

# ***Si tan solo cierras los ojos***

## *Hacia una homilética postcolonial desde el Caribe*

Pablo A. Jiménez

[www.drpablojimenez.com](http://www.drpablojimenez.com)

### **Introducción**

Tuve el privilegio y la alegría de crecer en el Caribe. Si bien la mayoría de mis amigos crecieron en Puerto Rico, donde viví la mayor parte de mi infancia, la vida me llevó a experimentar de primera mano el Caribe angloparlante.

Nací en la ciudad de Nueva York, en 1960, a donde mi madre se refugió para ocultar la vergüenza de ser madre soltera. A su vez, mi padre se mudó a las Islas Vírgenes de EE.UU, donde vivió durante casi 25 años. La muerte prematura de mi madre nos obligó a mi padre y a mí a iniciar una relación padre-hijo cuando yo tenía 14 años. Desde entonces y hasta que cumplí 21, pasé cerca de tres meses de cada año en St. Croix (en español, Santa Cruz), que se convirtió en mi segundo hogar.

Llegué a la fe en Jesucristo cuando tenía 15 años, en medio de una gran agitación emocional. Por lo tanto, experimenté la vida en el Caribe angloparlante en un momento crucial de mis años de formación, no solo en mi vida social sino también en mi vida intelectual y espiritual.

### **St. Croix en Pentecostés**

Quizás la experiencia espiritual más profunda que tuve en St. Croix fue una celebración de Pentecostés. Yo era un candidato al ministerio de 20 años en 1980. Esa mañana de Pentecostés prediqué en mi iglesia madre en Bayamón, PR, saliendo directo al aeropuerto para tomar el corto vuelo de PRINAIR al Aeropuerto Alexander Hamilton en St. Croix. Mi padre me recogió alrededor de las 2:00 pm y me dijo: “Vamos a una *fiesta* antes de llegar a casa” .

La “*fiesta*” era una celebración de Pentecostés en un auditorio al aire libre en el centro de la Isla. Más de mil personas de diferentes congregaciones católicas, protestantes y pentecostales se reunieron allí, alabando a Dios en unidad.

Alrededor de una docena de ministros, incluidos cuatro sacerdotes católicos, se sentaron en la tarima. La parte más sorprendente de la celebración fue la “Confesión de pecados”, donde cada sacerdote, pastor y líder religioso reconoció que había contribuido a las divisiones de la Iglesia. No solo pidieron perdón a Dios, sino que también les pidieron perdón a sus compañeros ministros y a la congregación interdenominacional que estaba frente a ellos. Luego todos cantamos el “Padre Nuestro” con un hermoso ritmo de calipso, mientras uno de los sacerdotes nos animaba a bailar ante Señor.

Lamentablemente, esa maravillosa celebración terminó en un punto bajo. Como ya habrán adivinado, ese punto bajo fue el sermón. El predicador de la velada era un pastor de renombre afiliado a las Asambleas de Dios. Era considerado el mejor predicador de la Isla en ese momento. Era tan bueno que un amigo mío una vez lo describió con las siguientes palabras: “Si tan solo cierras los ojos, piensas que estás escuchando a Billy Graham”.

### **La predicación deductiva como predicación colonial**

En justicia, el sermón fue un ejemplo impecable de la forma tradicional de predicación expositiva; la forma que se caracteriza por el uso de “tres puntos y un poema”. Esta forma llegó tanto al Caribe angloparlante como al hispanohablante a través de libros que planteaban principios tomados de la Escuela Homilética Racionalista Británica, ejemplificada por Charles Haddon Spurgeon y John A. Broadus. Se trata de una forma más bien rígida que ve el sermón como una exposición racional del Evangelio, que tiene como objetivo *persuadir* al oyente. Comienza con una introducción donde el predicador enuncia una “proposición” o “hipótesis” que luego desarrolla en las tres secciones o “puntos” que forman el cuerpo del sermón. La conclusión reafirma la “proposición”, ilustrándola con una anécdota o un poema. Al final del proceso, los oyentes deben estar convencidos de la veracidad de la proposición, llevando a cada oyente a tomar la decisión de entrar en una relación personal más profunda con Dios.

