



Red
Ecclesia
in America

***Teología de la Liberación:
perspectivas para el Tercer Milenio***



CÁTEDRA

Cuaderno Red Ecclesia in America
2022, Año 2, nº 7

presentación

Hace cincuenta años, en 1969, se publicó en Montevideo un volumen titulado “Hacia una teología de la liberación”. El autor era un joven teólogo, Gustavo Gutiérrez, nacido en 1928 en Lima, que estudiaba medicina en su ciudad natal, filosofía y psicología en Lovaina y teología en Lyon. El título resonó con la frase “teología de la liberación”, que se convertiría en una bandera ondeada en toda América Latina, y que provocó grandes movimientos y conflictos en América Latina y más allá, incluso en el Vaticano. Dos años después, en 1971, aparecía en Lima un texto programático de Gutiérrez, con el lapidario título de “Teología de la Liberación”, articulado por una perspectiva disruptiva en relación con la reflexión dominante de la época.

De hecho, el contexto era diferente, los interlocutores eran diferentes, el método era diferente, la estructura temática era diferente. Para el mundo occidental basado en Europa, el desafío que abrió desafíos candentes fue la secularización, la incredulidad. Para el horizonte latinoamericano era la no humanidad, es decir, los pobres, los oprimidos, los explotados: los descartados de la sociedad. El marco religioso no había sido puesto en crisis por un asalto intelectual y teórico, sino por una sociedad inhumana que quebrantaba el canon cristiano de la dignidad personal, los derechos de la persona y la caridad. Así, es comprensible la expresión acuñada ahora en la conferencia de los obispos latinoamericanos celebrada en México, en Puebla, en 1979, casi diez años después del libro seminal de Gutiérrez: «la opción preferencial por los pobres».

La Iglesia debe insertarse como germen y fermento en los procesos de liberación integral de la persona y de los pueblos, ofreciendo su contribución eficaz para que el Reino de Dios, edificado sobre la verdad y la justicia, comience ahora a construirse como primera etapa de la plenitud de los últimos tiempos. La teología tiene la función de elaborar una reflexión crítica del comportamiento eclesial, subrayando algunos pilares, como la dignidad de la persona, la noción del Dios bíblico presente y activo en la historia, la dimensión comunitaria y no íntima de la fe cristiana, la Palabra de Dios no como receptora abstracta de la verdad, sino como promotora dinámica de la caridad y la justicia, para crear el “hombre nuevo”, más libre y en la plenitud de su persona.

Las raíces históricas de la Teología de la Liberación en nuestro continente se extienden más allá de la era del Concilio Vaticano II y sus secuelas inmediatas. Estas raíces están en la tradición profética de los evangelistas y misioneros de los primeros tiempos coloniales en América Latina,

quienes cuestionaron el tipo de presencia adoptada por la Iglesia y la forma en que eran tratados los pueblos indígenas, negros, mestizos y los pobres rurales y urbanos. Los nombres de Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos, Francisco de Vitoria, Antônio Vieira, Frei Caneca y otros representan personalidades religiosas que han engalanado cada siglo de la breve historia de nuestro continente. Ellos son la fuente del tipo de comprensión social y eclesial que surgió en los años posteriores al Concilio, las décadas de 1970 y 1980, y que sigue viva hoy.

Este cuaderno recoge los ricos aportes que marcaron esta conmemoración y de ella dan razón hoy en América Latina y en todo el mundo.

Maria Clara Bingemer
PUC-Rio

Peter Casarella
Duke University

*Perspectivas estadounidenses: Celebrando
50 años de Teología de la Liberación* ___ 06

*Perspectivas actuales en Teología de la
liberación*_____ 13

*Liberation Theology - Integrity, Violence &
the Theological Dilemma*_____ 19



Perspectivas estadounidenses: Celebrando 50 años de *Teología de la Liberación*

Rubén Rosario Rodríguez
Saint Louis University

Introducción

A fines de la década de 1960, influenciado por las luchas políticas del Movimiento de Derechos Civiles, ocurrió en los Estados Unidos el nacimiento de múltiples movimientos de identidad política por parte de poblaciones previamente marginadas. El Movimiento de Derechos Civiles nacido de la iglesia dio lugar al movimiento Black Power más radical, que saltó a la fama junto con el feminismo de la segunda ola, el movimiento Chicano y la campaña por los derechos de los homosexuales iniciada por el levantamiento de Stonewall. Por lo tanto, la década de 1970 resultó ser una década de debate interno y cooperación cautelosa por parte de varios grupos minoritarios que buscaban reconocimiento mientras luchaban por la representación política en una nación que

previamente había negado sus voces en la arena política y trató de borrar sus contribuciones de la historia colectiva de la nación.

Desde el suelo fértil del orgullo racial y la política de identidad a fines de la década de 1970, surgió el movimiento teológico denominado colectivamente «teología latina» en la década de 1980. Las raíces de esta teología se remontan al trabajo del Centro Cultural México-Americano, establecido por el P. Virgilio Elizondo en 1972, y el trabajo del historiador y teólogo metodista nacido en Cuba Justo L. González, quien fundó la primera revista académica de teología latina en 1980, *Apuntes: Reflexiones Teológicas Desde el Contexto Hispano-Latino*, en cooperación con el Programa

mexicoamericano de la Escuela de Teología
Perkins de la Universidad Metodista del Sur.

El trabajo de estos dos cofundadores demuestra que la teología latina de los Estados Unidos encontró inspiración y dirección metodológica en el trabajo pionero de los teólogos latinoamericanos de la liberación. De hecho, P. Elizondo había asistido a la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de 1968 en Medellín, Colombia (que marcó la primera vez que el Magisterio de la Iglesia Católica Romana mencionó los conceptos de liberación histórica y la opción preferencial de Dios por los pobres en sus documentos conciliares) como parte de un esfuerzo por la Arquidiócesis de San Antonio para conectarse mejor con los católicos hispanos en los Estados Unidos.

Irónicamente, la presencia hispana en América del Norte es anterior a la fundación de los Estados Unidos, sin embargo, en los Estados Unidos las voces teológicas latinas permanecen marginadas dentro de la iglesia y la academia. El cincuenta y cinco por ciento de la población latina de EE. UU. se identifica como católica (lo que constituye el cuarenta por ciento de la población católica de EE. UU.) y otro veintidós por ciento se identifica como protestante, lo que significa que casi el ochenta por ciento de la población latina en los Estados Unidos se identifica como cristiana. El continuo crecimiento de la población latina de los Estados Unidos, muy afectada por la migración Latinoamericana, ha transformado la religión norteamericana dado que los hispanos son ahora la minoría étnica más grande (un 19% de la población). A pesar de que la teología latina constituye múltiples perspectivas confesionales, la fe de la mayoría de los latinos ha sido profundamente impactada por la tradición católica que fueron los primeros evangelizadores de América Latina.

