

FACULDADES EST

PPG-EST

MARIANELA DE LA PAZ COT

LA IGLESIA COMO COMUNIDAD

SANADORA:

DESAFÍOS PARA LA IGLESIA EPISCOPAL DE CUBA

São Leopoldo

2009

MARIANELA DE LA PAZ COT

LA IGLESIA COMO COMUNIDAD SANADORA:

DESAFÍOS PARA LA IGLESIA EPISCOPAL DE CUBA

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de Doutora em
Teologia
PPG - Faculdades EST
Área: Teologia Prática

Orientador: Dr. Lothar Carlos Hoch
Co-orientação: Dra. Valburga Schmiedt Streck

São Leopoldo

2009

“No hay obra permanente... no hay caminos constantes... De todas partes solicitan la mente ideas diversas, y las ideas son como pólipos, y como la luz de las estrellas, y como las olas de la mar. Se anhela incesantemente saber algo que confirme, o se teme saber algo que cambie las creencias actuales.”

José Martí

“Servir es nuestra gloria, y no servirnos...”

José Martí

DE LA PAZ COT, Marianela. La iglesia como Comunidad Sanadora: Desafíos para la Iglesia Episcopal de Cuba. Tesis de Doctorado. São Leopoldo: Faculdades EST/PPG, 2009.

SINOPSIS

Esta tesis tiene como objetivo principal demostrar que las comunidades pesquisadas en la Iglesia Episcopal de Cuba (IEC) no son “entes pasivos” que reciben la acción de otros (ya sean líderes laicos o clérigos) sino que son comunidades sanadoras que ejercen el ministerio de cuidado pastoral a través de diversas acciones pastorales. Esto será demostrado mediante los resultados de la pesquisa de campo en dichas comunidades y su correlación con los presupuestos teológicos acerca de lo que define a una comunidad sanadora, además de los aportes hallados en el transcurso de la investigación que puedan guiar la reflexión sobre la práctica de acompañamiento pastoral en comunidades de la IEC.

La tesis está estructurada en tres capítulos. El primer capítulo, toma en consideración las diferentes perspectivas que pueden auxiliar a discernir el significado de comunidad sanadora. Explora lo que significa ser comunidad cristiana desde su fundamento bíblico en estrecha relación con la *koinonía*, la *diaconía* y la *liturgia*; también de las categorías teológicas consideradas marcas de la iglesia como comunidad sanadora: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y morada del Espíritu Santo. Además de enunciar las implicaciones que para el Cuidado Pastoral, ejercido desde la comunidad sanadora, se desprenden de dichas perspectivas. El segundo capítulo sitúa a la IEC en su contexto histórico y sociológico. Ofrece una aproximación a la tradición denominacional desde su historia como iglesia, así como las implicaciones que ha tenido ese contexto histórico para la misión. Por medio de entrevistas realizadas en tres comunidades de la IEC, se procura conocer si ellas/os entienden que la iglesia ha sido comunidad sanadora, además de cuáles son las prácticas pastorales que expresan esa dimensión sanadora de la iglesia. El capítulo tercero retoma elementos de la pesquisa de campo bajo las categorías de fortalezas y desafíos, para el trabajo sanador de la iglesia y los relaciona con los aportes teóricos. Establece conexiones entre los resultados que emergieron de la pesquisa de campo con los elementos teóricos de la pesquisa bibliográfica. Esto permitió corroborar que muchos de los presupuestos, puntos de partida acerca de lo que significa ser iglesia como comunidad sanadora, forman parte de la práctica de aquellas comunidades, así como los desafíos que plantea para la educación teológica.

DE LA PAZ COT, Marianela. La iglesia como Comunidad Sanadora: Desafíos para la Iglesia Episcopal de Cuba. Tesis de Doctorado. São Leopoldo: Faculdades EST/PPG, 2009.

ABSTRACT

The main goal of this dissertation is to demonstrate that the communities researched in the Episcopal Church of Cuba (IEC) are not “passive beings” that receive the action of others (be they lay leaders or clerics) but are healing communities that carry out the ministry of pastoral care through various pastoral actions. This will be demonstrated through the results of the field research done in the aforementioned communities and their correlation with the theological presuppositions about what defines a healing community as well as through the contributions discovered during the investigation that can help guide the reflection about the practice of pastoral accompaniment in the communities of the IEC.

The dissertation is structured in three chapters. In the first chapter the different perspectives that can help discern what is meant by a healing community will be considered. I explore what it means to be a Christian community reaching back to its biblical foundations in close relation with *koinonia*, *diaconia* and *liturgy*; as well as the theological categories that are considered marks of the church as a healing community: the people of God, the body of Christ and the dwelling of the Holy Spirit. Besides this I will enunciate the implications that these perspectives have on Pastoral Care carried out by the healing community. The second chapter situates the IEC in its historical and sociological context. It offers an insight into its denominational tradition based on its history as a church as well as into the implications that this historical context has had on its mission. Through interviews carried out in three communities of the IEC, I seek to discover if they understand that the church has been a healing community, as well as try to find out which pastoral practices express this healing dimension of the church. The third chapter once again takes up elements of the field research under the categories of strengths and challenges for the healing work of the church and relates them to theoretical contributions. It establishes connections between the results that emerged from the field research with the theoretical elements from the bibliographical research. This made it possible to corroborate that many of the presuppositions, the starting points about what it means to be a church as a healing community, form a part of the practice of those communities, just as the challenges that it presents for theological education.

DEDICATORIA

A mi madre Nerva,
amorosa y sabia, inspiración de mi vida.

A mi padre Juan Ramón,
por su cariño inmenso a la familia y a la iglesia.

A mi esposo Oscar,
por su amor y acompañamiento en todo momento.

AGRADECIMIENTOS

A Dios, aliento de esta jornada, fuerza y sabiduría.

A la Iglesia Episcopal de Cuba, especialmente a las comunidades de la Catedral Santísima Trinidad, Santa María de la Gracia, San Francisco de Asís y La Anunciación, por sus oraciones y apoyo. A mis colegas de ministerio pastoral por su colaboración.

Al profesor Lothar por su orientación, acompañamiento y amistad de tantos años. A la profesora Valburga, por los desafíos que puso ante mí, su amistad, estímulo y orientación en esta jornada.

Al Consejo Mundial de Iglesias especialmente al Rdo. Carlos E. Ham, EMW (Programa de Intercambio) y CETALC que tejieron una red solidaria para hacer posible mis estudios de doctorado en Brasil.

Al Seminario Evangélico de Teología de Matanzas, a su rector Reinerio Arce por la oportunidad y la confianza. Al Centro de Reflexión y Diálogo a su director Pastor Raimundo García por el apoyo en la pesquisa. A las Facultades EST y su Programa de Posgraduación, por todo lo aprendido. A la comunidad académica de esta institución y a sus funcionarios. A la comunidad estudiantil, a su organización CADES por la acogida y cariño demostrado en todo tiempo.

A las comunidades sanadoras que me sostuvieron en mi destierro; la comunidad de la EST (culto de los miércoles), la comunidad de la São João Baptista (IELB), la comunidad de las Misionárias de Cristo Ressuscitado, con sus monjitas uruguayas y Padres (ICR).

Al “Núcleo de Aconselhamento e Psicologia Pastoral”, al Grupo de la Pastoral en especial a la P. Iara, Irma y Hiltrud por las experiencias compartidas. Al profesor Rodolfo Guede por sus valiosas contribuciones. A Núbia, Allan, Marta, Günther, Leonice, y Alisson por su inestimable ayuda en la biblioteca. A Edel, Luciana y Joca de la Editora Sinodal por el apoyo y la amistad.

A todos los amigos y amigas los de acá y de allá, en especial: Adria, Juan, Tania, Frida, Zita, Mabel, Yoel, Silma, Midiam, Chavela, Amós, Nuño, Pedrín, Kenia, Clara, Will,

Hans, Alina, Marie, Karin, Gregory, Rebeca, Patrícia, Luzmila, Andrea, Tatiana, Rdo. Luís Barrios, Martin, Oneide, Vania, Pablo, Arlete, Susana, Clélia, Beta, Sonia, Walmor, Giovanni, Esperanza, Everton, Mauricio, Jean, Luisa.

A mis hijos espirituales Éder y Dério (por su contribución en la presentación de este trabajo), además de Paula, Bruna, Tiago, Giovanni y Gislaine, por las experiencias de vida.

A la familia cubana en Brasil, Nivia y Tania (agradecida por la revisión y por ser primas maravillosas). A Rogério, Marcos, Jisette, Allan por tantas cosas lindas compartidas. A la familia carioca María José y todos los Raichwald-Gierus. A las familias gauchas: Streck, Scheunemann, Zwetsch, Adam, Tomm, Zanandréa, Wachholz por el apoyo y cariño.

A mi familia en Cuba: Juan Ramón, Nerva, Madeleine, Juan Gabriel, Rosabel, Juan Carlos, Aurelio, Laura, Patricia, Elaine, Katia, Gladis, Guillermo, Mirla, Guillermito y Manolito, por sostenerme con su amor en todo este tiempo difícil, lejos de su calor.

Y por último a mi esposo Oscar, por aceptar el desafío de amarme en la distancia, por su comprensión y apoyo especialmente en la pesquisa de campo junto con la luna de miel.

SUMARIO

DEDICATORIA.....	6
AGRADECIMIENTOS	7
SUMARIO	9
INTRODUCCIÓN	12
1. LA IGLESIA COMO COMUNIDAD SANADORA: DISCERNIENDO SU SIGNIFICADO.....	18
1.1. APROXIMACIONES A LA DEFINICIÓN DE COMUNIDAD SANADORA.....	18
1.1.1. Comunidad: apuntes para una reflexión sobre el término	18
<i>1.1.1.1. Modernidad y sus implicaciones para el significado de comunidad.....</i>	<i>19</i>
<i>1.1.1.2. La modernidad como desafío para el desarrollo de un paradigma de comunidad.....</i>	<i>22</i>
1.1.2. Comunidad Cristiana	23
1.1.3. Comunidad sanadora	24
<i>a) Salud-Salvación</i>	<i>25</i>
<i>b) Sanar</i>	<i>28</i>
<i>c) Terapéutico</i>	<i>28</i>
<i>d) Prácticas eclesiales de la comunidad sanadora.....</i>	<i>29</i>
1.2. BASES ECLESIOLOGICAS DE LA IGLESIA COMO COMUNIDAD SANADORA	32
1.2.1. Pueblo de Dios	32
1.2.2. Cuerpo de Cristo	34
1.2.3. Categoría Morada del Espíritu.....	36
1.3. CONSIDERACIONES CRISTOLOGICAS DE LA IGLESIA COMO COMUNIDAD SANADORA	38
1.3.1. El ministerio sanador de Jesús: dádiva de salvación.....	38
1.3.2. Cristo crucificado y liberador.....	42
1.4. DIMENSIONES DEL CUIDADO PASTORAL EN LA COMUNIDAD SANADORA	46
1.4.1. Comunidad sanadora en perspectiva de red	46
1.4.2. Liderazgo y diversidad de ministerios en la comunidad sanadora	48
1.4.3. Espiritualidad liberadora y relaciones de género en la comunidad sanadora	52
1.4.4. Uso y significado de los ritos en la comunidad sanadora	56
<i>1.4.4.1. Algunas consideraciones sobre rito</i>	<i>56</i>
<i>1.4.4.3. Ritos de pasaje y Ritos pastorales.....</i>	<i>60</i>
1.4.5. Comunidad sanadora desde la perspectiva cultural cubana	62
2. LA IGLESIA EPISCOPAL DE CUBA ¿COMUNIDAD SANADORA?	68