Como ya he insinuado antes, este estilo de predicación deductiva es un vestigio colonial. Está inspirado en valores coloniales y, sin que el predicador lo sepa, aún hoy promueve una mentalidad colonial y una cultura de dependencia.

Enumeremos algunas de las características clave del sermón tradicional.<sup>1</sup> En primer lugar, es deductivo, privilegiando los conceptos, ideas e hipótesis que el predicador presenta en la introducción. Como esas ideas se enuncian antes de explicar el texto que sirve de base al sermón, esas afirmaciones teológicas iniciales están desencarnadas del texto bíblico, siguiendo una lógica similar al programa desmitificador de Rudolf Bultmann<sup>2</sup>. El sermón deductivo ve los relatos bíblico como una corteza o “cáscara exterior” que debe ser “descartada” para poder alcanzar las “verdades proposicionales” que habitan en el núcleo de la Biblia.

En segundo lugar, el sermón tradicional es monológico, ya que pretende ser un discurso erudito predicado por una figura autoritaria. En este esquema, el predicador es el “experto” que “vierte” conocimiento en las “copas vacías” de las mentes de sus feligreses. Esto nos recuerda la crítica de Paulo Freire al “modelo de educación bancaria”.<sup>3</sup> Por lo tanto, en el sermón tradicional los roles están demarcados con claridad: el predicador “habla” mientras la congregación “escucha”.

En tercer lugar, el sermón tradicional es racionalista, dado que pretende ser una exposición que “prueba” la veracidad de su “proposición” central y que su objetivo último es “persuadir” al oyente.

En cuarto lugar, si hago hincapié en el papel del oyente —y nótese que utilizo la palabra en singular— es porque el sermón tradicional es individualista. Siguiendo los principios evangélicos del siglo XVIII, la predicación deductiva llama a los individuos a tomar decisiones de fe “personales”. El objetivo no es producir un cambio social, sino ayudar a los individuos a acercarse a Dios. En lugar de transformar la sociedad, la predicación tradicional busca cambiar a los individuos. Esto explica por qué personas profundamente piadosas pudieron presidir monstruosidades como la esclavitud en el Caribe. Si bien se compadecían del destino de los esclavos, no creían necesario desafiar la trata de esclavos ni cambiar el sistema social basado en una práctica tan deshumanizante.

---

<sup>1</sup> He abordado este tema en mi libro, *La predicación en el Siglo XXI* (Barcelona: Editorial CLIE, 2009), particularmente en los capítulos 1 y 7.

<sup>2</sup>Véase a Norman Perrin, *The Promise of Bultmann* (Philadelphia: Fortress Press, 1969).

<sup>3</sup> Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (México: Editorial Siglo XXI, 1970).

En quinto lugar, todo esto nos lleva a considerar el tema de la autoridad. El sermón tradicional es “autoritario” porque, en gran medida, refleja cómo se ejercía la autoridad en las sociedades coloniales. Como dijimos antes, en la época colonial, personas profundamente devotas presidían monstruosidades, sin jamás desafiar el sistema colonial ni la economía esclavista. Todo esto se debía a la idea de que la estratificación social era divinamente ordenada. Si los reyes y las reinas gobernaban por providencia divina, entonces todas las estructuras coloniales, incluida la esclavitud, quedaban legitimadas por Dios. Según esta perspectiva, Dios también llamaba a los predicadores para afirmar el orden social colonial, en el que los líderes religiosos también ocupaban puestos de autoridad. El sermón colonial era autoritario porque lo exponía una persona que no solo era considerada una autoridad, sino que también representaba a los poderes coloniales.

***En resumen, la predicación deductiva tradicional es un vestigio de la predicación colonial.*** La persistencia de este estilo de predicación en el Caribe trasciende las preferencias personales, pues la predicación deductiva tradicional es una expresión ideológica del colonialismo.

### **Mundos en conflicto**

La razón por la que aquella maravillosa celebración de Pentecostés en St. Croix fracasó cuando comenzó el sermón fue porque la experiencia mostró el choque entre lo colonial y lo postcolonial.