Raíces Latinoamericanas de la teología Latina

Sin lugar a dudas, la teología de la liberación es el movimiento teológico más importante e influyente de los últimos cincuenta años. Su impacto ha alterado el canon de la educación teológica en universidades y seminarios, ha cambiado el lenguaje de las declaraciones eclesiales e incluso ha traspasado la cultura popular. Es difícil señalar un solo evento como la génesis, o cualquier región como el lugar de nacimiento, de la teología de la liberación. Tiene sentido acotar la discusión a las contribuciones de Gustavo Gutiérrez (1928-), ampliamente considerado el



«padre» de la teología de la liberación, reconociendo al mismo tiempo las contribuciones de otras voces como James. H. Cone en los Estados Unidos.

La teología de la liberación, aunque nació de las mismas aguas turbulentas que las teologías políticas europeas, buscó articular su propia genealogía distintiva sobre el supuesto de que la tradición cristiana es más amplia y profunda, ofreciendo recursos mucho más ricos que la subjetividad desalmada de la racionalidad de la Ilustración. Gustavo Gutiérrez, al regresar de estudios en Bélgica, Francia y Roma, encontró que incluso lo mejor de la *nouvelle théologie* finalmente faltaba. Con ese fin, comenzó a articular una teología indígena más adecuada para abordar las necesidades pastorales y las realidades sociales de la iglesia en América Latina. La introducción a la edición original de *Teología de la liberación: perspectivas* (1971) comienza con esta sencilla declaración de intenciones: «Este trabajo intenta una reflexión a partir del evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de la liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América latina» (p. 15). Más revelador de la salida verdaderamente radical que Gutiérrez estaba intentando, sin embargo, es su elección de epígrafe al comienzo del libro, un pasaje de la novela *Todas las sangres* (1964) del novelista, poeta y antropólogo peruano, José María Arguedas (1911-1969). Arguedas, hijo de un juez de circuito de la clase gobernante blanca española, fue criado por sirvientes indios mestizos e indios quechas en la casa de su padre, por lo que no solo llegó a dominar el quecha, sino que desde temprana edad fue consciente de la difícil situación de los indígenas, y poblaciones mestizas en la cultura rígidamente estratificada del Perú.

En esta escena de la novela, un sacerdote europeo (blanco) se prepara para la misa con la ayuda de su organista y sacristán de la iglesia, un mestizo, mientras el sacerdote se queja de la religión popular y las devociones populares de los indios quechuas: «Repite las palabras como loro, no entiende; casi no es cristiano. Tú eres mestizo, organista, contestas en latín. La misa será más grande contigo.» A lo que el sacristán responde: «Padrecito, tú no entiendes el alma de indios. La Gertrudis, aunque no conociendo a Dios, de Dios es. ¿Quién, si no, le dio esa voz que limpia el pecado? Consuela al triste, hace pensar el alegre; quita de la sangre cualquier suciedad.» Después de más conversaciones de ida y vuelta, durante las cuales se hace evidente que el mestizo simpatiza con las devociones populares de los Quechas, proclama: «[El] Dios de los señores no es igual.

Hace sufrir sin consuelo.» Y el sacerdote responde: «Tú tampoco eres un cristiano verdadero. ¡Tantos años de sacristán! Y piensas como brujo.»¹

El sacerdote rechaza la religión de los indígenas como un culto primitivo de ídolos, y ofrece en su lugar una declaración banal sobre la sacramentalidad católica: «Dios está en todas partes, Dios está en todas partes ...» Con el corazón roto por la explotación de los pobres en las minas de plata y la devastación de la tierra provocada por la minería, el sacristán piensa: «¿Había Dios en el pecho de los que rompieron el cuerpo del inocente maestro Bellido? ¿Dios está en el cuerpo de los ingenieros que están matando La Esmeralda? ¿De señor autoridad que quitó a sus dueños ese maizal donde jugaba la Virgen con su Hijito, cada cosecha?» A lo que el sacristán sólo puede negar con la cabeza como diciendo, «No.»²

Arguedas y Gutiérrez se conocieron en 1968, se hicieron amigos y compartieron una breve correspondencia antes de que del suicidio del autor. Aunque de orígenes dispares —Gutiérrez, un sacerdote mestizo nacido y criado en un barrio pobre de Lima, Arguedas, un intelectual agnóstico de pura ascendencia española e hijo de un juez—los dos hombres se unieron en su compromiso de comprender a los pobres y dar voz a los que no tienen voz. Esta poderosa escena de la novela de Arguedas resume la ruptura que la teología de la liberación quería hacer con la teología de los colonizadores. El pecado que se examina es la idolatría, pero los falsos ídolos en cuestión pertenecen a los terratenientes españoles y a la iglesia Europea que se había alejado del sufrimiento de los pobres, no a la humilde devoción de los mestizos y quechas. Como observa Gutiérrez, «yo creo que José María tenía razón... El Dios de los opresores, de los que saquean y matan, no es el Dios de los pobres, no es el mismo Dios en absoluto.»³ Desde esta perspectiva, la teología dominante de la iglesia está implicada en la conquista, colonización y explotación de los pueblos indígenas y mestizos de América Latina, y la nueva teología de la liberación busca una forma de convertirse en iglesia que no ignora la mayoría de su rebaño, los pobres y los marginados. En palabras del concejo de Medellín: «La paz es, ante todo, una obra de justicia... Donde no existe

¹ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas* (Ediciones Sígueme, S. A., 1972), 12.

² *Ibidem*.