2.1 LA IGLESIA EPISCOPAL DE CUBA: BREVE RESEÑA HISTÓRICA EN EL CONTEXTO ECLESIAL CUBANO.....	68
2.2. INTRODUCCIÓN A LA PESQUISA DE CAMPO.....	72
<i>Caracterización del grupo pesquisado</i>	77
<i>Tratamiento de los datos colectados</i>	78
2.3. SIGNIFICADOS QUE LOS ENTREVISTADOS DAN A LA PALABRA “SANAR”.....	80
2.3.1. Sanación como proceso integral	80
2.3.2. Sanación en relación a acciones que realiza la iglesia como comunidad local	82
2.3.2.1. <i>Testimonios y experiencias personales</i>	82
2.3.2.2 <i>Ritos pastorales del Libro de Oración Común (LOC)</i>	84
2.3.2.3. <i>Acogida en sus instalaciones</i>	84
2.3.2.4. <i>Compromiso social de miembros que trabajan con personas que viven con VIH</i>	84
2.3.3. Análisis preliminar de las narrativas acerca de la palabra sanar y relación con la comunidad	85
2.4. RELACIONES DE GÉNERO EN LA COMUNIDAD LOCAL.....	86
2.4.1. Selección de narrativas de las mujeres sobre relaciones de género en la comunidad	87
2.4.2. Selección de narrativas de los hombres sobre relaciones de género en la comunidad	88
2.4.3. Análisis preliminar de las narrativas sobre las relaciones de género en la comunidad local	89
2.5. PRESENCIA O AUSENCIA DE LA IGLESIA EN MOMENTOS DIFÍCILES.....	91
2.5.1. Presencia a través de acciones de la comunidad y de sus clérigos	91
2.5.2. Ausencia de clérigos y poca presencia de la comunidad	94
2.5.3. Análisis preliminar de las narrativas sobre la presencia o ausencia de la iglesia en momentos difíciles	94
2.6. LA IGLESIA EN SU MISIÓN COMO COMUNIDAD EXTRAMUROS.....	97
2.6.1. Acciones de la iglesia a favor de la comunidad extensa	97
2.6.2. Iglesia que acompaña en el dolor: peregrinación de los mártires	99
2.6.3. La iglesia “soy yo”: testimonios de servicio	99
2.6.4. Análisis preliminar de las narrativas sobre la iglesia en su misión extramuros	99
2.7. DIMENSIÓN SANADORA DE LA LITURGIA EN LA VIDA DE LA COMUNIDAD.....	100
2.7.1. Los ritos	101
2.7.2 Otros momentos significativos en relación a la liturgia	103
a) <i>Sermón o predicación</i>	103
b) <i>Gesto de la Paz</i>	104
c) <i>Los himnos, cantos o alabanzas</i>	104
2.7.3. Los clérigos y sus experiencias en relación a la liturgia	106
a) <i>Preparación para la celebración</i>	106
b) <i>Ritos o liturgias más realizadas</i>	107
2.7.4. Análisis preliminar de las narrativas acerca de la dimensión sanadora de la liturgia en la vida de la comunidad	109
2.8. DESAFÍOS APUNTADOS PARA EL TRABAJO SANADOR DE LA IGLESIA.....	118
2.8.1. Desafíos apuntados por los laicos	119
2.8.1.1 <i>Desafíos para el trabajo sanador extramuros</i>	119
2.8.1.2 <i>Desafíos para el trabajo sanador intramuros</i>	120
a) <i>Preparación de nuevos miembros</i>	120
b) <i>Diversidad de ministerios y capacitación</i>	120
c) <i>Un templo de puertas abiertas</i>	122

2.8.2	Análisis preliminar de los desafíos presentados en las narrativas de los laicos ..	122
2.8.3	Desafíos apuntados por los clérigos.....	124
	a) <i>Una nueva visión de iglesia</i>	126
	b) <i>Perder la esencia del ministerio y la liturgia. Falta de acompañamiento a clérigos</i>	127
	c) <i>La iglesia institución no ha sido sanadora</i>	128
2.8.4	Análisis preliminar de los desafíos apuntados por los clérigos.....	129
3.	DESAFÍOS DE LA IGLESIA COMO COMUNIDAD SANADORA: IMPLICACIONES PARA EL CUIDADO PASTORAL	133
3.1.	DESAFÍOS Y FORTALEZAS DE LA IEC DESDE LA PERSPECTIVA DE COMUNIDAD SANADORA	133
3.1.1.	Relaciones de género en la IEC: desafío para el Cuidado Pastoral	133
3.1.2.	Otros desafíos para el cuidado pastoral en la IEC revelados como carencias ..	139
	3.1.2.1. <i>Pastoral con los presos</i>	140
	3.1.2.2. <i>Acompañamiento pastoral a familiares que pierden miembros por la emigración</i>	141
	3.1.2.3. <i>Acompañamiento pastoral a la tercera edad</i>	142
	3.1.2.4. <i>Acompañamiento pastoral al cuerpo clerical</i>	143
3.1.3.	Fortalezas que presentan comunidades de la IEC en su dimensión sanadora..	145
	3.1.3.1. <i>El templo espacio de puertas abiertas para servir a la comunidad</i>	145
	3.1.3.2. <i>Una comunidad que promueve el cuidado de la Creación</i>	146
	3.1.3.3. <i>Una comunidad que promueve el cuidado de la familia</i>	146
	3.1.3.4. <i>Una comunidad que vive el encuentro con Dios en el templo como espacio de sanación</i>	147
	3.1.3.5. <i>Comunidades que acompañan en el dolor y promueven el diálogo</i>	149
3.2.	DESAFÍOS A LA PRÁCTICA LITÚRGICA DE LA IGLESIA	153
3.2.1.	Tres ritos pastorales que se resignificaron en la Iglesia Episcopal de Cuba	158
	3.2.2.1. <i>Del Rito de Purificación al de Acción de Gracias por el Nacimiento de un Niño</i>	158
	3.2.2.2. <i>Ministración de los Enfermos: De la Extremaunción a la Unción de los Enfermos</i>	161
	3.2.2.3. <i>Ministración a los enlutados: Misa Memorial (rito para después del entierro)</i>	165
3.2.2.	Contribuciones del uso de los ritos por la Terapia de Familia para el Cuidado Pastoral.....	167
3.2.3.	Vida litúrgica de la iglesia y Cuidado Pastoral	170
3.3.	LA COMUNIDAD SANADORA: IMPLICACIONES PARA LA FORMACIÓN TEOLÓGICA	173
3.3.1.	Situación de la educación teológica en Cuba a través del SET y su misión	173
3.3.2.	Pistas para reflexionar sobre la formación teológica en el SET desde la dimensión de la Iglesia como comunidad sanadora	176
3.3.3.	Pistas para contribuir en la formación teológica de la Iglesia Episcopal de Cuba desde la perspectiva de la Iglesia como comunidad sanadora	180
	CONCLUSIÓN	187
	REFERENCIAS	197
	ANEXO.....	207

INTRODUCCIÓN

El tema de la iglesia como comunidad terapéutica o sanadora fue un asunto que me apasionó desde el primer contacto en los estudios de maestría. Primero a través de la disciplina Comunidad Terapéutica coordinada por el profesor Lothar Hoch; luego el asunto de mi disertación de maestría reflejó esta preferencia, al trabajar la problemática de la media edad y la necesidad que especialmente la iglesia como comunidad terapéutica, se dispusiera a acompañar a las mujeres que pasan por esa transición, sin un recurso litúrgico o ritual que las ayudara en un pasaje tan escabroso y a veces doloroso.

De regreso a Cuba continué motivada con el tema de comunidad sanadora, tal vez porque mi iglesia (Iglesia Episcopal de Cuba) se desgastaba y desgarraba en luchas de poder que de cierta manera “enfermaron” a clérigos y líderes laicos, haciendo que muchas veces se desviarán las energías, que debían estar en pro de la misión, hacia conflictos y desavenencias que dividían y deterioraban nuestro testimonio como iglesia, además del daño espiritual y psicológico ocurrido especialmente en su cuerpo clerical.

Al dar continuidad a los estudios en esta Facultad, traje un modesto proyecto que emergió de todas las inquietudes nacidas de esa dolorosa experiencia y de las lecturas de autores que trabajaron el tema de la iglesia como comunidad terapéutica; Hoch, Schipani, León, Gandini, y otros que se fueron sumando en el decorrer de esta investigación. Guiada más adelante por la profesora Valburga Streck, quien me incentivó a profundizar en el tema de los ritos, aporte valioso que permitió mirar hacia la práctica pastoral que se estaba desarrollando en la Iglesia Episcopal de Cuba (IEC) a través de su vida ritual y de donde emergieron valiosas reflexiones para nutrir este proyecto.

Además, como profesora de Psicología Pastoral en el Seminario Evangélico de Teología, orienté una pesquisa exploratoria con algunos alumnos, en comunidades de la

Iglesia Episcopal en la provincia de Matanzas, acerca de cómo las personas entendían el papel sanador de la iglesia. Aunque reconozco que la pesquisa fue muy limitada, arrojó aspectos interesantes que nos estimularon a profundizar en el tema y a darle continuidad en este proyecto de una manera más elaborada, con el fin de explorar la dimensión terapéutica o sanadora de las comunidades. Nos inquietaba conocer ¿cómo las comunidades, podían o no, estar vivenciando esa dimensión sanadora, a pesar de todo ese tiempo de crisis transcurrido en la iglesia como institución?

Cuba es un país pobre, subdesarrollado del mundo periférico, con una amplia trayectoria de proyección solidaria y colaboración con otros países. Que ha sufrido un embargo económico durante más de cuarenta años, por diferentes gobiernos de Estados Unidos. Situación que ha generado mucho sufrimiento a nuestro pueblo, crisis económica, crisis de valores, desesperanza, siendo uno de los problemas más agudos la separación de la familia por la emigración. Es en estos tiempos que muchas personas han acudido a la iglesia y han encontrado allí una comunidad, que al decir de ellas “les ha ofrecido afecto, esperanza y acompañado como una familia”, a través del mensaje evangélico afirmado en las promesas de que Dios consuela a su pueblo en medio de su realidad por difícil que se presente.

Las iglesias evangélicas de Cuba ante las demandas de *poiménica*¹ en sus comunidades han manifestado un vivo interés en capacitar y entrenar personas para un ministerio más específico de consejería pastoral que responda a las necesidades de la comunidad. El Seminario Evangélico de Teología (SET) tiene reducido a un semestre su curso de Psicología Pastoral, lo cual resulta insuficiente para ofrecer los recursos necesarios para el trabajo de acompañamiento pastoral en las comunidades de las iglesias cubanas. Esto ha sido un reclamo de los estudiantes en las evaluaciones realizadas al final de cada curso. Por otra parte, el modelo pastoral pastorcéntrico heredado de los misioneros, no ayuda a tener una visión más amplia de la diversidad de ministerios en las comunidades, incluyendo el de consejería pastoral.

La pesquisa exploratoria realizada en comunidades de la IEC referida anteriormente, junto con la bibliografía revisada, constató que el tema de la iglesia como comunidad terapéutica o sanadora, no ha sido pesquisado por la IEC, ni por el SET, ni tampoco por otras iglesias, siendo una investigación inédita.

¹ Término que procede del griego *poimen*, que significa pastor y que es usado también para referirse al aconsejamiento o cuidado pastoral.

Esta tesis tiene como objetivo principal demostrar que las comunidades de la IEC, donde se desarrolló la pesquisa, no son “entes pasivos” que reciben la acción de otros (ya sean líderes laicos o clérigos) sino que son comunidades sanadoras que ejercen el ministerio de cuidado pastoral a través de diversas acciones pastorales. Esto será demostrado mediante los resultados de la pesquisa de campo en dichas comunidades y su correlación con los presupuestos teológicos acerca de lo que define a una comunidad sanadora, además de los aportes hallados en el transcurso de la investigación que puedan guiar la reflexión sobre la práctica de acompañamiento pastoral en comunidades de la IEC.

Esta pesquisa es relevante para el SET como institución de formación teológica de pastores/as y líderes, al llevar una reflexión implícita acerca de la manera en que se está realizando el entrenamiento y la formación de los estudiantes en el área de la Teología Práctica, y en especial de la Consejería Pastoral, pudiendo revelar desafíos para la educación teológica desde la perspectiva de la iglesia como comunidad sanadora.

El trabajo está estructurado en tres capítulos, que reflejan el curso de la investigación. El primer capítulo, toma en consideración las diferentes perspectivas que pueden auxiliar a discernir el significado de comunidad sanadora. Sitúa la contemporaneidad con las tensiones de la llamada pos modernidad con su crisis de paradigmas que cuestionan la existencia de comunidad en tales tiempos. Luego pasamos a explorar lo que significa ser comunidad cristiana con su fundamento bíblico en estrecha relación con la *koinonía*, la *diaconía* y la *liturgia*; además de las categorías teológicas definidas como marcas de la iglesia como comunidad sanadora: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y morada del Espíritu Santo. Serán esbozadas las implicaciones que para el Cuidado Pastoral ejercido desde la comunidad sanadora, se desprenden de dichas perspectivas.

Este capítulo trabajó a partir de las fuentes bibliográficas, tomando en consideración diversas maneras en las que teólogos/as entienden la comunidad terapéutica, especialmente del área de consejería pastoral, y con base en ellos se fue ampliando y complementando con otros aportes de otros teólogos/as desde los presupuestos ya mencionados.

El segundo capítulo tiene la intención en primer lugar, de situar la Iglesia Episcopal de Cuba en su contexto histórico y sociológico. Para posteriormente ofrecer, de manera breve, una aproximación a su tradición denominacional desde su historia como iglesia, dentro del contexto eclesial cubano, del que forman parte las tres comunidades pesquisadas. A seguir se

dan a conocer las implicaciones que ha tenido ese contexto histórico para la misión de la iglesia. Especialmente en el ámbito político, el cual ha representado un constante desafío, para la manera en que las personas han tenido que vivir su experiencia de fe.

En segundo lugar se pretende, a través de la pesquisa por medio de entrevistas realizadas en tres comunidades de la IEC, conocer si ellas/os entienden que la iglesia ha sido comunidad sanadora. Si lo ha sido, cómo han sentido esa dimensión sanadora. En caso de que no lo haya sido, qué sintieron al respecto. Quisimos conocer además cuáles son las prácticas pastorales que a su modo de ver expresan esa dimensión sanadora de la iglesia.

