington, DC: Pew Charitable Trust.

Rosin, Hanna

- 2009 “Did Christianity Cause the Crash?” *The Atlantic* (December 1). Accessed at: <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2009/12/did-christianity-cause-the-crash/307764/>.

Segovia, Fernando F.

- 1996 “In the World but Not of It: Exile as Locus for a Theology of the Diaspora,” in *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*. Fernando F. Segovia and Ada María Isasi-Díaz, eds., Minneapolis, MN: Fortress Press, 2195-217.
- 1996 “Introduction: Aliens in the Promised Land,” in *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*. Fernando F. Segovia and Ada María Isasi-Díaz, eds., Minneapolis, MN: Fortress Press, 15-44.
- 1995 “Toward Intercultural Criticism: A Reading Strategy from the Diaspora,” in *Reading from this Place: Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, vol. II. Fernando F. Segovia and Mary Ann Tolbert, eds., Minneapolis, MN: Fortress Press, 303-330.
- 1995 “Toward a Hermeneutics of the Diaspora: A Hermeneutics of Otherness and Engagement,” in *Reading from this Place: Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, vol. I. Fernando F. Segovia and Mary Ann Tolbert, eds., Minneapolis, MN: Fortress Press, 57-73.
- 1995 “And They Began to Speak in Other Tongues: Competing Modes of Discourse in Contemporary Biblical Criticism,” in *Reading from this Place: Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, vol. I. Fernando F. Segovia and Mary Ann Tolbert, eds., Minneapolis, MN: Fortress Press, 35-56.

Solivan, Samuel

- 1998 *The Spirit, Pathos, and Liberation: Toward a Hispanic Pentecostal Theology*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press.

Strong, Josiah

1885 *Our Country, Its Possible Future and Its Present Crisis*. New York: The American Home Missionary Society. Second edition.

Tienda, Marta and Faith Mitchell

2006 *Multiple Origins, Uncertain Destinies: Hispanics and the American Future*. Washington, D.C.: National Academies Press.

Tira, Sadiri

2010 "Diaspora Missiology," The Lausanne Movement. Accessed at: [http://conversation.lausanne.org/en/conversations/detail/11103#article\\_page\\_1](http://conversation.lausanne.org/en/conversations/detail/11103#article_page_1).

Wan, Enoch

2011 *Diaspora Missiology: Theory, Methodology, and Practice*. Portland, OR: Institute of Diaspora Studies, Western Seminary.



### **Mujer Cubana en Necesidad de Sanación**

del resto de Latinoamérica.<sup>12</sup> Mientras que el Pentecostalismo moderno en Latinoamérica puede verse muy diferente de lo que A.A. Allen se imaginó, a menudo todavía tiene una fuerte creencia en el poder del Espíritu Santo para sanar y traer milagros en medio de la vida diaria. La vida de A.A. Allen una vez más nos muestra que aún con los muchos defectos de los seres humanos, Dios tiene una manera de usar a todos esos que se esfuerzan por seguir a Jesucristo.

Los archivos de la Biblioteca B.L. Fisher están abiertos para investigadores y para trabajos que promocionan investigación en la historia del Metodismo y el movimiento de Santidad-Wesleyano. Imágenes, tales como éstas, proveen una manera vital de hacer que la historia tenga vida. La preservación de tales materiales a menudo lleva mucho tiempo y es costoso, pero es esencial para ayudar a llevar a cabo la misión del Seminario Teológico Asbury. Si usted está interesado en donar artículos de significado histórico a los archivos de la Biblioteca B.L. Fisher, o en donar fondos para ayudar a comprar o para procesar colecciones significativas, por favor póngase en contacto con el archiverista en [archives@asburyseminary.edu](mailto:archives@asburyseminary.edu).

## Notas

<sup>1</sup> Todas las imágenes fotográficas son usadas por cortesía de los Archivos de la Biblioteca B.L. Fisher del Seminario Teológico Asbury que posee todos los derechos de estas imágenes digitales. Por favor contáctelos directamente si está interesado en obtener permiso para volver a usar estas imágenes.