³ Robert McAfee Brown, *Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology* (Orbis Books, 1990), 30 (mi propia traducción).

esta paz social allí encontraremos desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, allí encontraremos el rechazo de la paz del Señor, y un rechazo del Señor mismo.»⁴

La iglesia se enfrenta con una decisión existencial; la teología de la liberación insiste en que debe elegir un lado sobre el otro. Aunque la frase «opción preferencial por los pobres» no fue respaldada oficialmente por ningún documento magisterial hasta el tercer Consejo Episcopal Latinoamericano, celebrado en Puebla, México en 1979, Gutiérrez se apresura a señalar que Medellín contenía en sus documentos finales un llamado a que la iglesia dé «preferencia a los sectores más pobres y necesitados ya los segregados por cualquier causa.» Por eso, «La misión de la iglesia no puede ser definida en abstracto, sus coordenadas históricas y sociales, su aquí y ahora, importan no sólo para una adecuación de sus métodos pastorales, sino que deben entrar también en el corazón mismo de la reflexión teológica.»⁵ Como consecuencia, «la iglesia debe significar en su propia estructura interna la salvación cuya realización anuncia... Concebir a la iglesia como sacramento de la salvación del mundo, hace más exigente su obligación de transparentar en sus estructuras visibles el mensaje de que es portadora.»⁶ Y por eso Gutiérrez nos recuerda que, «Todo intento de evasión de la lucha contra la alienación y la violencia del poderoso, y por un mundo más justo y más humano es la más grave infidelidad a Dios. Conocerlo es obrar la justicia. No hay otro camino para llegar a él.»⁷

Liberación en el contexto Norteamericano

En los Estados Unidos en la década de 1960, los líderes hispanos, especialmente dentro de la comunidad Chicana (mexicoamericana), comenzaron a emular las estrategias del Movimiento Afroamericano de Derechos Civiles para tomar el control de las juntas escolares locales y lograr una mayor representación en los niveles de gobierno local, estatal y nacional. El activismo Chicano a menudo reflejaba el desencanto con la religión organizada y abrazó conscientemente el marxismo en su crítica social, pero es incorrecto caracterizar al activismo social latino en los Estados Unidos

⁴ Cita del texto final de la 2ª Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), celebrada en Medellín, Colombia, del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968.

https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf (último accedido 24 de marzo de 2022).

⁵ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 343.

⁶ *Ibidem*, 335.

⁷ *Ibidem*, 352.

como un movimiento secularizado. César Chávez, posiblemente la figura pública Latina más reconocida en la historia de los Estados Unidos, es recordado como un organizador político y una figura política carismática cuya fe católica nutrió e informó sus luchas por la justicia. Bajo el liderazgo de Chávez, los trabajadores agrícolas unidos en protesta desplegaron carteles con la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, y los organizadores de la unión trabajadora colaboraban con los líderes de la iglesia, y el propio Chávez describió su causa como una *imitatio Christi* («imitación de Cristo»). El testimonio profético de César Chávez, apoyado por aliados como el sindicalista Fred Ross y el p. Donald McDonnell, comunica la importancia de la religión y la identidad religiosa en las luchas latinas por la liberación.

Las teologías de la liberación sostienen que los cristianos están llamados a hacer una opción preferencial por los pobres porque en las escrituras Dios actúa en nombre de los débiles y abusados de la historia humana; esta lectura de la Escritura dirige a la iglesia a asumir compromisos políticos solidarios con los oprimidos, buscando la transformación histórica de situaciones opresivas y órdenes sociales. Dos de los principales defensores de la teología de la liberación en el siglo XX, Gustavo Gutiérrez y James H. Cone, identifican la narrativa del Éxodo, en la que Dios elige al lado del pueblo esclavizado de Israel en lugar del tiránico Faraón, como el texto central para argumentar que Dios hace una opción preferencial por los pobres, marginados y políticamente privados de sus derechos. La relación íntima entre Dios y el pueblo de Dios durante el Éxodo es instruye a los teólogos latinos de EE. UU. a ver a los personajes bíblicos no como histórica o culturalmente distantes, sino como compañeros de sufrimiento, compañeros peregrinos o extranjeros, compañeros visionarios.

La teología de la liberación surgió como un movimiento dentro de la iglesia latinoamericana en un momento en que la iglesia global estaba explorando la relación entre fe y política, iglesia y estado, espiritual y temporal. Ya sea en la teología de Gutiérrez o en la práctica pastoral de Mons. Romero, la teología de la liberación ofrece un marco integral desde el cual abordar estas preocupaciones, fundamentada en la narrativa bíblica de Dios eligiendo el lado de los pobres y oprimidos para lograr su liberación de la esclavitud y muerte (Éxodo). Además, mientras mantiene una conversación crítica con las tradiciones teológicas y filosóficas dominantes de Occidente, la teología de la liberación articula su propia interpretación distintiva de la tradición cristiana occidental. La perspectiva hermenéutica tomada cuando la iglesia se identifica como la iglesia de los pobres, o más radicalmente, la iglesia pobre, implica más que simplemente abordar



la Biblia y la tradición desde un punto de vista nuevo o diferente. Más bien, lo que Gutiérrez está sugiriendo es que la opción preferencial de Dios es inseparable de quién es Dios basado en cómo Dios actúa a lo largo de la historia. En consecuencia, la fe en Dios exige la liberación de los oprimidos, justicia para las víctimas y, lo más desafiante de todo, amor por el enemigo político.

En 2003, en la reunión anual de la Academia Estadounidense de Religión, un panel que conmemoraba el trigésimo aniversario de la publicación en inglés de *Teología de la liberación: perspectivas*, incluyó varios teólogos Norteamericanos de la liberación como James H. Cone, Letty Russel y Orlando Espín reflexionando sobre el futuro de la teología de la liberación después del colapso de la Unión Soviética y la afirmación de Francis Fukuyama que la victoria de la democracia liberal occidental marcó el fin de la historia en un sentido marxista. De repuesta, p. Gutiérrez dijo, «Mientras existan las condiciones que den lugar a la pobreza deshumanizadora y perpetúen una cultura de muerte, habrá necesidad de una teología de la liberación, la llamemos así o no.»⁸ La teología de la liberación en los Estados Unidos vive por que hoy en día el margen entre ricos y pobres sigue ampliándose, la clase media está desapareciendo y cada vez más personas enfrentan la dislocación y la migración debido a la explotación del capitalismo desenfrenado. Lamentablemente, muchas de las condiciones que perpetúan la pobreza han empeorado cincuenta años después.

⁸ De notas personales tomadas por el autor que asistió al discurso plenario de Gutiérrez, «La teología de la liberación y el siglo XXI: celebrando el pasado, el presente y el futuro,» durante la reunión anual de 2001 de la American Academy of Religion el lunes 19 de noviembre de 2001, 7:00 PM en el Centro de Conferencias de Colorado.