El capítulo tercero retoma elementos de la pesquisa de campo bajo las categorías de, *fortalezas* y *desafíos*, para el trabajo sanador de la iglesia y los relaciona con los aportes teóricos. Además de profundizar en los *desafíos*, identificados como carencias en la práctica pastoral o como área en la que se está trabajando. Algunas de dichas carencias tienen repercusión diocesana al tocar el tema de la formación teológica y la complejidad de las relaciones iglesia-estado. Las *fortalezas*, fueron consideradas como elementos que deben propiciar procesos de sanación hacia el interior de las comunidades con repercusión muchas veces hacia el entorno social donde la comunidad local está insertada. Establecimos conexiones entre los resultados que fueron emergiendo de la pesquisa de campo con los elementos teóricos aportados por la pesquisa bibliográfica. A nuestro entender esto permitió corroborar en los análisis preliminares muchos de los presupuestos, de los cuales partimos acerca de lo que significa ser iglesia como comunidad sanadora, y que aparecían en la práctica de aquellas comunidades.

La investigación tuvo un carácter cualitativo, porque centró su interés en un nivel de realidad que no puede ser cuantificado. Para ello usamos la entrevista cualitativa, que permite explorar diferentes opiniones y representaciones del asunto en cuestión, además de tomar en consideración la variedad de puntos de vistas sobre el tema de la iglesia como comunidad sanadora.

Seguimos, en todos los casos, los parámetros previstos y aprobados por la Comisión de Ética de la Pesquisa de Facultades EST, a la que sometimos el proyecto. Optamos por el uso de la técnica de la entrevista semiestructurada y complementamos la técnica anterior con la observación participante, que permitía el contacto directo de la investigadora con el fenómeno observado.

Para registrar estas observaciones usamos el Diario de Campo, donde escribimos las percepciones, cuestionamientos, e informaciones que no se pueden obtener por otras técnicas siendo de gran auxilio en la descripción y análisis del objeto de estudio en cuestión. Usamos además fotos para poder registrar y analizar algunos de los aspectos pesquisados en las comunidades. Las características del grupo (muestra) entrevistado, así como la metodología empleada, será explicada con mayor profundidad como parte del segundo capítulo, donde además se ofrecerán los referentes teóricos de investigación en ciencias sociales utilizados como soporte de la pesquisa de campo.

El tema de los ritos y su importancia para el Cuidado Pastoral es un eje que atraviesa todos los capítulos, si tomamos en consideración que la liturgia es uno de los fundamentos bíblicos con el que se relaciona la comunidad cristiana. Los ritos aparecerán unas veces como elemento teórico socioantropológico, imposible de ignorar en la vida de los seres humanos, y otras como elemento imprescindible para ejercer el Cuidado Pastoral a través de la liturgia en su relación con el ciclo de la vida. Algo que como iglesias hemos con frecuencia desestimado, al ignorar también los nuevos desafíos para el acompañamiento pastoral que presentan las comunidades, y que requieren actitudes abiertas que puedan ayudar a integrar lo afectivo y lo comunitario, y de esta forma tal vez ayudar a que las personas experimenten la liturgia como una experiencia de encuentro con lo sagrado que va más allá de lo intelectual, incluyendo lo sensorial y lo corporal.

Abordaremos la categoría comunidad terapéutica o sanadora, mediante un desglose y análisis de los diferentes términos que la componen: salud-salvación, sanar, terapéutico, y por último las prácticas eclesiales que como comunidad salud ella despliega. Esto permitirá encontrar elementos importantes para la reflexión acerca de cómo nuestras iglesias han sido negligentes con el aspecto de la cura en su ministerio. Este análisis nos llevó a optar por el término sanador referido a la comunidad, en vez de terapéutico. Al considerarlo más explícito por su carácter eclesiológico, con amplia referencia en el ministerio de sanación de Jesús lo cual nos ayudará a situar esta reflexión partiendo de que la iglesia es la comunidad de salud y sanidad por excelencia.

La metodología seguida en la elaboración de este trabajo podemos resumirla en los siguientes aspectos: 1) Profundización y delimitación del tema de la iglesia como comunidad sanadora mediante fuentes bibliográficas; 2) Con base en la teoría sobre el tema, la primera

fase consistió en realizar el diseño del proyecto de pesquisa de campo a desarrollar en tres comunidades de la IEC; segunda fase consistió en la ejecución de la pesquisa de campo en las comunidades escogidas usando instrumentos como la entrevista cualitativa y la observación participante acorde a lo definido por los criterios de la investigación en ciencias sociales (usando fuentes orales); 3) Análisis y sistematización de las variables pesquisadas; 4) Elaboración de la tesis, tomando en consideración las bases teóricas construidas desde los presupuestos bíblico-teológicos, socioantropológicos, y de la historia del contexto socio político, cultural y eclesial cubano, con su especificidad en la Iglesia Episcopal de Cuba.

Nuestra pesquisa está comprometida con la iglesia, pero también no excluye a la sociedad a la que pertenece, lo cual permite detectar aquellas acciones que muestran cómo se revierte en la sociedad el carácter sanador de la comunidad de fe. Hemos mirado hacia la iglesia como comunidad sanadora, conscientes de que esa mirada tiene diferentes perspectivas y no fueron agotadas, unas podrán aparecer con mayor relevancia que otras, no menos importantes, pero que según el contexto eclesial, sociocultural cubano y del entramado de las relaciones humanas en dichas comunidades, fueron reveladas así.

Sanad enfermos, limpiad leprosos, resucitad muertos; echad fuera demonios; de gracia recibisteis, dad de gracia. (S. Mateo 10:8)

1. LA IGLESIA COMO COMUNIDAD SANADORA: DISCERNIENDO SU SIGNIFICADO

En la actualidad podríamos decir que existen muchos tipos de comunidades, desde las que se dan en el espacio real de lo cotidiano de la vida, hasta las que se forman en el espacio virtual, tan en moda hoy en la era de los computadores, la Internet y la versatilidad de intereses. Sin embargo, nos proponemos abordar diferentes aspectos relacionados al término comunidad y su complejidad como tema, al explorar su significado desde perspectivas tan disímiles de la contemporaneidad, que permitan luego llegar a una reflexión más profunda de lo que significa ser comunidad cristiana al prestar especial atención en su dimensión sanadora por excelencia, desde la perspectiva bíblica, teológica, y socioantropológica. Toda esa reflexión permitirá esbozar las dimensiones del cuidado pastoral para la comunidad sanadora.

1.1. Aproximaciones a la definición de Comunidad Sanadora

1.1.1. Comunidad: apuntes para una reflexión sobre el término

La raíz etimológica del término comunidad es *común*², o sea que pertenece a muchos. O como también lo explica Sidnei Noé³ que el concepto de comunidad se refiere etimológicamente a dos aspectos; *común* y *unidad*, alertando acerca de los conflictos que puede traer esto. Lo que es común muchas veces es entendido como *uniformidad* que debe garantizar la unidad y que esa distinción de la comunidad ya sea por aspectos externos o internos puede llevar a perder el contacto con la realidad. Va a crear por así decir, un

² La palabra comunidad deriva del latín *comunitas*. Debe ser comprendido como calidad de común, de lo que no siendo privativamente pertenece y se extiende a varios. // en común disfrutado por varios sin pertenecer a ninguno en particular // puede entenderse como una junta o congregación de personas que viven unidas bajo ciertas constituciones y reglas. Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. **Diccionario de la Lengua Española**, Tomo I e II. Madrid: Real Academia Española, 1992. p.528. Todo lo cual nos confirma que en la comunidad tiene que haber cosas, ideas, proyectos, reglas, etc., que tendrán la cualidad de ser adheridas por toda la comunidad.

³ Cf. NOÉ, Vilmar Sidnei. Idéias introdutórias ao conceito Comunidade Terapêutica, In: HOCH, Lothar Carlos, NOÉ, Sidnei Vilmar (Orgs.). **Comunidade Terapêutica. Cuidando do ser a través de relações de ajuda**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2003, p. 7-12. p.7-8.

“mundo” aparte del resto de la sociedad. Otro aspecto que plantea dicho autor, es la comunidad que basa la unidad en la *pluralidad*, y el peligro de esto es la fragmentación, por carecer de un centro que promueva la cohesión. Podemos concluir que una comunidad va a caminar entre esas tensiones generadas por aquello que han escogido como “eje” sobre el cual basar su unidad.

Los antropólogos coinciden al afirmar que el ser humano se ha preocupado con la vida en común desde el inicio de su existencia. Así podemos observar que el fenómeno comunitario aparece cuando la humanidad sale de una actitud defensiva o agresiva y evoluciona a un comportamiento de convivencia pacífica⁴. Esta actitud es promovida por un comportamiento que favorece el intercambio por medio de la comunicación verbal o extra verbal, que incluye el diálogo y la negociación, además de compartir bienes materiales. Es por eso que podemos afirmar que:

[...] comunidade não é mero conglomerado social, no qual as pessoas estão reunidas em reciprocidade física, sim comunicação entre si, isto é anônimas umas das outras, sem nenhuma organização, como “amontoadas”. As pessoas que formam comunidade, buscam espontaneidade de expressão, libertação de alienações, identificação afetiva, participação gratificante, coesão global e projetos comuns de realização⁵.

El ser humano sin vida comunitaria dejaría de ser humano. No puede renunciar a su ser social, pues es radicalmente socio y colaborador. Es mediante ese interactuar con los otros, que ocurre el desarrollo y la maduración de una persona.

1.1.1.1. Modernidad y sus implicaciones para el significado de comunidad

No podríamos hablar de una comunidad en abstracto desconociendo el contexto global en que se sitúa el ser humano actual. Nos interesa aquí revisar algunos aspectos de lo que Giddens entiende como modernidad y relacionarlo con aspectos de la identidad y de la comunidad planteados por autores como Stuart Hall y Zygmunt Bauman que tensionan las concepciones más tradicionales sobre el tema y lo actualizan.

⁴ FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan José. **Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999. p. 106.

⁵ FLORISTÁN, TAMAYO, 1999, p. 107.

La modernidad es concebida por Anthony Giddens⁶, como un orden pos tradicional donde se institucionaliza el principio de la duda radical y además presupone que todo conocimiento debe tomar la forma de hipótesis. De manera que las afirmaciones que pudieran ser verdaderas, estarán abiertas por siempre a la revisión y pueden además ser abandonadas en algún momento.

Giddens llama modernidad “alta” o “tardía” en nuestro mundo de hoy, tanto al yo, como los contextos institucionales más amplios en que existe, el cual tiene que ser construido reflexivamente. Tarea que ha de realizarse en medio de una compleja diversidad de opciones y posibilidades. La modernidad lleva en sí misma una cultura de riesgo. Incluye parámetros de riesgo derivados del carácter globalizado de los sistemas sociales. Se presentan riesgos que generaciones anteriores no tuvieron que enfrentar. Este autor ejemplifica esa situación refiriéndose la persistencia del riesgo de una guerra de destrucción masiva, aunque reconoce los progresos internacionales para el control de armas nucleares, no obstante el dominio de tecnología para la construcción armamentos más sofisticados crece también por día. Otros riesgos (presentes ya en nuestro cotidiano) son: el de catástrofe ecológica inevitable, del que aparecen cada vez más “síntomas” bajo el tema de cambio climático, así como el colapso de los mecanismos económicos globales⁷ que estamos viviendo ya con la enorme crisis financiera internacional y la recesión en países desarrollados.

En la modernidad tardía, uno de los problemas psíquicos fundamentales apuntados por Giddens es la falta de sentido personal, expresado en la sensación de que la vida no tiene nada para ofrecer. Fenómeno que debe ser entendido como una represión de las cuestiones morales que la vida cotidiana coloca y para las cuales niega respuestas. El “aislamiento existencial” no se ve tanto como la separación del individuo de los otros sino como una separación de los recursos morales necesarios para vivir una existencia plena y satisfactoria⁸.

Otro aspecto relevante de la modernidad es el tema de la identidad. Para Stuart Hall⁹, el sujeto ya no puede verse como alguien que posee una identidad unificada y estable, pues ella se va volviendo fragmentada; al ser compuesto de varias identidades. Estas identidades diferentes son asumidas por el sujeto en diversos momentos, por lo que no podrán

⁶ Cf. GUIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p. 10-12.

⁷ Cf. GIDDENS, 2002, p. 12.

⁸ Cf. GIDDENS, 2002, p. 16.

⁹ Cf. HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, p.12-13.

identificarse alrededor de un “yo” coherente. Por esa razón Hall no cree que sea posible hablar de una identidad plenamente unificada, completa y coherente. Plantea la cuestión de que al creerse que se tiene esa identidad, eso no pasa de ser una fantasía, o sea una “narrativa” o historia sobre nosotros mismos, construida para reconfortarnos. La identidad guarda relación con el carácter de mudanza en la modernidad tardía¹⁰, en particular al proceso conocido como globalización, sobre el cual volveremos más adelante.