La celebración en sí fue completamente postcolonial. La multitud reunida, incluidos sus líderes religiosos, ofrecía una inmensa esperanza de cambio. Personas blancas, negras y latinas se unieron para adorar a Dios, formando así una sola comunidad de fe. Las diferencias desaparecieron, ya que gente de las Islas Vírgenes de EE.UU, las Islas Vírgenes Británicas, Trinidad, Tobago, Martinica e incluso Puerto Rico adoraron al ritmo del calipso y el soca. Los líderes religiosos transgredieron las barreras étnicas, raciales y denominacionales tradicionales para afirmar al único Dios verdadero. Este fue el culto de liberación en su máxima expresión.

Sin embargo, tan pronto como comenzó el sermón, “si tan solo cierras los ojos...”, todo cambió. La dicción del predicador era impecable, dejando atrás cualquier acento caribeño. Su teología seguía las líneas evangélicas tradicionales, ignorando el contexto interdenominacional del servicio de

adoración. El sermón fue racionalista, individualista y autoritario, demostrando sus raíces coloniales. Este sermón tradicional podría haber sido predicado en Gran Bretaña, en EE.UU o en cualquier otro país de habla inglesa, dado que nunca hizo referencias directas al Caribe.

En resumen, si bien el culto era postcolonial, el sermón fue colonial. Si bien el culto llamaba a la liberación, el sermón llamaba al pueblo a aceptar las estructuras de poder heredadas de los diversos trasfondos coloniales que podemos encontrar en el Caribe de habla inglesa, francesa o española.

En muchos sentidos, la celebración de Pentecostés que acabo de describir ejemplifica lo que anda mal en la predicación y la homilética en el Caribe en su conjunto. Mientras nuestras sociedades luchan por avanzar, tratando de superar el impacto del colonialismo en nuestras muchas islas, el sermón tradicional sigue siendo un faro de la ideología colonial. Incluso cuando hacemos un esfuerzo por cambiar nuestras perspectivas teológicas, la forma misma del sermón deductivo tradicional afirma los valores de los tiempos coloniales.

El choque entre lo colonial y lo poscolonial es evidente en el Caribe. Esto nos deja una sola opción: debemos “deconstruir” el estilo tradicional de predicación deductiva para desarrollar nuevas formas homiléticas que fomenten la unidad, autodeterminación y liberación de nuestros pueblos. El liderazgo ministerial, las denominaciones y las iglesias locales deben unirse en este esfuerzo, creando una variedad de nuevas formas de predicación que encarnen los principios de una teología postcolonial caribeña.

### **Hacia una homilética caribeña poscolonial**

Por supuesto, construir una homilética postcolonial desde el Caribe no es tarea fácil. Muchos factores dividen nuestras numerosas islas. Más allá de las consideraciones geográficas, estamos divididos por nuestra herencia colonial en tres grupos principales: las naciones de habla inglesa, las de habla francesa y las de habla hispana. A su vez, estos grupos también pueden estar divididos por idioma y cultura, dado que algunas islas aún mantienen relaciones coloniales con los EE.UU. mientras que otras se relacionan con Francia o con Gran Bretaña.

Otro aspecto es el espectro político, ya que el estatus político puede variar de una isla a otra. En el Caribe encontramos naciones independientes, pueblos

asociados a su antigua potencia colonial, territorios plenamente incorporados que funcionan como “estados” de la antigua metrópoli y territorios no incorporados, que son poco más que colonias. Al momento de escribir este ensayo, yo vivía en Puerto Rico, un territorio “no incorporado” de EE.UU; una de las colonias más antiguas del mundo. El estatus político de Puerto Rico es muy complejo. Por ejemplo, los puertorriqueños somos ciudadanos estadounidenses. Sin embargo, quienes viven en la Isla no pueden votar por el Presidente y no tienen senadores ni representantes con derecho a voto en el Congreso.

Por último, también estamos divididos por nuestras economías, pues en el Caribe se encuentran algunas de las naciones más pobres del mundo, como Haití, y naciones con gran ingreso per cápita, como las Islas Caimán.

Aun así, los pueblos del Caribe tenemos muchos elementos en común, lo que me lleva a reiterar la necesidad de unir esfuerzos, de alguna manera, para repensar la fe desde nuestro entorno caribeño, multicultural y multilingüe.

## **A. Bloques de construcción**

En el espacio que queda señalaremos algunos de los bloques necesarios para construir una nueva *Homilética postcolonial desde el Caribe*. Se trata de un esquema sencillo, pues una exposición a fondo requeriría todo un libro sobre el tema, ilustrado con sermones predicados desde una perspectiva postcolonial.