Perspectivas actuales en Teología de la liberación

Ronilso Pacheco

Union Theological Seminary

En primer lugar, me gustaría decirles a todos que no estoy compartiendo una investigación, parte de un libro o un artículo profundamente elaborado. Estoy compartiendo ideas, reflexiones y provocaciones que tomé el coraje de hacer, aprovechando este evento y esta audiencia tan calificada. Por un lado, encuentro que pensar en las perspectivas actuales de la Teología de la Liberación no requiere mucho esfuerzo. Los desafíos están ahí y las perspectivas deben actualizarse. Por otro lado, lo encuentro un desafío inmenso, porque las perspectivas son tantas que se confunden. No sé si son perspectivas “de” la Teología de la Liberación, o quizás “para la” Teología de la Liberación”. Lo que este movimiento teológico, esta forma de leer la Biblia y entender la sociedad legó al mundo ya tiene un valor incalculable y sigue en pie. Pero ahora necesitamos reconocer sus perspectivas hoy, en un mundo mucho más

complejo, dinámico y diverso que hace 50 años. Pero sea lo que sea, sea lo que sea en esta perspectiva, solo tendrá sentido escuchando y mirando a los ojos a cada uno de estos nuevos actores y actrices, cada una de estas nuevas identidades que gritan autonomía, reconocimiento y determinación.

Entonces, mi contribución, o las ideas que quiero compartir, apuntan a tres perspectivas actuales que están en disputa y que enfrentan sus luchas. Pero primero, debo decir que conscientemente dejé de lado las perspectivas atravesadas por la desigualdad socioeconómica. Hago esto porque entiendo que este es, en cierto sentido, el "ethos" de la Teología de la Liberación. Su famosa opción preferencial por los pobres hizo a la Teología de la Liberación permanentemente vigilante de las desigualdades, de la explotación económica, de las inquietantes consecuencias del capitalismo.

La Teología de la Liberación siempre ha sido protagonista de la denuncia de lo que el geógrafo Milton Santos, reflexionando sobre el capitalismo y la globalización, llamó una “fábula”, es decir, la forma engañosa de ver el mundo como el capitalismo quiere que se vea (un mundo justo, competencia leal, igualdad de oportunidades, democracias multiculturales, fuertes y justas, mercado libre y trabajo pleno). Pero también fue protagonista del clamor profético y de la lucha por lo que el propio Milton Santos llamó "por otra globalización", es decir, el mundo como puede ser (de hecho justo, con distribución de ingresos, descentralización del poder, democracias, empleos eficientes, trabajo con salario digno, respeto por la tierra y cuidado del medio ambiente, etc.).

Pues bien, dado que esta es una especie de perspectiva maestra y tan propia de la Teología de la Liberación, mi contribución será resaltar las perspectivas que llamaré Frontera, Narrativa y Raza. Para ello acudiré a tres autores, solo para que, de forma ilustrativa, me ayuden con sus conceptos y, por supuesto, perspectivas.

Borders (Frontera)

Mi primer enfoque de perspectiva actual de la Teología de la Liberación está en las fronteras. Pero de fronteras me refiero menos a las líneas territoriales, geográficas, que separan lugares, y más a las identidades. Recurrí a las fronteras para lidiar con las identidades, pensando en la intelectual chicana Glória Anzaldúa, y en su poderoso libro que trata sobre lo que ella llama Borderland.

Chicana, viviendo en un mundo entre mundos, en la frontera entre Estados Unidos y México. Lesbiana en una familia cristiana conservadora. Mujer, en una comunidad profundamente sexista. Desplazada al mismo tiempo entre los estadounidenses y dentro de su propia comunidad, usa *Borderlands* para significar estos cruces, los dilemas de las voces de los que se derivan fueron impuestos físicamente (que tiene que ver con la colonización, la dominación, el poder, el estado), pero también culturalmente (que tiene que ver con la identidad). Raza, género, sexualidad, etnia, pertenencia, todo parece mezclarse, como un viaje interior en un desierto sin fin. En algún momento dice:

"Tuve que salir de casa para encontrarme a mí misma, para encontrar mi propia naturaleza intrínseca enterrada bajo la personalidad que se me impuso"

Borderlands sirve para decirnos que esta frontera es mucho más que territorial, es cultural, de identidad, de desmantelamiento de la Ley Natural y su uso como gobernante moral civilizador de la humanidad. “Salir de casa para encontrarme a mí mismo” es el simbolismo de un camino que hombres y mujeres han tomado hoy, no solo en América Latina, yuxtaponiendo los desafíos que plantean las adversidades sociales y políticas que ya enfrentan a diario.

América Latina es un continente marcado y cada vez más tomado por fundamentalismos que imponen silencio y sometimiento a cuerpos que no se someten. No solo parece que la Teología de la Liberación se ha retirado del avance del fundamentalismo y la moralización radical de un cristianismo que, no satisfecho con cooperar con políticas económicas que continúan profundizando las desigualdades a nivel sociopolítico, también ha empujado a muchas vidas individuales hacia las sombras de silencio e invisibilidad, de culpa y miedo. Estas son las vidas de quienes no pueden asumir públicamente quiénes son debido a su identidad y sexualidad.

El título de un artículo de la revista *Senso* 2019 decía "Teología de la Liberación: más actual imposible", y el título de un artículo sobre el mismo tema en la revista *Carta Capital* 2020 decía: “La Teología de la Liberación es más actual que nunca”. Pero incluso en estos dos temas que trataron de la “actualidad”, y por lo tanto, de las “perspectivas actuales” de la Teología de la Liberación, aún necesitamos actualizar sobre “quiénes” son los “pobres” afectados hoy. Se reconoce que este concepto se ha expandido, pero en algún momento es difícil reconocer los rostros presentes en el alcance de este concepto.

Los pobres de la Teología de la Liberación ciertamente se encuentran entre los cuerpos de la “vida desnuda” de Agamben, o la “vida precaria” de Judith Butler, o incluso, y quizás lo más importante, los “miserables de la tierra” de Fanon. Pero poco se dice de sus rostros. La perspectiva sobre estos otros cuerpos e identidades parece verse al otro lado de la frontera, en la distancia. Esto es lo que Anzaldúa nos ayuda a pensar y puntuar con *Borderlands*. En medio de las víctimas de la violencia económica, la brutalidad del mercado, la tiranía del capital financiero y su impersonalidad, hay cuerpos desheredados, que habitan un no reconocimiento de identidad y derechos, ciudadanía y dignidad.