Bauman por su parte desestructura la concepción de comunidad como evocación de algo bueno formado por personas amigables, donde se establecen lazos de confianza y de apoyo. Él afirma que “lo que esa palabra evoca es todo aquello de lo que sentimos falta y que necesitamos para vivir seguros y confiados”¹¹. Por eso considera que hablar de comunidad hoy es evocar una especie de paraíso perdido, al que esperamos ansiosamente poder retornar por lo que hay una incesante búsqueda de caminos que lleven al ser humano de esa modernidad tardía hasta allí.

Él sitúa ese “paraíso perdido o esperado”, como algo que no es conocido por medio de nuestra propia experiencia sino algo que se da en la imaginación, muy diferente de las duras realidades que presenta la vida. Ve el colapso de la comunidad como el momento en que la identidad entra en juego y es inventada, viéndola como una especie de sustituta de la comunidad. No obstante, ninguna de las dos está a disposición en nuestro mundo donde la privatización, la individualización, y la globalización andan a alta velocidad, siendo que cada una de ellas se puede imaginar libremente¹².

O paradoxo contudo, é que para oferecer um mínimo de segurança e confiança e assim desempenhar uma espécie de papel tranqüilizante e consolador, a identidade deve trair sua origem; deve negar ser “apenas um substituto” – ela precisa invocar o fantasma da mesmíssima comunidade a que deve substituir. A identidade brota entre os túmulos das comunidades, mas floresce graças à promessa da ressurreição dos mortos¹³.

¹⁰ Esos constantes cambios geográficos por los desplazamientos que ocurren en la búsqueda de un mejor empleo o mejores condiciones socioeconómicas traen consecuencias psicosociales como las apuntadas también por Itamar Schlender, como inseguridad, desilusión en relación a los proyectos de vida, frustración y preocupación causadas por la pérdida de las raíces. Cf. SCHLENDER, Itamar Eloi. Desafios da Pós-modernidade para a formação de Comunidades Eclesiais Terapêuticas. In: HOCH; NOÉ (Orgs.), 2003, p. 15.

¹¹ BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade. A busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 9.

¹² Cf. BAUMAN. 2003, p. 9, 19ss.

¹³ BAUMAN, 2003, p. 20.

1.1.1.2. La modernidad como desafío para el desarrollo de un paradigma de comunidad

El panorama parece más desolador aún para nuestros pueblos de América Latina, que enfrentan las consecuencias de todo eso como rompimiento de las relaciones sociales y humanas, que se hace explícito en la desintegración de la familia, la comunidad, el barrio, la sociedad. Donde los niveles de violencia social van en ascenso así como la pobreza, la marginación, la apatía, la desesperanza y el abuso de poder. A todo este contexto se suma el tema de la migración y los desplazamientos forzados en busca de la sobrevivencia, que fragmentan aún más las identidades, entre otros males como la falta de significación personal, corrupción, etc. Sin embargo, en medio de todo ese marco desesperanzador Sergio Ulloa propone profundizar la reflexión de la iglesia como comunidad de salud integral; como urgencia de la humanidad necesitada de una comunidad (de fe) que la sostenga y oriente, en medio de un mundo tan cambiante y desestructurado.

[...] hoy más que nunca necesitamos una acción pastoral en donde cada creyente no sea un mero supuesto sino un ser humano significativamente identificado; necesitamos una pastoral que acompañe al ser humano con verdaderos signos: desde una práctica económica que dignifique al ser humano, desde una práctica de servicio y no desde un poder autoritario y dominador, desde una visión de Dios que no mantenga cautivos a los creyentes no los acomode al sistema opresor, desde una práctica de la justicia que restituya al ser humano en sus necesidades vitales, desde una Psicología Pastoral que atienda al ser humano en su sufrimiento y desde una espiritualidad que construya una humanidad armónica y coherente tanto en sus relaciones con Dios, con el prójimo y consigo mismo¹⁴.

La modernidad tardía o alta modernidad no puede sentirse como amenaza que paraliza y deja sin opciones, a pesar del pesimismo de Bauman con respecto al ser humano y su imposibilidad de encontrar el “paraíso perdido” o nunca experimentado de una comunidad. Es necesario ver la modernidad tardía como oportunidad que viene a cuestionar nuestra manera de pensar y de ser iglesia en la actualidad así como las prioridades de la misión en medio de todo ese contexto mundial nada esperanzador o alentador. Creemos oportunas las palabras del Arzobispo de Canterbury, Rowan Williams quién expresó:

De manera que el reto para las comunidades religiosas es cómo podemos ofrecer nuestra visión, no en una competencia por el control social, sino como una manera de abrir algunas de las más profundas opciones humanas, ofreciendo recursos para la construcción de identidades humanas críticas y

¹⁴ ULLOA, Sergio. La iglesia como comunidad de salud integral. In: SANTOS, Hugo (Ed.). **Dimensiones del Cuidado y Asesoramiento Pastoral**. Buenos Aires: Kairós, 2006, p. 143-168. p. 144-145.

en crecimiento. Y esto también quiere decir, incidental pero no menos significativamente, que las religiones tienen que hacer en lo intelectual y en lo imaginativo, a fin de defender su credibilidad básica sus reclamos de la verdad¹⁵.

1.1.2. Comunidad Cristiana

En el Nuevo Testamento se emplea la palabra *koinós* (común) o *koinén* (poner en común) para referirse a las comunidades cristianas primitivas. La palabra *koinonia* va a ser traducida como comunión. Por lo que podemos inferir que desde la perspectiva cristiana el término comunidad señala la acción de poner en común, en especial cuando los seres humanos son capaces de compartir la experiencia de fe, como un grupo de fieles que desean vivir en el mundo como Iglesia, testimoniando su fe en Jesucristo. Por medio de esos lazos de hermandad se edifica la comunidad siendo la experiencia de fe celebrada por todos, un elemento importante de esa unidad.

O termo neotestamentário de *koinonia*, em perfeita simbiose com os vocábulos *diakonia* e *leitourgia*, equivale ao fundamento da comunidade cristã, que não partilha só interesse e necessidade (ao modo grego) ou se baseia em um pacto, dada a distancia infinita entre Deus e o homem (ao modo hebraico), mas se concentra em uma relação de intimidade com Deus, realizada em Jesus Cristo pelo dom do Espírito [...]. A *koinonia* eclesial é fundamentalmente sacramental. É o aspecto objetivo ou receptivo, que podemos traduzir por “ter participação”¹⁶.

Este “participar” lo define Dietrich Bonhoeffer¹⁷ desde la perspectiva de Cristo; pues solamente podemos pertenecer unos a los otros mediante y en Jesús Cristo. Necesitamos de hermanos y hermanas como portadores y proclamadores de la Palabra salvífica que viene de Dios, siendo el objetivo de toda la comunión entre los cristianos encontrarse como portadores del mensaje salvífico.

Jürgen Moltmann¹⁸ profundiza en un principio de toda comunidad cristiana, el cual no radica en la asociación de los iguales entre sí, con base en Rm 15,7 “acogeos mutuamente como los acogió Cristo para gloria de Dios” puede afirmarse que la comunidad cristiana es la

¹⁵ WILLIAMS, Rowan. **Diez Conferencias**. Nuevos Paradigmas económicos. La Habana: Secretaría de Comunicaciones Jóvenes Episcopales de Cuba, 2005. p. 47

¹⁶ FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan José. 1999. p. 101.

¹⁷ Cf. BONHOEFFER, Dietrich. **Vida em Comunhão**. São Leopoldo: Sinodal, 1982 p. 7-8.

¹⁸ Cf. MOLMANN, Jürgen. **Diaconía en el Horizonte del Reino de Dios**. Hacia el diaconado de todos los creyentes. Santander: Sal Terrae, 1987. p. 24.

comunidad de los desiguales, donde las diferencias no se experimentan como amenaza mutua sino como enriquecimiento recíproco. Es en tal tipo de comunidad que se constituye la configuración social viva de la justificación por la gracia.

[...] la comunidad nace cuando las personas viven juntas en el nombre de Jesús y existen las unas para las otras con todas las fuerzas del Espíritu. Pero si existen unas para las otras se sirven unas a otras con sus respectivos dones y energías, haciendo realidad la “diaconía universal de todos los creyentes”. Justamente allí se halla la raíz de toda diaconía cristiana, porque “diaconía” es la forma de vida de la comunidad de Cristo, donde se expresa públicamente en su vida diaconal.¹⁹

La comunidad cristiana es por tanto la comunidad de los desiguales, donde se experimenta el sentido de pertenencia a través del encuentro con Jesús Cristo proclamado en su Palabra salvífica, celebrado en los sacramentos que son la base de la *koinonia* eclesial, y donde se puede experimentar la acogida por medio de la gracia de Dios, vivida a través de su Espíritu que se hace realidad en la *diaconia universal de todos los creyentes*.

Añadiendo lo afirmado por Lothar Hoch, al decir que sí podemos, desde el punto de vista sociológico, afirmar que la comunidad eclesial es una de las diferentes formas de la persona humana vivir su comunitariedad. También desde el punto de vista teológico es por medio de la comunidad eclesial donde únicamente la persona puede vivir de manera legítima su fe. Distinguiendo además entre iglesia institución de comunidad eclesial, pues la primera es experimentada más como institución, como aparato jerárquico y burocrático; mientras que la “comunidad” es visto como organismo vivo, integrado por personas con identidad concreta que sienten, ayudan y cuestionan. La comunidad cristiana es una grandeza con la cual las personas se pueden relacionar y a la vez experimentar una sensación de pertenencia²⁰. Y es con base a esa distinción que pretendemos trabajar con la perspectiva de comunidad a diferencia de iglesia institucional.

1.1.3. Comunidad sanadora

Reflexionar sobre la categoría de comunidad sanadora o terapéutica es central, a la luz de nuestro contexto actual donde proliferan grupos de autoayuda con diversos énfasis que se

¹⁹ MOLMANN, Jürgen. 1987, p. 44.

²⁰ Cf. HOCH, Carlos. Comunidade Terapêutica. Em busca duma fundamentação eclesiológica do aconselhamento pastoral. In: Associação Brasileira de Aconselhamento (Ed.). **Fundamentos Teológicos do Aconselhamento**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 1998, p.21-33. p. 27.

denominan “comunidades terapéuticas”. Pretendemos reflexionar sobre los términos salud, salvación, sanar y terapéutico, como categorías que integran la concepción de comunidad sanadora; así como las acciones pastorales enunciadas por autores del área de asesoramiento, como elementos que hacen posible articular el ministerio de sanación.

Queremos optar por el término sanador referido a la comunidad, por considerar más explícito su carácter eclesiológico, con referencia amplia en el ministerio de sanación realizado por Jesús y porque con base en los planteamientos de Schipani, podemos situar esta reflexión partiendo de que la iglesia es la comunidad de salud y sanidad por excelencia, en tanto sacramento verdadero, fiel y eficaz de la vida de Dios en el mundo²¹.

Primero, la iglesia está llamada a ser *señal* visible y clara que indica y apunta en la dirección de la salud y la salvación y de las manifestaciones del reinado de Dios en el mundo y en la historia. Segundo, también ha de ser *símbolo* e *imagen* (imago Dei) que representa veraz y fielmente dicho reinado es decir la vida misma a partir de Dios, y aún la vida misma de Dios. Y en tercer lugar, la iglesia debe llegar a ser *agente y medio de gracia*, es decir instrumento mediatizador eficaz de la gracia divina en medio de la historia. [...]. En esta perspectiva, por lo tanto, afirmamos a la iglesia como contexto de salud y comunidad sanadora en la medida en que como don divino, se va formando y transformando en sacramento fiel, verdadero y eficaz. [...] No estamos afirmando, sin embargo, la supuesta perfección de la comunidad de fe en el sentido de ausencia total de fallas y omisiones; creemos más bien que la expectativa divina es el desarrollo y la maduración integral de la iglesia en consonancia con su naturaleza y su destino.²²

a) Salud-Salvación

Todo el ministerio de Jesús está lleno de referencias al acto de sanar. Dios es fuente de la salud y su acción salvadora se manifestó no solamente a través del ministerio de sanidad ejercido por su Hijo, sino cuando Jesús da autoridad a sus discípulos para ir por el mundo y echar fuera los demonios, sanar enfermedades, además de predicar el reino de Dios (Mt. 10, 7-8). En la Biblia encontramos muchos ejemplos de que la salvación se presenta como sanación, pues ambas estaban indisolublemente unidas, sobre este aspecto profundizaremos más adelante.

²¹ Cf. SCHIPANI, Daniel. Bases eclesiológicas: La iglesia como comunidad sanadora. In: SCHIPANI, Daniel; JIMÉNEZ, Pablo (eds.). **Psicología y Consejo Pastoral: Perspectivas Hispana**. Decatur: AETH, 1997, p. 3-25. p. 12.