## **B. Historia**

El primer elemento que se debe considerar es una nueva lectura de la historia, tanto de la historia general como de la eclesiástica. Nuestro punto de partida debe ser, como subrayó el Dr. Justo L. González en *Mañana*, una lectura “no inocente” de la historia.<sup>4</sup> Esta lectura nos confronta a los crímenes de la Modernidad, muchos de los cuales se produjeron con el silencio o la complicidad de la Iglesia .

Sabemos que nacimos de un acto de violencia de proporciones cósmicas en el que nuestros antepasados españoles violaron a

---

<sup>4</sup> Justo L. González, *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1990).

nuestras antepasadas indígenas.<sup>5</sup>

Vistos desde el Caribe, la conquista violenta de América, el genocidio de los pueblos originarios y la trata de esclavos son los crímenes fundamentales de la Modernidad. Por supuesto, estos crímenes se produjeron con la bendición de la Iglesia, como demostró Luis N. Rivera-Pagán en *Evangelización y Violencia: la conquista de América*.<sup>6</sup>

La Historia de la Iglesia, como disciplina, ha minimizado el papel de la Iglesia en la Conquista. Esto explica por qué tantos libros sobre la Reforma Protestante no señalan que este movimiento ocurrió al mismo tiempo que la Conquista de América. El rey Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico era Carlos I de España. Por lo tanto, el mismo rey que enjuició a Martín Lutero también presidió la colonización de la cuenca del Caribe. Por esa razón, González sostiene que es imposible entender la Reforma sin estudiar la Conquista de América.

Sin embargo, muchos de nosotros estudiamos la Historia de la Iglesia precisamente de esa manera, leyendo libros de texto que describen los inicios del protestantismo como si la Reforma y la Conquista no tuvieran nada en común.

Además, la Historia de la Iglesia rara vez analiza el desarrollo de los movimientos cristianos en el Caribe. La mayoría de las introducciones a la Historia de la Iglesia se acercan al tema desde la perspectiva del llamado “Primer Mundo”, enfocadas en el desarrollo del movimiento cristiano en Europa y en EE.UU. La historia del cristianismo en el Caribe ha sido relegada en gran medida a libros sobre la historia de las misiones cristianas;<sup>7</sup> volúmenes que rara vez se utilizan como los libros de texto principales en los cursos de Historia de la Iglesia requeridos para obtener títulos en el campo de la teología.

Siguiendo a González, sostenemos que una lectura “no inocente” de la historia nos llevará a reconocer el impacto continuo de la herencia colonial en

---

<sup>5</sup> Nuestra traducción de la siguiente oración: “We know that we are born out of an act of violence of cosmic proportions in which our Spanish forefathers raped our Indian foremothers”, tomada de González, *Mañana*, pág. 77.

<sup>6</sup> Luis N. Rivera, *Evangelización y violencia: la conquista de América* (San Juan: Editorial Cemí, 1992).

<sup>7</sup> Justo L. González, *The Development of Christianity in the Latin Caribbean* (Grand rapids, MI: WB Eerdmanns Publishing Co., 1969); Dale Bisnauth, *History of Religions in The Caribbean* (Kingston: LMH Publishing Limited, 1989).

nuestras mentes colectivas. Además, esa nueva lectura nos ayudará a superar las fronteras geográficas y culturales artificiales que nuestra condición colonial impuso en el Caribe.

### C. Teología Pastoral

De la historia pasamos a la teología. Usamos el calificativo “pastoral” porque queremos enfatizar que todo quehacer teológico debe capacitar al pueblo de Dios para enfrentar y superar tanto el pecado personal como el social, así como sus nefastas consecuencias. Esto me lleva a repetir una afirmación escrita por José David Rodríguez, teólogo puertorriqueño y profesor de teología sistemática, quien dijo: “Nuestra teología, al ser producto del doloroso encuentro entre la palabra de Dios y la experiencia de nuestras comunidades, será necesariamente reflejo de la marginalidad a la cual está sometida esta experiencia en el contexto de la estructura social”.<sup>8</sup>

Esta formidable afirmación afirma que la teología, para ser fiel a Dios y pertinente al pueblo de Dios, debe tomar la realidad como punto de partida. La reflexión teológica debe fundarse en la condición de nuestras comunidades, teniendo en cuenta tanto su experiencia religiosa como su condición socioeconómica.