La batalla por la imposición heteronormativa continúa arrebatando vidas y sueños. Los rostros de travestis, trans, gays, lesbianas continúan contra la pared. Anzaldúa también llama a esta condición “terrorismo íntimo”, tal es la fuerza de una sociedad conservadora y patriarcal en torno, presionando los límites de la identidad, promoviendo el desempeño para secundizar estas vidas a

la vergüenza, el dolor, el avergonzamiento y el sometimiento. Es la internalización similar de la "inferioridad" y el miedo que muchos negros esclavizados tenían en una sociedad esclavista o en el contexto de vivir en un país que alguna vez fue colonizado y que mantiene, de diversas formas ocultas, su legado de esclavitud, en el que las vidas de los negros simplemente valen menos.

Narrativas

Mi segundo enfoque de perspectiva es sobre narrativas. Esto lo estoy formulando utilizando la reflexión de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. En su crítica en forma de indignación profética por la forma en que la epistemología académica se apropia muchas veces de la construcción conceptual y elaboración teórica y política de su pueblo indígena andino, denuncia:

“Las élites adoptan una estrategia de travestismo y articulan nuevos esquemas de cooptación y neutralización. Así, se reproduce una 'inclusión condicionada', una ciudadanía dentada y de segunda, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas en roles de ornamentos o masas anónimas que dramatizan su propia identidad”.

Se ha vuelto significativamente difícil usar la palabra "narrativa" en estos días, sin correr el riesgo de la imprecisión y la comunicación vaga. La idea de que cualquier enfrentamiento argumentativo puede convertirse en una “disputa de narrativas”, confunde y dificulta abordar el papel que juegan las narrativas hoy, necesariamente junto a la diversidad de identidades que claman por el reconocimiento y la libertad de hablar por sí mismas.

La Teología de la Liberación no está exenta del riesgo de la “estrategia del travestismo”, es decir, una adaptación performativa de otras identidades y realidades bajo la justificación de darles una voz, pero hablando en su lugar, no encarnando en sus dramas reales. Tampoco el riesgo de “cooptación y neutralización”, es decir, una interdicción del protagonismo de los pobres, asumiendo siempre el liderazgo “teórico” y “teológico” de su elaboración.

Las Comunidades Eclesiales de Base fue un ejemplo digno e interesante de cómo la Teología de la Liberación supo hacer esta reverberación de sus propias narrativas, de las personas, de la base que luchaba por mejores condiciones de vida y derechos. Pero, ¿qué significa hoy la disputa por las narrativas? ¿Dónde y cómo espera llegar la Teología de la Liberación y (re)

conectarse con las periferias, los barrios marginales y el mundo rural de las ciudades latinoamericanas?

El mundo no es un mundo más, comparado con la época de Puebla y Medellín. El mundo es sobre todo más rápido. Es inmensa la forma y celeridad con que los argumentos infundados, las fake news, se difunden y forman opiniones, provocan terror, crean estereotipos y sabotean la igualdad. Múltiples identidades, múltiples realidades intentan alzar su propia voz. Hay nuevas elaboraciones sobre la sociedad, sobre la familia, sobre Dios. Hay nuevas narrativas sobre la "identidad de Dios". Dios es una mujer negra, es negro, es indígena, es gay, es travesti o transexual, es ella, Dios es muchos. Finalmente, parece que Dios se liberó de la imaginación hegemónica que lo había puesto en el pasado. Quiero decir, un Dios que no se deja ver es un Dios que se deja imaginar. Sin embargo, durante siglos esta imaginación fue cooptada por una sola imagen: Hombre, blanco, patriarcal, europeizado. Hoy, el derecho a imaginar a Dios parece haberse vuelto libre, a pesar de todos los intentos hegemónicos de mantener su imaginación como propiedad de un solo grupo. Pues bien, la crisis de las metanarrativas y el surgimiento de nuevas narrativas, su propia identidad cultural, lo hicieron posible. ¿Cómo acoger el protagonismo de nuevas narrativas emancipadoras, libertarias, sin colocarlas en una “inclusión condicionada”?

Raza

Por último, y que evidentemente me es tan querido, unas palabras sobre la perspectiva racial. Aquí, me dirijo a la filósofa brasileña Denise Ferreira da Silva y su idea de cómo la racialización del mundo a partir de la Modernidad creó una especie de “yo transparente”, es decir, el sujeto europeo. Este sujeto “transparente” es el que se entiende como el Sujeto universal, titular de derechos, aquel que la diferencia, la desigualdad y la injusticia no debe (o no debería) ver, es el “ciudadano” y el “civilizado” por excelencia.

La perspectiva de los pobres ocupó también, durante mucho tiempo, para la Teología de la Liberación, este lugar del “yo transparente”. Evidentemente, no está en el mismo lugar que el sujeto europeo moderno, pero también como sujeto que debe ser “Transparente” una desigualdad económica, los efectos desastrosos del capitalismo en la vida y producción material de los pobres, víctimas de la explotación económica y el trabajo en la ciudad y el campo. Era como si no importara este pobre género, sexualidad y, sobre todo, raza.

Pero contrariamente a lo que parecía y confirmando la aseveración y estudios de grandes pensadores negros en Brasil, el Caribe y toda América Latina, la raza se ha mostrado como el factor determinante para comprender las lógicas y estructuras de la desigualdad en estos territorios, así como también en los Estados Unidos. Sin entender el papel de la esclavitud, la Casa-Grande, las Plantaciones, los *Engenhos*, la estructura familiar patriarcal de la sociedad esclavista, la religiosidad cristiana colonial de los amos esclavistas, es imposible entender al brasileño, colombiano, ecuatoriano, cubano, haitiano, Martinica Americana o cualquier otra sociedad de las Américas y su formación social.

Si hay una perspectiva actual poderosa para la Teología de la Liberación, es la perspectiva de la raza y su manifestación dañina, el racismo, de modo que haya suficiente fuerza para identificarla dentro de su propia formulación teológica, epistemológica y hermenéutica. El mundo se vio sacudido recientemente por una ola de lucha antirracista. ¿Cuál es la posible contribución de la Teología de la Liberación hoy a una perspectiva antirracista? Obviamente, no hace falta decir que la Teología de la Liberación es antirracista. En *Union Theological Seminary*, donde estoy, un seminario famoso por ser la cuna de la Teología Negra en Estados Unidos, la admiración de profesores legendarios, como James Cone, considerado el padre de la Teología Negra, por teólogos de la Liberación como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo, Ivone Gebara Sí, son famosos. Pero, ¿cómo se relaciona y elabora la Teología de la Liberación con la perspectiva racial? ¿Cómo refleja y responde a las abismales diferencias en las desigualdades sociales que afectan a la población negra de una manera más dañina? La violencia policial que afecta principalmente a jóvenes negros. El encarcelamiento masivo que se alimenta principalmente de cuerpos de hombres negros. ¿Y el racismo religioso?