²² SCHIPANI, Daniel. Bases eclesiológicas: La iglesia como comunidad sanadora, 1997. p. 12-13.

No obstante, desde la perspectiva antropológica podemos tomar algunos elementos que apuntan hacia la autocrítica de algunos teólogos con relación a la negligencia del aspecto de la cura por parte de nuestras iglesias históricas como apunta Hoch²³, al decir que el modelo católico de actuación cristiana ponía su énfasis en la enseñanza, mientras que el modelo protestante lo pone en la predicación. Siendo que ambos modelos olvidaron el tercer elemento del triple ministerio de Cristo: la cura.

Todo parece indicar que la teología cristiana al absolutizar el papel de la ciencia médica en la curación de los enfermos, quedó sometida más que las otras religiones y descuidó su acción sanadora, subestimando así uno de los principales preceptos del Señor²⁴. En el mundo occidental también la ciencia médica se magnificó a sí misma con base en todos los progresos tecnológicos al servicio de la “salud” con una visión reducida a lo corporal. Se descartó o eliminó por completo la religión y en particular la religión cristiana en su función de sanar. Esa visión desestimó la dimensión espiritual del ser humano tan central hoy en los debates sobre la salud y la enfermedad.

Somente a religião cristã – mais ligada ao “progresso tecnológico” do Ocidente e dependente da dicotomia corpo/espírito – deixou-se levar muito cedo por outros princípios e talvez tenha negligenciado muito depressa a função terapêutica que lhe fora confiada paralelamente à sua missão de evangelizar, limitando-se a pensar na “salvação da alma” e deixando para a medicina a cura do corpo [...]. Estou consciente que existem muitos problemas que se amontoam na concepção atual de “doença/cura”: a

²³ Cf. HOCH, Lothar. A cura como tarefa do aconselhamento pastoral. In: ZWETSCH, Roberto; BOBSIN, Oneide. **A Prática Cristã. Novos Rumos**. São Leopoldo: Sinodal: IEPG. 1999. p. 18

²⁴ En nuestros días puede percibirse una vuelta a la visión religiosa-terapéutica, en donde la medicina y la religión se complementan o se encuentran. Este proceso no está exento de incomprensiones y desacuerdos entre los médicos y la ciencia médica que continúa defendiendo el modelo biomédico, relativo a la comprensión de la realidad de ser humano y sus enfermedades. Aldo Natale afirma que las religiones no pretenden renunciar por más tiempo a una visión global de la enfermedad, y en ese punto ellas tienen sus derechos y una historia pasada que los corrobora. Él realiza un estudio y reflexiona acerca de la relación entre la medicina ayurvédica y tibetana, la ciencia cristiana, la cientología y especialmente el chamanismo, como forma antigua y moderna de “ritual terapéutico” que se identifican o relacionan con las corrientes científicas más actuales del Occidente, por ejemplo la teoría de los sistemas de G. Bateson, la neurobiología de H. Maturana y F. Varela. Teorías que tienen en común partir de una visión de ser humano compuesto de materia, energía y espíritu, integrados a una realidad total, donde todo se relaciona con todo y cada una con una de sus partes. El pretende mostrar la nueva problemática en relación a las religiones, en la medida que se redescubre la antigua visión terapéutica de las mismas. Dejando de lado el cristianismo, trata de mostrar como las religiones del pasado y del presente, interpretan y continúan interpretando la enfermedad en un contexto cultural propio, en el cual el positivismo de la ciencia clásica se excluye, y donde emerge con fuerza la relación salud-salvación. Cf. NATALE, Aldo Terrín. A doença? Síndrome de desarmonia do Espírito. Tratado sobre religiões antigas e novas. In: PINO, F. Dal...[et.al.]. **Liturgia e Participação: a sacramentalidade a serviço do homem na sua totalidade**. São Paulo: Paulinas, 1998. p.181-231.

concepção do corpo-máquina, a idéia de que a religião deve pensar na salvação da alma e não do corpo²⁵.

Natale realiza un análisis de salud y salvación como términos que nacieron de un mismo concepto y con base en esto afirma que ambas acciones han de ser inseparables. Este autor realiza una crítica al cristianismo al profundizar en los aspectos que hicieron que la tradición cristiana abandonara o dejara a un lado el precepto de Jesús en su ministerio sanador. Pues a medida que la religión cristiana dio demasiado crédito a las ciencias físicas y médica, se fue haciendo cada vez más aliada de una concepción mecanicista y determinista de la existencia.

[...] A crítica de 360 graus dirigida aos cristãos pelas religiões antigas e também e sobretudo pelo claro mandamento de Jesus: “pregai a Boa Nova e curai os doentes”, pela história da medicina, que é fundamentalmente “história religiosa”, e pela própria epistemologia contemporânea, é importante e séria embora encontre o cristianismo despreparado e atualmente desprovido de instrumentos adequados para enfrentar a nova realidade. É preciso que as igrejas cristãs, meditem sobre sua vicissitude histórica e repensem com mais convicção o preceito do Senhor, que dêem de algum modo importância à terapia dentro do mundo da religião; é preciso que se redescubra o *Chritus medicus* [...] É preciso que na igreja cristã sejam rapidamente encontradas formas novas de cura, técnicas e orações espirituais aptas a curar os muitos enfermos de espírito de nossa civilização. Para isso é necessário que o cristianismo esteja mais atento à saúde “total”, à relação saúde/salvação – como é de sua própria tradição e de toda a história das religiões [...]²⁶.

Situar esta crítica nos motiva a la reflexión, al llevarnos al reconocimiento de como fueron empobreciéndose las prácticas cristianas con relación a promover la sanación en una perspectiva integral. Al referirnos a este aspecto se podría sospechar que esto significó en muchas denominaciones cristianas un empobrecimiento de su vida ritual. Convirtiéndose en una religión donde preceptos y doctrinas se “viven” en la cabeza, en lo racional pero el cuerpo y su relación con lo sagrado en la dimensión espiritual fue prácticamente olvidado o subestimado. Sobre este tema se profundizará más adelante cuando se reflexione acerca de la importancia de los ritos en la comunidad sanadora.

²⁵ NATALE, Aldo Terrin. **O Sagrado off Limits**. São Paulo: Loyola, 1998. p. 152.

²⁶ NATALE, 1998, p. 193.

b) Sanar

El término sanar procede del latín *sanare*²⁷ usado comúnmente para referirse a la restitución de la salud por parte de una persona que estaba enferma. También puede usarse curar o tratar. Al esclarecer este término podemos ver que está en sintonía con la cualidad de la comunidad cristiana. En sus estudios Natale nos aporta esta comprensión también:

Se tirarmos da religião o conceito de *Heilung* (cura), que se torna e se transforma também em *Heil* (salvação), corremos o risco de tirar o elemento fundamental e que mais caracteriza as religiões, tanto as antigas como as muitas formações religiosas mais recentes²⁸.

Por eso coincidimos con James Reaves Farris²⁹ quien refiere que la Iglesia puede definirse como una comunidad liberadora, de cura, de salvación, de solidaridad, viéndolo como parte de la misión histórica de la Iglesia, esa cura no puede referirse solamente al aspecto corporal de la persona, sino que incluye la dimensión de mente y espíritu. Esta afirmación es un llamado a evitar la tendencia de reducir la cura, a lo que realizan algunas comunidades en sus prácticas de sanidad.

c) Terapéutico

El término terapéutico se deriva del griego *therapeutiké* de ‘*therapéuō*’ que significa “yo curo”. Natale llama la atención acerca de que el término *therapeuein* también significa “asistir” por lo que se entendía como la ayuda que se les daba a los enfermos a través del uso de elementos naturales que actuaban como medicamentos, desde el punto de vista hipocrático. Sin embargo, después indicaba también el servicio y la asistencia que le prestan los dioses a las personas enfermas³⁰.

Generalmente al escuchar la palabra terapéutica la relacionamos con la medicina, con sus más diversas terapias como acciones para restituir la salud. No obstante, el teólogo Lothar define a la comunidad de fe como terapéutica al decir:

²⁷ Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 1992, p. 1839.

²⁸ NATALE, 1998, p. 236.

²⁹ Cf. REAVES FARRIS, James. Neurose e pecado: choque ou encontro de mundos. In: Associação Brasileira de Aconselhamento (Ed.). **Fundamentos Teológicos do Aconselhamento**. São Leopoldo: Sinodal. 1998, p. 34-52. p. 51.

³⁰ Cf. NATALE, 1998, p. 236.

A busca por comunidade terapêutica implica antes a consciência de sermos pessoas carentes: de relações humanas significativas, de atenção e afeto, de complementaridade. Esse sentimento emerge da consciência de que não somos auto-suficientes, pelo contrário, de que precisamos uns dos outros. Comunidade terapêutica é a busca comunitária por vida, especialmente em momentos cruciais da nossa existência³¹.

Es importante la concepción de salud como proceso integral, la cual según afirma Hoch abarca la dimensión espiritual, al ofrecer mucho más de lo que la medicina es capaz de darle al ser humano, porque “la acción salvífica de Dios, quiere servirse también, de recursos espirituales ampliamente testimoniados a través de las Escrituras y comprobada su eficacia terapéutica a través de la historia de la Iglesia”³². En este sentido debemos realizar un paréntesis y hacer mención del estudio de Abigail Rian sobre el papel histórico de la Iglesia en su relación con la salud y la cura, que puede auxiliar en la actualidad para rever a la luz de esa historia las iniciativas y nuevas áreas que se abren en los ministerios de salud de la iglesia³³. Por lo tanto el término terapéutico puede ser entendido en la comunidad de fe como cura y salvación. Estas se dan a través de las prácticas eclesiales que realiza la comunidad sanadora.

d) Prácticas eclesiales de la comunidad sanadora

Partiremos de la comprensión de Schipani³⁴ quien define las *prácticas eclesiales* como aquellas actividades compartidas **en** y **desde** la iglesia, que forman parte de la vida y ministerio de la iglesia como comunidad de salud y sanidad. Estas prácticas incluyen³⁵ la

³¹ HOCH, Lothar Carlos. Comunidade Terapêutica. In: ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ACONSELHAMENTO (Ed.). **Fundamentos Teológicos do Aconselhamento**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 1998, p. 34-52. p. 28.

³² HOCH, Lothar. A cura como tarefa do aconselhamento pastoral In: ZWETSCH; BOBSIN, Op. cit. p. 25-26.

³³ El estudio aparece bajo el título “O papel histórico da Igreja na saúde e na cura”. Ella realiza una división del ministerio terapéutico de la iglesia en diversos períodos. Partiendo del ministerio de cura de Jesús, los períodos apostólico y patrísticos, la fundación de hospitales en la Edad Media, la separación entre la medicina y la religión (comenzando con el Renacimiento y la Reforma); el movimientos de médicos misioneros (siglo XIX y mediados del XX); los polémicos debates sobre medicina, religión y bioética entre las décadas de 1950 y 1970, y más recientemente el desarrollo de ministerios de salud. Cf. RIAN, Abigail Evans. **O Ministério Terapêutico da Igreja**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 21-56.

³⁴ Cf. SCHIPANI, . Bases eclesiológicas: La iglesia como comunidad sanadora, 1997, p. 9.

³⁵ Estos son aspectos desarrollados por autores como; Zandrino, Gandini, León, Polischuk y Rian entendiéndolos como momentos de sanación que vive la comunidad en su relación con Dios y con los hermanos y hermanas. Cf. ZANDRINO, Ricardo. **Curar Também é Tarefa da Igreja**. São Paulo: Nascente, 1986. GANDINI, Alberto Daniel. **La Iglesia como Comunidad Sanadora**. El Paso Tx.: Casa Bautista de Publicaciones, 1989. LEÓN, Jorge A. **Psicología Pastoral de la Iglesia**. Miami: Caribe, 1978. El capítulo 2 titulado “La Iglesia como Comunidad Terapéutica” aborda el tema en sus diferentes aspectos p. 42-92. POLISCHUK, Pablo. **El Consejo Terapéutico. Manual para pastores y consejeros**. Barcelona: CLIE, 1994 en su capítulo 11, La iglesia como

adoración (alabanzas mediante los cantos, ritos), sacramentos, la práctica de la oración, estudios bíblicos, meditación, confesión, perdón, reconciliación, predicación, entre otras. Schipani aclara que tales prácticas no pueden verse como causa de fe, de salud o crecimiento, pues como lo explica el apóstol Pablo, todo eso es obra de Dios (1Co 3:5-9). Sin embargo son esenciales, ya que permiten reconocer y experimentar de manera anticipada la gracia de Dios de una forma especial, por lo que es imprescindible participar en las prácticas de la iglesia³⁶.