Visto desde el Caribe, esto significa que el punto de partida de una homilética postcolonial debe ser la condición misma de pobreza, marginación y privación de derechos que experimentan nuestras comunidades.

Para quienes no lo han vivido, el colonialismo puede ser visto como un paternalismo benigno que, en última instancia, busca mejorar la condición de los colonizados. Sin embargo, esta visión minimiza el impacto psicológico del colonialismo en nuestras sociedades. Por ejemplo, Aimé Césaire, el erudito y político de Martinica, escribió un maravilloso poema titulado “*Cahier d'un Retour au Pays Natal*”.<sup>9</sup> El largo poema describe su regreso a Martinica después de estudiar en París, donde se hizo amigo de otros eruditos postcoloniales, como Leopold Sédar Senghor.

---

<sup>8</sup> José David Rodríguez, “De apuntes a esbozo : diez años de reflexión”, *Apuntes* 10:4, (invierno de 1990): 75.

<sup>9</sup> Aimé Césaire, *Cahier d'un Retour au Pays Natal* (Columbus: Ohio State University, 2000).



Cesaire expresa el dolor que han padecido durante tanto tiempo las comunidades de ascendencia africana en el Caribe; pueblos que perdieron sus lenguas, sus tradiciones, sus religiones, sus lealtades tribales y su folclore. Leí este poema en la Universidad de Puerto Rico, dirigido por Jean-Claude Bajeaux, un erudito haitiano que también fue sacerdote católico. El profesor nos explicó que uno de los objetivos de Cesaire era denunciar la condición colonial; una condición tan generalizada que incluso para insultar a los franceses, ¡la gente de Martinica tenía que hacerlo en francés!

Esta situación se repite en todo el Caribe. Sólo islas como Puerto Rico, cedida por España a EE.UU a finales del siglo XIX, tienen el “lujo” de “insultar” a su actual potencia colonial (EE.UU) utilizando el lenguaje de su antigua potencia colonial (el español).

Si bien en la actualidad la mayoría de las escuelas teológicas dan por sentado el impacto de las teologías contextuales y políticas, lo cierto es que la mayoría de las iglesias del Caribe aún consideran que la teología es algo que se aprende en un libro de texto. Se la considera un ejercicio intelectual, en gran medida inútil, que se centra en cuestiones más bien esotéricas que tienen poco o ningún impacto en nuestra vida diaria.

Muchas iglesias siguen distraídas por los debates teológicos tradicionales, la mayoría de los cuales son totalmente ajenos a nuestro contexto caribeño. Por ejemplo, la controversia entre el calvinismo y el arminianismo sigue “viva y coleando” en el Caribe, así como los debates sobre el dispensacionalismo, el milenialismo y el rapto, entre otros temas polémicos. Además, no podemos subestimar el impacto de la mal llamada “Teología de la prosperidad”, que glorifica la búsqueda de fama y fortuna como un esfuerzo piadoso. Predicar una falsa teología del éxito en medio de un contexto de extrema pobreza es sencillamente inmoral.

Para desarrollar una homilética poscolonial desde el Caribe debemos rechazar estas controversias inútiles y centrarnos en los aspectos pastorales de la reflexión teológica. Debemos deconstruir las afirmaciones teológicas que promueven visiones individualistas, autoritarias o enfocadas en “el otro mundo”. Debemos deconstruir esas ideas para forjar nuevos acercamientos pastorales .

Un concepto cada vez más común en la teología latina puede ayudarnos a entender mejor el aspecto pastoral y contextual de estos esfuerzos. Loida

Martell-Otero lo explica en su ensayo “Abuelita Theology”, que sirve como introducción al libro titulado *Latina Evangélicas*, coescrito por Martell-Otero, Elizabeth Conde-Frazier y Zaida Maldonado- Pérez .