Una perspectiva sobre la raza necesita pensar en cómo, por ejemplo, en Brasil, se elabora lo que Denise Ferreira da Silva llama "sujeción racial", o cómo la población negra está al borde de todas las desventajas sociales en el país, y el racismo naturalizado haciendo natural esta cruel invisibilidad en todos los aspectos de la vida social. De hecho, busque un gran teólogo negro que sea parte del primer (o quizás el segundo, si eso hace sentido) grupo de la Teología de la Liberación.

Estos son los puntos que me gustaría compartir. Espero no haberme excedido, y espero que todo lo dicho hasta ahora haya sido suficiente para provocar una buena conversación. Gracias.

Liberation Theology – Integrity, Violence & the Theological Dilemma

Nancy Pineda-Madrid
Loyola University

In Catholic circles, the origin of liberation theology is most often associated with towering insights and work of Gustavo Gutiérrez, particularly, his understanding of pervasive, economic poverty as a social, systemic sin utterly contrary to the will of God.⁹ Yet, just prior to Gutierrez’s publication of his work, James Cone published his work decrying the social, systemic sin of racism.¹⁰ And, just prior to Gutierrez’s and Cone’s respective publications, Mary Daly published her work decrying the social, systemic sin of sexism in the Catholic Church and beyond.¹¹ As the original dates of these publications suggest, there is a legitimate argument for the threefold beginning of liberation theology. The economically poor, Blacks, and women each know significant vulnerabilities owing

to the particularities of their human condition. Moreover, intersectional analysis has encouraged us to see the complexity of multiple factors influencing the human condition and shaping human experience. At all times, the integrity of liberation theology depends upon a willingness on the part of theologians to take seriously extreme evil in whichever way it manifests.

This essay argues that the integrity of liberation theology today depends upon unflinching attention to the extreme evil directed against poor, brown, women called femicide. Evil always confronts theologians with a dilemma, and integrity weighs in the balance of our response. This is a brief essay in three parts. **First**, I want to recognize a choice that contributes to the

⁹ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: Perspectivas*. (Lima: CEP, 1971).

¹⁰ James H. Cone, *Black Theology and Black Power*. (Seabury Press, 1969); James H. Cone. *Theology of Liberation*. (J. B. Lippincott Co., 1970).

¹¹ Mary Daly. *The Church and the Second Sex*. (Boston, MA: Beacon Press, 1968).

integrity of liberation theologies in our own time.

Are theologians willing to confront evil as it manifests today? I have published extensively on violence against women and in particular on ‘femicide.’¹² The integrity of liberation theologies depends upon, in large part, theologians who are willing to take seriously the evil that is extreme violence against women. Accordingly, the **second** part of my paper details very briefly extreme violence against women in Latin America and beyond. I **conclude** by identifying the theological dilemma that extreme violence against women presents to those of us who identify as liberation theologians today.

1. A Question of Integrity in Theological Work

Integrity, as we know, concerns the quality of being honest. As liberation theologians, we must be honest about who is most vulnerable today. Ours is a time of reckoning. Honesty demands taking “a long loving look at the real.”¹³ Only such a look can generate power to challenge the injustice present in this world. Thus, how are we theologians to respond to the widening gap between the world as it is, and, the world as it should be? Integrity means asking: On behalf of whom do we theologize? The weightiness of this question deserves attention always if theology is to remain prophetic and honest. Yet responding is no easy task. To advocate for an oppressed people requires a conversion on the part of the theologian. Conversion necessitates a turning

¹² Nancy Pineda-Madrid. *Theologizing in an Insurgent Key: Violence, Women, Salvation*. (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2022); Nancy Pineda-Madrid. *Suffering + Salvation in Ciudad Juarez*. (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011); Nancy Pineda-Madrid, “Sex Trafficking and Femicide along the Border: Remembering Our Daughters.” In *Living With(out) Borders: Catholic Theological Ethics on the Migrations of Peoples*. Edited by Agnes M. Brazal and María Teresa Dávila. Maryknoll, NY: Orbis, 2016: 81-90; Nancy Pineda-Madrid, “Femicide and the Reinvention of Religious Practices” In *Women, Wisdom, and Witness: Engaging Contexts in Conversation*. Eds. Rosemary P. Carbine and Kathleen J. Dolphin. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2012: 61-74; Nancy Pineda-Madrid, “Hope and Salvation in the Shadow of Tragedy” In *Hope:*

Promise, Possibility, and Fulfillment. Eds. by Richard Lennan & Nancy Pineda-Madrid (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2013); Nancy Pineda-Madrid, “Femicidio: interrogación al Cuerpo roto de Cristo” In *Espacios de Paz: Lectura intercultural de un signo de estos tiempos*. Eds. V.R. Azcuy, M. Eckholt, & M.M. Mazzini. (Buenos Aires, Argentina: Agape Libros, 2018): 49-61.; Nancy Pineda-Madrid, “Un callejón sin salida teológico: Femicidio y Esperanza” In *Violencia Sexual y Religión: Prácticas Interculturales de Teología Feminista de la Liberación*. Eds. María Pilar Aquino & Monica Maher. (Forthcoming)

¹³ Walter Burghardt SJ, “Contemplation: A Long Loving Look at the Real” in *An Ignatian Spirituality Reader*. Editor George W. Traub, (Chicago, IL: Loyola Press, 2008): 89-98.

toward the oppressed group intellectually, affectively, and in terms of our praxis. Almost always, integrity and conversion leads us down a path of great personal sacrifice.

For decades a number of theologians from Latin America – for example, Ivone Gebara, Marcella María Althaus-Reid, Virginia Raquel Azcuy, María Pilar Aquino, among others -- have highlighted the ways in which most of Latin American liberation theology has failed in its option for poor through its refusal to take **gender** seriously.¹⁴ Even though, a disproportionate number of the poor in Latin America are women and children. Along with others, these theologians rightly recognize that in ignoring gender, liberation theology far too often ends up privileging *the idea* of the poor more than poor people, at great cost, which is what I turn to next. The constant challenge for liberation theology is to figure out how to stay grounded in the concrete lives of poor people. This is a matter of liberation theology’s integrity. Integrity requires that our theologizing recognize the primacy and necessity of focusing our attention on the material level, namely the physical condition of the bodies of poor persons, particularly women.