Los ministerios litúrgicos según los agrupa Rian incluyen el desarrollo y la diversificación de recursos para realizar liturgias de cura y unción, administración de los sacramentos, oración, ministerio de liberación, realización de retiros espirituales, predicación de la Palabra y toda la vida litúrgica de la comunidad local en general. Señala además que dichos ministerios deben ofrecer recursos para reconocer los diferentes momentos significativos de la vida que enfocan la restauración de la integridad y del bienestar de un individuo o de la comunidad de fe. En esa perspectiva, define cuatro categorías de programa del ministerio de salud de la iglesia: 1) litúrgica/sacramental/devocional (explicada al inicio); 2) educacional (basada en una filosofía integrada de salud que encamina cuestiones básicas sobre salud y enfermedad); 3) apoyo y defensa (fundamentado en una comunidad amorosa y servicial que valoriza a las personas en todas las estaciones de la vida, concientiza y promueve la inclusión de personas marginalizadas por su enfermedad, nivel socioeconómico, sexo, raza, trabajando en el área pública para ejercer influencia en las medidas sociales); 4) cuidado directo de la salud (abarca iniciativas de salud pública de prevención y bienestar, incluye salud física y mental así como conceptos de cuidado integral e integrado de salud)³⁷.

Debemos estar alertas sobre la necesidad de discernir y evaluar el efecto y significado de tales prácticas y experiencias que se dan en la iglesia, ellas deben percibirse en perspectiva teológica y psicológica de forma integrada sin confundir una con la otra.

Cuando se discierne y se evalúa la realidad de la iglesia como comunidad de salud y sanidad, nuestra reflexión debe afirmar la prioridad de la pertinencia y la integridad teológica junto con la funcionalidad psicológica que pueda apreciarse concretamente en esa realidad en un contexto dado. Además conviene hacer ciertas distinciones entre la realidad de la vida de la fe cristiana por los caminos del reino de Dios, incluyendo desde luego su proyección escatológica, y lo que podría llamarse “beneficios secundarios” o

comunidad terapéutica realiza su análisis p. 213-222. RIAN, Abigail. **O Ministério Terapêutico da Igreja**. São Paulo: Loyola, 2002.

³⁶ Cf. SCHIPANI, Bases eclesiológicas: La iglesia como comunidad sanadora, 1997, p. 9.

³⁷ Cf. RIAN, Abigail Evans. **O Ministério Terapêutico da Igreja**. Op. cit. p. 109-110.

“derivados” (como por ejemplo el sentido de pertenencia, la neutralización de sentimientos de soledad y angustia o culpabilidad, etc.). Tal distinción es necesaria además en la medida en que nos seduzca la inclinación hacia la “gracia barata” y tendamos a subestimar o dejar de lado las expectativas y las responsabilidades inherentes a la vida del reino (como por ejemplo compartir las cargas con la hermandad, solidarizarnos eficazmente con los oprimidos, renunciar a nuestros privilegios por motivos de clase, sexo, raza o religión; experimentar tensión y sufrimiento a causa de nuestra fidelidad, etc.)³⁸.

La iglesia como comunidad sanadora no puede confundirse con un grupo que viene a satisfacer sus necesidades psicológicas mediante un espléndido programa de actividades. Será una comunidad constantemente estimulada a redescubrir los elementos terapéuticos que contienen la Biblia y la tradición cristiana, teniendo a Jesucristo en el centro de esa relación salud-salvación, recuperando la integralidad del ser humano en la relación entre la fe y los demás elementos que componen esa unidad (salud emocional, orgánica/física, social, económica) es una comunidad que fomenta un clima que promueve el bienestar bio-psico-social-espiritual de las personas que la componen estimulando el aprendizaje de sus integrantes en aptitudes como acoger, aprender a escuchar al otro, respetar, interesarse genuinamente en la otra persona y procurar ayudarle³⁹.

Es en este sentido que Howard Clinebell⁴⁰ entiende la integralidad como una cualidad que se extiende más allá de la mente y el cuerpo de las personas, para abarcar las relaciones íntimas, la relación con la biosfera, con las instituciones significativas de la vida de las personas, y sobre todo profundizar la relación de esta con Dios. Por lo que no se puede reducir la iglesia a una “agencia de salud” en el sentido estrecho del término, excluyendo toda la amplitud de esa relación sanadora, donde no hay solamente objetos sobre los que se despliega esa labor sino también sujetos, que potencian la cualidad sanadora de su comunidad por medio de su acción en el mundo.

Se puede decir que la Iglesia en la experiencia de la celebración comunitaria de la fe ayuda a las personas a sentir la aceptación y la reconciliación en sus vidas. Esto promueve la salud en un sentido más amplio al sintonizar esta con la comunidad por medio de relaciones sanas. Rian argumenta:

³⁸ SCHIPANI, Bases eclesiológicas: La iglesia como comunidad sanadora, 1997, p. 10-11.

³⁹ Cf. NOÉ, Sidnei Vilmar. *Idéias Introdutórias ao Conceito Comunidade Terapêutica*. In: Lothar C. HOCH, Sidnei Vilmar NOÉ. **Comunidade Terapêutica**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2003. p. 10-11.

⁴⁰ Cf. CLINEBELL, Howard. **Aconselhamento Pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento**. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 29ss.

O poder do perdão, da comunicação e do companheirismo pode freqüentemente prevenir, restringir e aliviar a doença [...] saúde não é simplesmente uma realização individual, mas um estado de harmonia com uma comunidade mais ampla. [...] Comunidades terapêuticas são comunidades de pessoas que sabem necessitar de cura; são comunidades de terapeutas, e são comunidades de pessoas no processo de ser curadas. Igrejas são chamadas para ser obedientes à atividade terapêutica do Espírito em seu meio, em que o Espírito é invocado como uma força terapêutica e reconciliadora⁴¹.

Por tanto una comunidad cristiana es sanadora, porque participa de la experiencia de vivir la fe celebrada en los sacramentos, en la liturgia, en el servicio amoroso atendiendo no solamente las necesidades materiales sino también curando relaciones heridas por medio del perdón, la reconciliación y siendo presencia de Cristo unos con otros en el camino de la vida, y en la relación con toda la Creación.

1.2. Bases eclesiológicas de la iglesia como comunidad sanadora

Las marcas de la iglesia como comunidad sanadora son; pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y morada del Espíritu Santo. Dichas categorías no pueden considerarse por separado, solamente desde el aspecto metodológico es posible hacerlo. Estas marcas son maneras específicas en que la comunidad de fe se comporta y son las que hacen posible las prácticas y experiencias de cuidado, apoyo y sostén de las personas que se involucran en la vida de la iglesia⁴².

1.2.1. Pueblo de Dios

Según Schipani pueblo de Dios es en el sentido de pueblo del pacto, llamado a crecer en fidelidad y esto guarda mucha relación con las expresiones afirmadas mediante la adoración⁴³. Esta visión puede ser ampliada a través de lo expresado por Leonardo Boff:

Povo constitui uma categoria analítica e também uma categoria axiológica; analiticamente define um grupo em contraposição a outro; axiologicamente,

⁴¹ RIAN, 2002, p. 103.

⁴² SCHIPANI, Bases eclesiológicas: La iglesia como comunidad sanadora, 1997. p. 5ss.

⁴³ Schipani destaca el sentido de pertenencia y de referencia como pueblo con un destino y una trayectoria afirmado como tal en la adoración. Resalta la autenticidad en las expresiones de alabanzas y acción de gracias, además de la práctica de la oración y de la confesión en particular; experiencia de perdón y absolución; todo ello junto a la experiencia de aceptación incondicional de Dios y de la hermandad. Cf. SCHIPANI, Bases eclesiológicas: La iglesia como comunidad sanadora, 1997, p 6.

propõe um valor a ser vivido por todos. Em outros termos, todos são chamados a ser povo, e não apenas classe subalterna; esta realiza o povo, na medida em que, pela mediação de comunidades, deixa de ser massa, elabora a consciência, desenha um projeto histórico de justiça e participação para todos e não apenas para si mesma, e ensaia práticas que apontam para a realização aproximativa dessa utopia [...]”⁴⁴.

Aunque Boff usa esta categoría en relación a las comunidades eclesiales de base, creemos que no está en contraposición al carácter de la iglesia como comunidad sanadora, especialmente por el desafío referido por este autor, debido a la monopolización que las jerarquías han tenido con respecto al poder sagrado y que a pesar de los protestantes enfatizar en el sacerdocio universal de todos los creyentes, esto muchas veces no se manifiesta en la práctica en las comunidades. Además, la iglesia como comunidad sanadora tiene el desafío de desarrollar los ministerios terapéuticos no en beneficio de sí misma, sino para el espacio mayor donde todos puedan participar de esos beneficios⁴⁵.

En este sentido, podemos trabajar con la perspectiva de Prien, en cuanto a esta categoría como algo que nos descoloca de nuestras posiciones rígidas como iglesia institución para situarnos en el camino, ante otros desafíos:

[...] “povo de Deus” é um contínuo experimento que mostra a fraqueza da igreja e sua dependência da graça divina, e por isso mesmo “povo de Deus” é um contínuo desafio para qualquer organização eclesial que sempre pretende a consolidar-se demais. No Novo Testamento, especialmente a Epístola aos Hebreus, acentua que nós como cristãos, somos “estrangeiros e peregrinos sobre a terra” (11,13), por conseguinte quem não quer sair junto com o “povo de Deus”, embora fique sentado em templos, perde sua relação direta com este “povo de Deus”. Tanto o cristão individual como a igreja, sempre são chamados para a partida para o êxodo!⁴⁶

Estar como peregrinos en el camino es una imagen que nos ayuda a no creer que vamos solos. Es en ese camino donde se da el encuentro con otros, y en el contexto del diálogo inter-religioso la podemos usar, pues el pueblo de Dios está llamado a vivir en relaciones de intercambio, que implica reconocimiento, diálogo, reciprocidad, armonía y recreación de todas esas relaciones. El intercambio no es sino la manifestación de las riquezas

⁴⁴ BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 239-240.

⁴⁵ Abigail Rian menciona una serie de áreas efectivas para desarrollar el ministerio de salud de la iglesia que inciden en el macro contexto donde está la iglesia, por ejemplo; motivar para cambiar patrones de estilo de vida, resolución de dilemas bioéticos, uso del edificio de la iglesia, entre otros, Cf. RIAN, 2002, 103-108.

⁴⁶ PRIEN, Jürgen Hans. Análise teológica de conceitos de eclesiologia partindo do termo neotestamentário de “Povo de Deus”. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, ano 13, n. 1, p. 33-40. 1973. p. 34.

del Espíritu que se dona de muchas maneras, entre ellas por las semillas del Verbo en las religiones. Es el mismo Espíritu que actúa tanto en la Iglesia como en el mundo⁴⁷.

Así, la iglesia como comunidad sanadora, no puede inscribirse como único camino del pueblo de Dios, dejando a la saga a los otros en su peregrinar liberador, excluyéndoles o satanizándoles. Lothar Hoch afirma que la predicación de la Iglesia no es la única forma por la cual Dios habló y continúa hablando hoy a las personas, pues no somos nosotros los que llevamos a Dios a ningún lugar donde Él desde hace mucho tiempo no haya estado⁴⁸. Ya para Moltmann la iglesia como pueblo de Dios significa que ella debe asumir una actitud de franca solidaridad y de comunión crítica, de manera que pueda estar a camino junto con el mundo, los pueblos, las naciones y las sociedades, ella es pueblo de Dios peregrinante⁴⁹.

1.2.2. Cuerpo de Cristo

Este segundo cuadro de la iglesia como comunidad sanadora es referido por Schipani al afirmar que “la iglesia está llamada y potenciada a convertirse en familia de Dios de cara a su identidad como cuerpo de Cristo que necesita crecer en espiritualidad y comunión”⁵⁰.

El apóstol Pablo desarrolla la idea de la comunidad como cuerpo de Cristo (1Cor 12), para dejar claro que no hay alguien más importante que otro, porque le haya sido otorgado un talento excepcional, sino que como cada parte del cuerpo permite con su aporte que todo el cuerpo funcione armónicamente. Lutero se refiere a esta comunión de todo el cuerpo de Cristo en un escrito acerca de la eucaristía que permite ampliar esta imagen de manera más vívida:

Essa comunhão consiste em que todos os bens espirituais de Cristo são compartilhados e comunicados a quem recebe esse sacramento; por outro lado, todos os sofrimentos e pecados também passam a ser comum, de modo que o amor é aceso por amor, levando à união.

Cuidem os membros uns dos outros. Se um membro sofre, todos sofrem com ele; se um deles passa bem, os outros se regozijam com ele. Vemos portanto: se dói o pé de alguém, mesmo que seja só o dedinho, o olho se volta para

⁴⁷ BUCKER, Bárbara Pataro. *Eclesiologias desde a teologia da libertação*. Uma tese de doutorado sobre a Igreja como Povo de Deus. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, ano 1997, v. 227, p. 617-641. p. 630.

⁴⁸ Cf. HOCH, Lothar C. *A Voz de Deus em Outros Povos. A religiosidade indígena na América Latina como desafio ao cristianismo*. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo: Sinodal, ano 35, n. 2, p. 177-185, 1995. p. 183.