<sup>2</sup> Información biográfica para este artículo proviene de material de archivo de B.L. Fisher tan bien como del sitio de web Miracle Valley (Valle de los Milagros) (<http://miraclevalley.org/aaallen.html>) y el sitio de web La Voz de Sanación (Voice of Healing) (<http://www.voiceofhealing.info/05otherministries/allen.html>).

<sup>3</sup> Los archivos de la Biblioteca B.L. Fisher contienen muchos ejemplares de *La Revista Milagro* de A.A. Allen y sus otros folletos y tratados, también copias de los documentos legales y recortes de periódicos del caso de manejo bajo la influencia en Knoxville.

<sup>4</sup> Ver Luis M. Ortiz, “4 Years of Miracles: A Quick Work in Cuba” (“4 Años de Milagros: Un Trabajo Rápido en Cuba”) en *Miracle Magazine (La Revista Milagro)*, vol. 3 (9), Junio 1958, página 9.

<sup>5</sup> Ver anónimo, “New Revival Center Opens In Santiago de Cuba” (“Centro de Reavivamiento Nuevo Abre en Santiago de Cuba”) en *Miracle Magazine (La Revista Milagro)*, vol. 1 (8), Mayo 1956, página 18.

<sup>6</sup> Ver anónimo, “La Hora de Liberación”, en *Miracle Magazine (La Revista Milagro)*, vol. 1 (7), Abril 1956, página 15, y anónimo, “Forward in Radio” (“Hacia Adelante en Radio”), en *Miracle Magazine (La Revista Milagro)*, vol. 1 (1), Octubre 1955, páginas 16-17.

<sup>7</sup> Ver anónimo, “Missionary Night” (“Noche Misionera”), en *Miracle Magazine (La Revista Milagro)*, vol. 4 (6), Marzo 1959, página 18, anónimo, “Young Missionaries Face Persecution For the Gospel” (“Jóvenes Misioneros Enfrentan Persecución por el Evangelio”), en *Miracle Magazine (La Revista Milagro)*, vol. 5 (1), Octubre 1959, página 10, y Daniel Smith, “Revival Fire Still Burning” (“El Fuego del Reavivamiento Esta Todavía Ardiendo”), en *Miracle Magazine (La Revista Milagro)*, vol. 7 (2), Noviembre 1961, páginas 12-13.

<sup>8</sup> Ver anónimo, “Miracle Revival Tent in Cuba” (“Reavivamiento de Tienda de Campaña y Milagro en Cuba”), en *Miracle Magazine (La Revista Milagro)*, vol. 4 (9), Junio 1959, página 12.

<sup>9</sup> Ver anónimo, “The Islands Call” (“La Llamada de las Islas”), en *Miracle Magazine (La Revista Milagro)*, vol. 6 (1), Octubre 1960, páginas 6-7.

<sup>10</sup> Hay un ejemplar especial misionero de *La Revista Milagro* que cubre el Reavivamiento Venezolano en el vol. 6 (8) de Mayo 1961.

<sup>11</sup> Los archivos de la Biblioteca B.L. Fisher también contienen una copia del reporte del forense, objetos de interés del funeral y del servicio en memoria de A.A. Allen, también otros recortes de periódicos sobre su vida y muerte.

<sup>12</sup> Estadísticas de la Base de Datos de Mundo Cristiano, recuperado el 11 de Septiembre de 2013. Para leer más sobre el crecimiento del Pentecostalismo en Cuba vea el artículo de Nick Miroff, “Religion: Born Again in Cuba” (“Religión: Nacido de Nuevo en Cuba”) de *The Global Post (El Puesto Global)*, 16 de Octubre de 2010, recuperado en: <http://www.globalpost.com/dispatch/cuba/101005/evangelical-christianity-pentecostal-church>.