La segunda característica de una teología latina es que es una reflexión crítica basada en la creencia religiosa cotidiana o popular de la comunidad latina, cuya fe forma lo que Espín ha llamado la “matriz epistemológica” de la vida cotidiana. Es una parte integral de *la vida cotidiana*. *Lo cotidiano* es más que la simple traducción de “diario” o “todos los días”. Según Isasi-Díaz, es aquello que “constituye los espacios inmediatos de nuestras vidas, el primer horizonte en el que tenemos nuestras experiencias que a su vez son elementos constitutivos de nuestra realidad”. Como tal, *lo cotidiano* no es un objeto para ser estudiado, sino la matriz misma de la vida tal como es vivida por los marginados y oprimidos. Por razones culturales e históricas, la fe religiosa popular es parte integral de *la vida cotidiana* de la comunidad latina. Por lo tanto, la teología latina no se trata simplemente de una lista de prácticas específicas sobre las que reflexionan los académicos latinos. Se trata más bien de la articulación de una praxis dada, una reflexión sobre *una manera de ser* en una comunidad que lucha diariamente con cuestiones de supervivencia dentro de un contexto de injusticia económica y discriminación multidimensional.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup>Nuestra traducción de: “The second characteristic of a Latina theology is that it is a critical reflection based on the day-to-day, or popular, religious belief of the Latin@ community, whose faith forms what Espín has called the “epistemological womb” of daily life. It is an integral part of *la vida cotidiana*. *Lo cotidiano* is more than the simple translation of “daily” or “everyday.” According to Isasi-Díaz, it is that which “constitutes the immediate spaces of our lives, the first horizon in which we have our experiences that in turn are constitutive elements of our reality.” As such, *lo cotidiano* is not an object to be studied, but the very matrix of life as it is lived by the marginalized and oppressed. For cultural and historical reasons, popular religious faith is integral to *la vida cotidiana* of the Latin@ community. Thus, Latina theology is not simply about a list of specific practices upon which Latina scholars reflect. Rather it is the articulation of a given praxis, a reflection on *una manera de ser* (“a way of life”) in a community that struggles daily with issues of survival within a context of economic injustice and multilayered discrimination”, tomada de Elizabeth Conde-Frazier, Zaida Maldonado-Pérez, y

Una teología pastoral entiende que “lo cotidiano” es un *lugar teológico importante*. Sólo partiendo de esa perspectiva podremos alcanzar nuestro objetivo: la transformación de la mentalidad colonial opresora que nos mantiene en un estado permanente de dependencia.

#### **D. Hermenéutica bíblica**

La idea de que “lo cotidiano” —la realidad que enfrentamos diariamente— es el punto de partida de toda reflexión teológica relevante es compatible con una idea planteada por Carlos Mesters en su hermoso libro titulado *Flor sin defensa*.<sup>11</sup> Mesters afirma que la vida tiene una conexión profunda con la Biblia, de modo que podemos leer “la vida en la Biblia y la Biblia y la vida”. Es decir, llegamos a comprender la Biblia a medida que avanzamos por la vida. La Biblia nos ayuda a comprender tanto al dador de la vida como a la vida misma. Leída de esta manera, la Biblia se convierte en una puerta de entrada a la vida de nuestro pueblo.

La Biblia también nos lleva a discernir la presencia liberadora de Dios en *la lucha por la vida*, en nuestra lucha diaria por sobrevivir cada día. Al correlacionar las experiencias de sufrimiento recogidas en la Biblia con nuestras propias experiencias de sufrimiento, aprendemos a leer las Escrituras bajo una nueva luz. En particular, aprendemos a buscar en la Biblia respuestas a preguntas pertinentes que surgen de nuestra propia realidad.

Desde un punto de vista postcolonial, la interpretación bíblica es también una experiencia comunitaria que tiene en cuenta las preguntas de quienes sufren a nuestro alrededor. Por lo tanto, la exégesis no debería ser una actividad aislada, realizada por individuos que buscan la aprobación académica. Por el contrario, debemos leer la Biblia en unidad para edificarnos mutuamente.

En resumen, la exégesis postcolonial considera la Biblia como un “aliado fiel” que fomenta la liberación de las personas de fe.<sup>12</sup> Tal énfasis en la

---

Loida I. Martell-Otero. *Latina Evangélicas: A Theological Survey from the Margins* (2013-01-15, Kindle Locations 273-283) Cascade Books, an Imprint of Wipf and Stock Publishers. Kindle Edition

<sup>11</sup> Carlos Mesters, *Flor sin defensa: Una explicación de la Biblia a partir del pueblo* (Bogotá: Confederación Latinoamericana de Religiosos, 1984).