⁴⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. **La iglesia, fuerza del Espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica**. Sígueme: Salamanca, 1978, p. 2.

⁵⁰ Cf. SCHIPANI, Bases eclesiológicas: La iglesia como comunidad sanadora, 1997, p. 8.

ele, os dedos o tocam, o rosto se franze e todo o corpo se inclina em sua direção [...] Em contrapartida, cuidar bem dele faz bem a todos os membros⁵¹.

Esa imagen no es algo dado, es algo que la iglesia como comunidad ha de construir a cada paso, superando todo lo que de humano limita que esto se haga realidad, en especial en este mundo de competencia, y feroz individualismo.

El teólogo Bonhoeffer⁵² en relación a la identidad de iglesia como “cuerpo de Cristo” refiere que la iglesia tiene su unidad en la unidad de la persona de Cristo, y que esa idea del cuerpo no debe nunca separar la iglesia de la persona. Dios no puede verse en la comunidad sin Cristo, pues es a través de Él que va a actuar en la comunidad. Por su parte, la comunidad nunca podría señalarse a sí misma ni ninguna posesión suya ya que pone toda su confianza en Cristo como intercesor ante Dios.

Para el teólogo Leonardo Boff el cuerpo físico de Cristo va a servir de modelo comparativo a la iglesia, que es cuerpo místico de Cristo, y destaca algunos aspectos que amplían esta categoría.

Por isso, a expressão “Igreja corpo de Cristo” deve ser cuidadosamente definida. Como veremos mais adiante, quando São Paulo usa esta expressão, não tem em mente o corpo físico de Cristo, mas seu corpo pneumático e ressuscitado. Ele chega a identificar [...] o Ressuscitado com o Espírito (2Co 3,17). Disso tiramos a seguinte conclusão, importante para nossas reflexões: a Igreja deve ser pensada não tanto a partir do Jesus carnal, mas principalmente a partir do Jesus ressuscitado, identificado com o Espírito. A Igreja não tem somente uma origem cristológica, mas também, de modo particular, uma origem pneumatológica (*Pneuma* = Espírito). Enquanto ela se origina do Espírito Santo, que é o Espírito de Cristo, possui uma dimensão dinâmica e funcional; ela se define em termos de energia, carisma e construção do mundo [...]⁵³.

Se puede afirmar que a pesar de las limitaciones humanas, la iglesia tiene una dimensión escatológica dada por la resurrección de Cristo, que se manifiesta más allá de todo límite e imperfección. La perspectiva planteada por Boff al analizar la Iglesia como “cuerpo de Cristo resucitado”, permite ampliar esta comprensión pues no se trata más de un cuerpo carnal limitado por espacio físico y tiempo:

⁵¹ LUTERO, Martinho. Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Batismo. In: Id. **Obras Seleccionadas** v. 1.. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987, p. 429 ss.

⁵² Cf. BONHOEFER, Dietrich. **Creer y Vivir**. Salamanca: Sígueme, 1974. p.48-50.

⁵³ BOFF, 2005. p. 295.

[...] pela ressurreição Cristo foi feito de carnal, espiritual (cf. 1Cor 15,45), isto é, seu modo de existir em corpo, alma e divindade não é mais limitado a um determinado lugar e a um determinado tempo, más agora como Espírito, está livre de todas essas coordenadas terrestres e adquire realmente dimensões cósmicas, aberto á totalidades da realidade. [...] Com isso, Cristo ressuscitado derrubou todas as barreiras que separavam os homens (Ef 2, 15-18); aboliu a separação entre as raças, as religiões, o sagrado e o profano. Nada é mais limite à sua inefable e neumática comunicação⁵⁴.

En este sentido al Boff referirse al carácter neumático de Cristo, a su cuerpo como iglesia, la libera de los límites porque al tener ella las mismas dimensiones del Cristo resucitado y ser cósmica “sus funciones y ministerios, sus estructuras y servicios, que existen, por eso deben mantenerse siempre abiertos al Espíritu que sopla donde quiere y que es una fuerza dinámica permanente en el mundo”⁵⁵. En la comunidad sanadora la iglesia como cuerpo de Cristo ha de tomar en consideración estos aspectos para no convertirse en un gueto, estar lista para abandonar posiciones dogmáticas y rígidas en sus liturgias y ritos, en la manera que como iglesia local la presencia del Cristo resucitado será celebrada como acontecimiento de salud y salvación.

1.2.3. Categoría Morada del Espíritu

Este último cuadro parcial de la iglesia como comunidad sanadora, realza la vocación y la misión. Siendo que la comunidad de fe, “en tanto hermandad y morada del Espíritu, está llamada a crecer en encarnación como representante de Jesucristo cuya función terapéutica, concretiza el amor al prójimo en contextos y situaciones particulares”⁵⁶.

El teólogo Julio de Santa Ana nos remite al apóstol Pablo y a su manera de resumir teológicamente en la Epístola a los Romanos esta percepción de la acción del Espíritu Santo. La cual no puede estar desvinculada de los acontecimientos históricos donde “el conflicto, entendido teológicamente, es entre el Espíritu (que nos llama a ser libres: Gal.5:13-26) y el orden del mundo con su ley de muerte (Rom caps. 6-7)”⁵⁷. Para él la traducción de *parakletos* no ha sido feliz al entenderlo como “el consolador” cuando debiera entenderse como “el defensor” en especial en los pasajes del evangelio de Juan en el que se menciona al

⁵⁴ BOFF, 2005. p. 304.

⁵⁵ BOFF, 2005. p. 304.

⁵⁶ SCHIPANI, Bases eclesiológicas: La iglesia como comunidad sanadora, 1997, p. 9.

⁵⁷ SANTA ANA, Julio de. **Por las sendas del mundo caminando hacia el Reino**. San José: Departamento Ecueménico, 1984, p. 45.

Parakletos y debe entenderse como el Espíritu que vendrá a animar a la comunidad de discípulos en las luchas que sostendrán en el mundo por causa de la fe⁵⁸.

Los rasgos y cualidades definidos por Shipani⁵⁹ que ha de tener la iglesia como comunidad sanadora, y la manera de vivir su espiritualidad en el centro de lo que acontece permiten desarrollar una comprensión acerca de la espiritualidad que debe guiar a la comunidad:

La pastoral de animación es *espiritualidad en el combate*: no cabe huir del mundo, salir de la lucha, sino estar presentes en el nombre de Cristo en el centro mismo de lo que acontece. Con las opciones del Evangelio: por el reino, por la justicia, por los pobres y oprimidos, por la liberación, por los derechos de los marginados, por la vida y contra la muerte⁶⁰.

En 1Co 12: 4-11 el apóstol Pablo nos habla del Espíritu que se manifiesta en la comunidad por medio de los dones que le otorga a cada miembro. Esto permite que la comunidad reciba un poder para desempeñar su misión. Es importante para nuestra reflexión de la iglesia como comunidad sanadora donde mora el Espíritu, la observación que realiza el teólogo Moltmann:

[...] los ‘charismata’ son determinaciones del ser, no del deber ser. Son dones gratuitos que brotan de la gracia creadora de Dios. Cuando él [Pablo] habla del uso de estas nuevas energías vitales, evita claramente todas las denominaciones que expresan relaciones basadas en el poder o en la autoridad. No habla de una ‘autoridad sagrada’ sino que escoge la expresión ‘diakonía’. La gracia creadora lleva a una nueva obediencia, y los dones y energías del Espíritu, a una actitud solícita de servicio. De ellos no puede derivarse exigencia o privilegio alguno. [...] Mediante los dones espirituales, el Espíritu, que es uno, otorga a cada individuo su tarea específica y la vocación que le corresponde en el proceso de la nueva creación⁶¹.

En la comunidad el Espíritu se manifiesta en el servicio y la colaboración de unos con otros, no hay jerarquía de dones, todos estamos invitados y convocados a ponerlos a

⁵⁸ SANTA ANA, 1984, p.44-45.

⁵⁹ Él se refiere a varias cualidades que ha de reflejar la iglesia como comunidad salud no en relación solamente a sus propios miembros sino mediante su presencia y acción medio de la sociedad y su cultura. “Participación concreta y práctica en los propósitos y actividades del Espíritu de Dios en el mundo, entendida como la misión de Dios, en presencia, palabra y acción que comunican el evangelio del reino y la salvación que Dios ofrece. Involucramiento a favor de la libertad, la justicia y la paz (incluyendo la palabra profética, el servicio y la acción social) en el marco de la esperanza” SCHIPANI, Daniel. Bases eclesiológicas: La iglesia como comunidad sanadora, 1997, p. 8.

⁶⁰ SANTA ANA, 1984, p. 46.

⁶¹ MOLTSMANN, Jürgen. **La iglesia, fuerza del Espíritu**. Hacia una eclesiología mesiánica. Salamanca: Sígueme, 1978, p.348.

disposición de la comunidad. La comunidad debe tener siempre presente el ejemplo de Jesús, cuando lava los pies a sus discípulos (Jn 13:14 ss). La autoridad que distingue a la comunidad es el servicio, no el poder visto desde una posición de jerarquía para regir la vida de los otros.

Lamentablemente sufrimos a menudo la tentación de olvidar esto y creer que tenemos el “monopolio” del Espíritu Santo y llegar a creernos autosuficientes como líderes “bien dotados”, así dejamos de ver los dones del Espíritu presentes en la comunidad a la que muchas veces podemos en sus iniciativas y no dejamos desarrollar, ya sea mediante el servicio *extra muros* o en las muchas tareas que tiene la comunidad dentro de la iglesia.

No lugar da subdivisão em clero e laicato e no lugar do isolamento do cristianismo na Igreja, precisam entrar os dois movimentos vitais do cristianismo: sua congregação para formar comunidade e seu envio às vocações na sociedade. Ser congregados e enviados são experiências que fazemos em analogia a inspirar y expirar o Espírito. [...] Congregar-se para o culto serve ao envio ao mundo, e esse envio leva para dentro da vida plena no Espírito⁶².

Por todo lo expresado anteriormente podemos afirmar que una iglesia será comunidad sanadora en la medida en que participa de la vida trinitaria de Dios en el mundo⁶³, siendo pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y hermandad y morada del Espíritu.

La Iglesia como comunidad sanadora y morada del Espíritu está llamada a vivir en el servicio, como principio de autoridad. En el desarrollo de todos los dones que han sido dados por el Espíritu Santo a la comunidad partiendo de la vocación que cada uno tiene de servir en la proclamación del Reino de Dios en el mundo desde la pluralidad carismática de sus dones y profesiones, en la unidad del Espíritu Santo⁶⁴.

1.3. Consideraciones cristológicas de la iglesia como comunidad sanadora

1.3.1. El ministerio sanador de Jesús: dádiva de salvación

En el centro del ministerio de Jesús está el tema de la sanación o la cura en estrecha relación con la salvación. El encuentro con Jesús es una oportunidad de sanar, para todas

⁶² MOLTMANN, Jürgen. **A fonte da vida.** O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002, p.101.

⁶³ Cf. SCHIPANI, Bases eclesiológicas: La iglesia como comunidad sanadora, 1997, p. 14

⁶⁴ Cf. MOLTMAN, 2002, p. 102.

aquellas personas portadoras de las más disímiles enfermedades o incapacidades de la época. Marcadas muchas veces por un estigma religioso que las obligaba a estar excluidas de la convivencia con su familia, con la comunidad o la sociedad. Jesús vivió en un contexto social difícil de pobreza, con un sistema religioso que profundizaba esa condición social por ser opresivo.

Se daba una estrecha relación entre pecado y enfermedad, con una dimensión simbólica en la comprensión judaica cristiana. Donde la enfermedad era vista como resultado de la desobediencia a la voluntad de Dios y expresión del pecado. En esta concepción la persona enferma es identificada como una representación del Mal⁶⁵.

O pecado e todo o que ele implica só pode ser perdoado por Deus e/ou seu representante, que cura e perdoa com uma palavra ou um gesto. O perdão, por tanto, torna-se imprescindível para a superação do Mal através (do agente) de Deus, o qual restaura a vida pessoal e sociocultural da pessoa. Restabelecem-se os vínculos de pertença, adesão e fidelidade com Deus, e a cura torna-se expressão pública e visível deste perdão e da superação do Mal. (Mc 1,27-28; 1,45; 2,12; 5,20; 5,42; 7,37; Mt 9,8; 9,26; 9,31; Lc 5,15; 5,26; 7,17; 8,39; 9,43; 13,17; 18,43). A saúde, enfim, pode ser restabelecida através do perdão e da mudança de vida (conversão)⁶⁶.