II. Extreme Violence Against Women¹⁵

Violence against women finds expression in a wide variety of forms, the most extreme being femicide, the assassination of women because they are women. By any measure, femicide is a *crime against humanity*. According to the United Nations, a “crime against humanity” refers to acts such as, “murder,” “extermination,” “torture,” “rape, sexual slavery, enforced prostitution,” “any other form of sexual violence of comparable gravity,” “enforced disappearance of persons,” among many others acts.”¹⁶ Femicide (or *feminicidio*) refers to:

- (1) men systematically killing women (and girls) in large numbers,

¹⁴ See for example: I. Gebara, *Out of the Depths: Women's Experience of Evil and Salvation*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002; M. M. Althaus-Reid, ‘¿Bién Sonados? The Future of Mystical Connections in Liberation Theology’, *Political Theology*, 3 (2000); V. R. Azcuy, ‘Una Expresión de un Signo de Estos Tiempos: Mapas de Teología Feminista Cristiana’, in V. R. Azcuy, N. E. Bedford, y M. L. García Bachmann (eds), *Teología Feminista a Tres Voces*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016; M. P. Aquino, *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993; M. P. Aquino and M. J. Rosado-Nunes (eds), *Feminist Intercultural Theology: Latina Explorations for a Just World*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007.

¹⁵ This section is taken from my book *Theologizing in an Insurgent Key: Violence, Women, Salvation* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2022): 18-24.

¹⁶ “Crimes Against Humanity,” United Nations Office on Genocide Prevention and the Responsibility to Protect, accessed July 15, 2020, <https://www.un.org/en/genocideprevention/crimes-against-humanity.shtml>.

- (2) these killings are brutal in nature & almost always display signs of sexual violence, &
- (3) the State involved is culpable because it overlooks this crime which, in effect, grants impunity for the perpetrators.

Some scholars, informed by the work of anthropologist Marcela Lagarde, identify femicide as genocide against women.¹⁷ Today, nothing confronts belief in a good and loving God more sharply than the escalating crime of femicide.

Women today not only contend with a system of gender inequalities, but also, and more alarmingly, women invariably find themselves living within a *culture of violence against women*. As Susan Brooks Thistlethwaite contends, the cultural climate that foments violence against women only becomes visible when we stay focused on the physical pain inflicted on women's bodies. We need to stay at the physical level. This keeps us honest. "Staying with the body and what happens to the body begins to expose the gaping wounds caused by violence. The wounding of bodies, sometimes even unto death, poses an existential claim that is less easily dismissed than statistics, though the drive to dismiss, deny, minimize, or even authorize these wounds is strong."¹⁸ There is an existential threat to all women in the violence of femicide (among other forms of violence) because this violence attempts to extinguish in all women any aspiration of realizing their full humanity. To be sure, brown and black women are disproportionately far more vulnerable.

Today, femicide is a global problem. Femicide is a poly-centric eruption on virtually every continent of the world, and, since the last decade of the twentieth century, femicide has escalated rapidly, with notable eruptions in Asia, Africa, Australia, Europe, North and South America. The publication, *The Global Americans*, reported that between 2007–2012 on average at least 60,000 women annually were killed violently.¹⁹ To this day, the tragedy of femicide continues. Globally, of the twenty-five countries with the highest rates of femicide, fourteen are

¹⁷ Pascha Bueno-Hansen, "Femicidio: Making the Most of an "Empowered Term"." In *Terrorizing Women: Femicide in the Américas*, ed. Rosa-Linda Fregoso and Cynthia Bejarano (Durham, NC: Duke Univ. Press, 2010), 290-311; Jorge Alonso, "Marcela Lagarde: A Feminist Battles Femicide," *Envío -- Información sobre Nicaragua y Centroamérica*, no. 286 (Mayo 2005), <https://www.envio.org.ni/articulo/2934>; Still other scholars use the term "femicide," See for example Diana E. H. Russell "The Origin of the Term Femicide," December 2011, https://www.dianarussell.com/origin_of_femicide.html. Femicide is synonymous with homicide except that it refers to the killing of women exclusively. Like a homicide, it can be used to refer to one murder.

¹⁸ Susan Brooks Thistlethwaite, *Women's Bodies as Battlefield: Christian Theology and the Global War on Women* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 3.

¹⁹ "Femicide and International Women's Rights: An epidemic of violence in Latin America," *Global Americans Report*, 2020, <https://theglobalamericans.org/reports/femicide-international-womens-rights/>

in the Americas. In 2018, the United Nations' Gender Equality Observatory reported that in absolute numbers Brazil and Mexico had the highest number of femicide victims. Horrifically, though, the 2018 highest rates of femicide per 100,000 women belongs to El Salvador (6.8), Honduras (5.1), Bolivia (2.3), Guatemala (2.0) and the Dominican Republic (1.9).²⁰ "In Guatemala two women are murdered on average each day; in Honduras femicide is considered the second highest cause of death of women of reproductive age . . ." ²¹

Femicide demands the decisive attention of Catholic liberation theology. Of the countries in the world with the largest absolute numbers of Catholics, Brazil is first and Mexico is second. Horrifically, both of these countries have an extremely serious femicide scourge. I am not suggesting any kind of direct or causal relationship with regard to this disturbing coincidence, even so, Catholic theology must not turn a blind eye to the crucial role it can play by directly confronting the horrific evil of femicide. Further, femicide is not exclusively a Latin American and Caribbean horror. In the United States and Canada, there are examples of this kind of violence directed at women of color, especially indigenous women.²² For example, indigenous women in the states of New Mexico and Minnesota have become victims of this heinous evil. This evil is, in part, the product of globalized neo-liberal capitalism coupled with racism, patriarchy, and colonialism.