<sup>12</sup> Fernando F. Segovia, “Hispanic American Theology and the Bible: Effective Weapon and Faithful Ally” in *We are a People!: Initiatives in Hispanic American Theology*, edited by Roberto S. Goizueta (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

liberación nos lleva a apreciar lecturas antihegemónicas de la Biblia; interpretaciones que rechazan el imperialismo que ha sido omnipresente en el Caribe desde el siglo XVI.

### **E. Homilética posmoderna**

Como cualquier estudioso de la homilética puede discernir a estas alturas, creo que quienes enseñamos y predicamos en el Caribe debemos entablar un diálogo crítico con la Nueva Escuela Homilética Americana, en particular con los escritos de Fred B. Craddock, Eugene Lowry y, mi mentor, Ronald J. Allen, entre muchos otros. Digo “diálogo crítico” porque no podemos simplemente importar estilos de predicación extranjeros a nuestras numerosas islas. Eso solo nos conduciría a un nuevo colonialismo intelectual. Por el contrario, debemos desarrollar nuestra propia reflexión homilética, informada por los provocativos cambios que ha introducido esta nueva escuela homilética.

Si bien tenemos mucho que aprender sobre el diseño de sermones y la teología de la predicación de estas nuevas generaciones de estadounidenses expertos en homilética, algunos temas deben abordarse desde y para nuestro contexto. Un tema candente que la Iglesia en el Caribe ha descuidado abordar es el idioma: ¿En qué idioma debemos predicar? ¿Cómo podemos desarrollar recursos para el Caribe en su conjunto, cuando las barreras del idioma nos dividen? ¿Podemos predicar de manera bilingüe? ¿Será posible crear recursos homiléticos en los varios idiomas que hablamos en el Caribe? ¿Cómo podemos compartir ideas con personas que enseñan teología en idiomas distintos al nuestro?

He tenido el privilegio de enseñar y predicar en el Caribe hispanohablante, en el angloparlante y, torpemente, en el francófono. Sin embargo, no hablo *creole*, la lengua común en Haití, ni *patois*, el dialecto jamaicano. Los recursos homiléticos en francés son pocos y en gran parte anticuados. Por ejemplo, se puede adquirir fácilmente *Homiletique* de Alexandre Vinet, pero esta introducción al tema fue escrita originalmente en 1853.<sup>13</sup> También la introducción a la predicación escrita por Fred B. Craddock está disponible en

---

<sup>13</sup> Alexandre Vinet, *Homiletique ou Théorie de la Predication*. Nordersted (Alemania): Books on Demand, 2023.

francés,<sup>14</sup> pero ciertamente es difícil de conseguir. En mi experiencia, encontrar libros de texto sobre homilética para adiestrar predicadores haitianos es una tarea abrumadora.

La forma de predicar es otro tema clave que debemos abordar desde nuestro contexto, dado que los estilos de predicación están determinados no solo por la cultura sino también por las tradiciones denominacionales. Una vez más, poco se ha escrito sobre este tema desde la perspectiva del Caribe.<sup>15</sup>

## Conclusión

En conclusión, estoy convencido de que la Iglesia en el Caribe debe desarrollar una homilética postcolonial, a través de un diálogo crítico con la Teoría Homilética contemporánea en EE.UU. También estoy convencido de que dicha homilética postcolonial debe ser multilingüe, multicultural y ecuménica.

No podemos seguir fomentando un estilo de predicación tan ajeno a nuestro pueblo que “si tan sólo cierras los ojos...” puedes pensar que el predicador es un extranjero. Nuestro estilo de predicación, tanto en la teoría como en la práctica, debe honrar el Evangelio de Jesucristo, llevando a las personas a la salvación, la liberación y la autodeterminación “para la sanidad de las naciones” (Ap. 22.2).

---

<sup>14</sup> Fred B. Craddock, *Prêcher* (Ginebra: Labor et Fides, 1991).

<sup>15</sup> Justo L. González y yo abordamos este tema desde una perspectiva latina en el Capítulo #4 de *Púlpito: An Introduction to Hispanic Preaching* (Nashville: Abingdon Press, 2005).