III. The Theological Dilemma²³

As many theologians have emphasized, the Christian theological tradition has left its imprint on violence against women by charging Eve (and by association all women) as primarily

²⁰ "Feminicidio," [Observatorio de Igualdad de Género](https://oig.cepal.org/es/indicadores/feminicidio) de América Latina y el Caribe, Naciones Unidas -- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), <https://oig.cepal.org/es/indicadores/feminicidio>

²¹ Michelle Bachelet, "Opening Message" In *Femicide: A Global Issue that Demands Action*. Claire Laurent, Michael Platzer and Maria Idomir, editors. (Academic Council on the United Nations System (ACUNS) Vienna Liaison Office, 2013), 6, https://acuns.org/wp-content/uploads/2013/05/Femicide_A-Global-Issue-that-demands-Action_1.pdf

²² See for example, Christine Zuni Cruz, et. al., *New Mexico Missing and Murdered Indigenous Women and Relatives Task Force Report*, State of New Mexico, Department of Indian Affairs, December 2020, <https://www.niwrc.org/resources/report/new-mexico-missing-and-murdered-indigenous-women-and-relatives-task-force-report>; Nicole MartinRogers and Virginia Pendleton, *Missing and Murdered Indigenous Women Task Force: A Report to the Minnesota Legislature*, Minnesota Department of Public Safety and Wilder Research, December 2020, <https://dps.mn.gov/divisions/ojp/Documents/missing-murdered-indigenous-women-task-force-report.pdf>

²³ This section is taken from my book *Theologizing in an Insurgent Key: Violence, Women, Salvation* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2022): 47-51.

responsible for the emergence of sin in the world. “While Genesis origin stories imply this, it is the New Testament narratives where this particular theological connection is made as in ‘First Timothy 2:12-14’ that reads, ‘I do not allow women to teach or to have authority over men. They must keep quiet. For Adam was created first and then Eve. And it was not Adam who was deceived. It was the woman who was deceived and broke God’s law.’”²⁴ This particular “theological” mindset tills the soil, making way for the seeds of misogyny that eventually erupt into violence against women.

Without a doubt, this death dealing “theological” mindset must be disowned. It has functioned to deepen women’s unresolved hunger for a theological vision grounded in women’s experience of being embodied. This hunger flatly insists upon a theological vision “developed outside the narrow confines of patriarchal ideology.” Short of a total theological commitment to the goodness of women’s **bodily** selves, violence against women will not be called out unequivocally. If such violence is not called out, then this lapse means that women’s bodies are assigned to the peripheries of theological consciousness. Women’s bodies then are a ghostly concern bearing responsibility for sin but otherwise of little consequence. To say the least, such a lapse encourages a blindness to the social sin of feminicide.

Any attempt to write theology from the bodies of the victims of feminicide produces a crisis. Why? Such an attempt foregrounds the mortal consequence of feminicide for poor women of color, and thus, calls down, “God’s judgment upon the patriarchal ideologies, which have sadly pervaded Christian theology, a theology that silenced the multitudes.”²⁵ Such an attempt stands in the tradition of liberation theologies of habeas corpus. It refuses to accept the **disappearance** of women’s bodies. It insists upon their **presence**. Marcella Althaus-Reid has implored us to recognize their **presence**. This produces a crisis. Does the church and Christian theology bear responsibility when they remain silent in the face of this atrocity, when they fail to speak out? And yet, to speak out brings women’s **bodies** to the center of theological meaning making within a Christian tradition that historically has been ill at ease, to say the least, with such a prospect.

Anytime a spotlight shines on the patriarchal shortcomings of Christian theology, a crisis ensues. This is not simply a crisis on a wide canvas that is Christian theology, but even more, a crisis that holds open the possibility of agitating each of us deeply. The tragedy of feminicide

²⁴ Thistlethwaite, *Women’s Bodies as Battlefield*, 129.

²⁵ Althaus-Reid “Doing a Theology from Disappeared Bodies,” 443.

requires of us, as disciples of Jesus Christ, to name femicide in a manner such that we situate **ourselves** within its purview. To situate ourselves within the purview of femicide inevitably will affect the way we theologians attempt to imagine and understand something of God. To write theology from the **bodies** of those victimized by femicide recognizes that these women are daughters of the living God and they remain present to us. This is unsettling.

More to the point of my own research, given the tragedy of femicide, where do we locate women's **bodies** in soteriology? How do we speak of the God who saves in a time, paradoxically, when, on the one hand, increasing numbers of women have moved into positions of economic, social, political, intellectual, cultural, and even theological leadership, and, on the other hand, women are being brutally slaughtered and murdered in ever greater numbers and with impunity? If theology is to say "no" to the horror of femicide and, thus, to unequivocally subvert violence against women, then, how we understand salvation presents a significant challenge. In the end, what is at stake is not women's will to power but rather the integrity of what salvation means. "If patriarchy is part of the structures of sin, as liberationist have argued, then theology needs to dismantle itself as well as announce a new way of doing theology. The presence of women's **bodies** in theology not only grounds but questions traditional theological reflection on redemption, sin, and grace."²⁶ Nothing puts this challenge before us more abruptly and urgently than femicide. In this challenge, the integrity of liberation theology is at stake.

²⁶ Althaus-Reid "Doing a Theology from Disappeared Bodies," 442

Rubén Rosario Rodríguez ...

...holds the Clarence Louis and Helen Steber Professorship in Theological Studies at Saint Louis University; Ph.D. in Systematic Theology, Princeton Theological Seminary, 2004, Director the Mev Puleo Scholarship Program. Courses Taught: Theological Foundations, Martyrdom & Terrorism, Liberation Theology: Christ and Color, Theological Outsiders: Kierkegaard, Nietzsche, Dostoevsky. Research Interests: Theology and culture, Liberation theologies, Comparative theology, Religion and politics, Comparative religious ethics.

Ronilso Pacheco...

...Theologian from PUC-Rio, activist and writer and assistant pastor, is a researcher and Master's candidate at Union Theological Seminary, Columbia University, in New York. Author of "Black Theology, the anti-racist breath of Spirit". He is a adjunct professor of Ethics at Manhattan College, in New York

Nancy Pineda-Madrid...

...ocupa la Cátedra T. Marie Chilton de Teología Católica en la Universidad Loyola Marymount. Anteriormente, fue Profesora Asociada de Teología y Ministerio Latina en Boston College, donde enseñó desde 2005 hasta 2019. Es la primera teóloga en publicar un libro sobre la maldad del feminicidio argumentando que esta tragedia exige una nueva consideración de lo que significa la salvación (*Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*, Fortress Press, 2011). Además, coeditó dos libros *Hope: Promise, Possibility and Fulfillment*, (Paulist Press, 2013) y, *The Holy Spirit: Setting the World on Fire*, (Paulist Press, 2017). Su próxima monografía es *Theologizing in an Insurgent Key: Violence, Women, Salvation* (Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 2022). Y actualmente está trabajando en un libro que examina la importancia de identificar a Nuestra Señora de Guadalupe como símbolo teológico. Ha publicado numerosos artículos que abordan cuestiones de soteriología, sufrimiento, símbolos religiosos, catolicismo popular y teología feminista latina.



Red
Ecclesia
in America