El Reino se muestra y se hace palpable, al trasponer los viejos límites impuestos por la sociedad religiosa de aquella época. Jesús subvierte esos límites al tocar y dejarse tocar por los impuros, los endemoniados, los leprosos, ciegos, cojos, la hemorroisa y hasta los que fueron dados como muertos. Todo contacto con Dios se convertía en una acción sanadora y no tenía límites. Jesús despliega su amor y compasión ante esa multitud de enfermos y no hay ley de impureza que pueda detenerle o contenerle. El acto de devolver la salud contenía repercusiones éticas, al restablecer a la persona en su dignidad de ser humano. Sacarlo del aislamiento para reintegrarlo a una vida social comunitaria de donde había sido excluido.

La sanación y la salvación que Dios motiva están en íntima relación con las fuentes de energía curativa y la capacidad interna de regeneración del propio ser humano⁶⁷. El ministerio de Jesús fue integral, porque no solamente tomaba en consideración las necesidades espirituales y psicológicas de las personas sino también las necesidades físicas y sociales.

⁶⁵ Cf. RICHTER, Ivoni Reimer. **Milagre das Mãos**. Curas e Exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008. p. 55.

⁶⁶ RICHTER, 2008. p. 56.

⁶⁷ Cf. LÓPEZ, Alonso Martha. Aspectos éticos de la acción sanadora de Jesús. **Selecciones de Teología**, Barcelona, año 43, n. 171, p. 217-229, 2004. p. 218.

En el ministerio de Jesús la sanación puede verse como un proceso que se desarrolla en diferentes etapas o niveles, los cuáles serán observados por el sanador⁶⁸: El natural (la enfermedad física), el sobrenatural (sólo Dios y la fe pueden sanar), el personal (la incapacidad de superar por sí mismo la situación) y el social (marginación y deshonor). En todos estos niveles podemos remitirnos a la experiencia que como seres humanos podemos hacer del proceso de la enfermedad hasta la recuperación de la salud, inscrita en un universo de sentido más amplio. Donde la recuperación de la salud es interpretada como salvación total, por la fe. Esto implica la sanación de la culpa, advertida o inadvertida y además la reintegración. Por lo que se puede decir que la estrategia terapéutica de Jesús era inclusiva, y que la *inclusión* es requisito indispensable para la sanación. Es en este sentido que sanación significa: reconciliación, apertura.

Al profundizar en la importancia del papel de la fe y la confianza en los procesos terapéuticos Ivoni Richter nos muestra otra perspectiva. Donde no solamente se le puede conceder importancia al poder divino de perdonar y curar, sino también a lo abarcador del poder en relación a la fe. El papel de la fe es decisivo en esa relación al interceder, articular y liberar el poder (*dynamis*) de la divinidad o su representante. Todo lo cual lleva a una poderosa dinámica de liberación y superación del Mal. Por medio de la articulación de esos poderes, entre la persona enferma o posesa con la colectividad y la divinidad, es que se da también la *[re]construcción* de identidades después de la cura. Jesús supera así la ‘economía’ de la culpa y el pecado por medio de su acción gratuita y misericordiosa⁶⁹.

A *dynamis* de Jesus é relacional, e também se manifesta nas curas. A cura, por tanto, acontece, a través da relação dinâmica entre os diferentes sujeitos envolvidos no processo terapêutico. Neste sentido, ‘fé’ significa uma capacidade e uma capacitação para despertar/reivindicar a vivência da *dynamis*, o poder em relação. Não é Jesus quem tem o monopólio da *dynamis*. Ela é compartilhada, porque intrinsecamente contém a dinâmica da troca, da reciprocidade, da cooperação e da interdependência⁷⁰.

Otro aspecto que señala Richter⁷¹ es que somos agentes participativos o sujetos en la búsqueda de la sanación, el cual se basa en la fe. Ella hace una salvedad importante para nuestros días, al considerar que la salvación por la fe puede incluir la cura, pero esto no quiere

⁶⁸ Seguiremos aquí lo enunciado por Martha Alonso como etapas del proceso de sanación lo cual consideramos como aporte importante a esta reflexión. Cf. LÓPEZ, 2004, p. 220.

⁶⁹ Cf. RICHTER, 2008, p. 66-67.

⁷⁰ RICHTER, 2008, p. 71

⁷¹ Cf. RICHTER, 2008, p. 112-114.

decir que se limite a ella o puedan ser sinónimos. Ilustra este aspecto refiriendo la curación de los 10 leprosos (Lc 17,11-19), donde todos fueron curados y solamente uno fue salvo. De esta forma la cura puede darse sin salvación. En este sentido nos abre una llave de interpretación importante para trabajar en la comunidad sanadora, al afirmar que aquellas personas que no experimentan la gracia de la cura no están excluidas de la dádiva de salvación por gracia. Al inscribir la salvación fuera de los límites de la cura permite verla en una dimensión que ultrapasa los límites de la enfermedad y de la muerte, pues siempre estamos en el regazo de Dios que nos acoge como una madre.

[...] a cura supera a enfermidade e cria saúde. No entanto, ela não vence o poder da morte. A *salvação* em sua consumação, porém, é a destruição do poder da morte e o resuscitamento do homem para a vida eterna. Também os mortos curados e ressuscitados por Jesus como Lázaro, continuam sujeitos ao poder da morte e morreram posteriormente. Por isso está certo quando Paulo formula “a salvação” do modo da esperança (1 Ts 5, 8; Rm 8, 24). Ele não coloca a salvação de modo geral num futuro, pelo qual apenas nos resta esperar, mas, mais exatamente, *no modo da esperança* da ressurreição, pois somente ela é também a esperança pela destruição da morte (1 Cor 15, 28) e pela libertação de toda a criação deste poder da destruição⁷².

La comunidad eclesial tiene como paradigma de inclusión a Jesús, quién no hizo distinciones para ejercer su ministerio sanador. Él era un conocedor de los roles del enfermo en la comunidad, y puede verse en su ministerio de sanación el papel de la comunidad como central. Sanar no se convertía en una tarea aislada en anonimato total, ella era en presencia de una comunidad que al “participar” también se sanaba de algo, llámese exclusión del necesitado, llámese falta de fe, egoísmo, o de otras formas de “enfermedad”.

La fe tanto de los enfermos como de la comunidad juega un papel fundamental, es una fe activa que mueve a la *participación*⁷³ en el proceso de sanar, la fe como poder que se traduce en participación, perseverancia y esperanza es la que nos permite ser sujetos del acto de sanar. Fe, que solamente Dios conoce y que ninguna persona debe sentirse capaz de juzgar con relación a otras personas y el tema de la sanación, pues aunque una persona no sea sanada en su enfermedad no está excluida del amor y la salvación de Dios que excede nuestra limitada comprensión.

⁷² MOLTSMANN, Jürgen. **O caminho de Jesus Cristo**. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 154.

⁷³ Cf. RICHTER, 2008, p. 113.

Podemos constatar las implicaciones que ello puede tener para la experiencia de ministrar a los enfermos según las palabras del teólogo anglicano Rowan Williams:

Es lo que aprendemos cuando ministramos a quienes viven con discapacidades permanentes y profundas, como le solemos llamar. Sabemos que está teniendo lugar una sanación que tiene que ver con la habitación del cuerpo, una libertad en un cuerpo que puede estar muriendo, que puede ser mortal, limitado, lleno de dolor, en muchas maneras diferentes. Y lo que resulta común tanto al tipo de sanidad física más obvio como a ese tipo de reconciliación con el espacio donde está el cuerpo es que la sanidad es, una y otra vez, lo que hace posible que un espíritu que habita un cuerpo pueda alabar a Dios en comunidad por otros cuerpos habitados por espíritus. Eso puede ser, en la misma medida, sanidad material, o simplemente un sentido de cómo habitar un cuerpo que está muriendo, que es limitado y que está sufriendo⁷⁴.

Ante los milagros y las curaciones que vemos hoy, como centro de las acciones pastorales de algunas iglesias, debemos preguntarnos si son en el sentido de humanización evangélica realizado en el ministerio de Jesús o si están siendo usados estos “milagros” o “curas milagrosas” para manipular y oprimir a las personas, al tratarlas como “mercancía religiosa” o como “número de almas ganadas para Cristo”.

En un mercado religioso que privilegia la cantidad, que no le importa si luego esa persona deja de asistir a los cultos, o si aprende a través de la confraternidad comunitaria, la lectura y estudio de la Palabra, los sacramentos, así como el testimonio de fe vivido en una comunidad que se hace presencia de Cristo para el necesitado. Allí no hay tal comunidad, sino un “público” que asiste a un espectáculo religioso, en este caso de “sanidad”. En el que muchas personas pueden ser anónimas, perdidas entre una multitud que “asiste” pero de la cual no forma parte, allí no existe sentido de pertenencia ni se da la “participación” como fue enunciada anteriormente, donde se es sujeto de la acción sanadora.

1.3.2. Cristo crucificado y liberador

La Pasión de Cristo es un tema central de la fe. Algo escandaloso⁷⁵ para la época de Jesús, donde no podía entenderse la absurda muerte del Hijo de Dios en la cruz, en el aparente

⁷⁴ WILLIAMS, 2005, p. 107.

⁷⁵ La muerte de Jesús crucificado encierra un doble sentido, por un lado es mensaje de salvación, pero por otro es escándalo para los judíos y locura para los gentiles (1 Co 1,18). La cruz según refiere Boff era el método por excelencia que usaban los persas para ajusticiar, y luego sería asumido por los romanos. Significaba para los judíos una visible señal de maldición divina (Dt. 21,23; Gál 3,13). Al ver crucificado a Jesús, en la mentalidad

“abandono de Dios”⁷⁶. Todavía hoy referirse al Cristo crucificado puede levantar muchos cuestionamientos.

Moltmann refiere que se ha abusado mucho de la teología de la cruz y la mística del sufrimiento, cuando la iglesia fue capaz de usarlos en interés de aquellos que causaron sufrimiento. Se instó a campesinos, indios y esclavos a aceptar el sufrimiento como “su cruz” sin la mínima posibilidad de rebelarse⁷⁷. La teóloga Rosemary Radford Ruether⁷⁸ profundiza en la protesta contra la glorificación del sufrimiento, que funcionó como justificativa para, a través de toda la historia del cristianismo, comparar a mujeres y niños con el Cristo sufriente. Para Ruether la metáfora del Cristo sufriente funciona como una justificación del sufrimiento lo cual refuerza el sistema patriarcal.

La pasión y muerte apostólica, según observa Moltmann, ha sido aplicada equivocadamente al sufrimiento y muerte general del ser humano. Error en el cual tanto la tradición cristiana como el mismo Lutero⁷⁹ han incurrido con frecuencia.

judía eso se traducía como abandono de Dios Cf. BOFF, Leonardo. **Jesús Cristo Libertador**. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 131. Erhard y Wolfgang amplían este aspecto del significado de la crucifixión para los no judíos, que lo veían como algo denigrante pues era así que castigaban a los criminales y esclavos en el mundo romano. Esto da la medida de que la cruz por sí sola ya era demasiado escandalosa. No es de extrañar que los discípulos y los cristianos consideraron inadmisibles y absurdas la muerte de Jesús en la cruz. No concebían a Dios pasando por tal sufrimiento y humillación, sino viniendo en poder y gloria por la senda del triunfo no de la pasión. Los discursos de la pasión de Cristo ponen en evidencia la resistencia de los discípulos ante aquel sufrimiento que echa por tierra todas sus esperanzas y categorías religiosas. Cf. GERSTENBERGER, Erhard S., SCHRAGE, Wolfgang. **Por que sufrir? O sufrimento na perspectiva bíblica**. 3 ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 135-136.

⁷⁶ Según Feuillet se debe desechar la idea de que Cristo haya sido realmente abandonado por Dios y considerado por él como el mayor de los pecadores. Hablar así lleva a serias dificultades en el orden exegético y teológico, pues Jesús hasta en la hora de la agonía demuestra su conciencia de ser el Hijo de Dios en sentido único, que ni por un solo instante haya podido sentirse separado del amor de Dios. No se puede perder de vista que el siervo sufriente de Isaías 53 es una víctima *voluntaria* empujada por una inaudita generosidad, según la idealización de Jeremías, a solidarizarse con los pecadores. Esto arroja luz sobre las narraciones del evangelio sobre la agonía. Jesús ora con angustia, como si no estuviera seguro de la voluntad del Padre, pero hace una opción completamente libre para cumplir con esa voluntad. Opción como prueba de su doble amor al Padre y a la humanidad toda. Cf. FEUILLET, André. Significado fundamental de la agonía en el Getsemaní. In: DUQUOC CHR, BRETON, St., LOBATO, A. [et...al] **Teología de la Cruz**. Salamanca: Sígueme, 1979. (p. 110-131), p. 118-120. Para Moltmann en este “abandono” es el abandono de Cristo, donde Dios se abandona a sí mismo y está también en Cristo para convertirse así en Dios y Padre de los abandonados. Por eso la pregunta del porqué y el cómo del sufrimiento se convierte en la pregunta ¿dónde está Dios? Cuya respuesta es: en Cristo. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. La pasión de Dios y el dolor de Dios. **Selecciones de Teología**, Barcelona, año 33, n. 129, p. 17-24, 1994. p. 20-21.

⁷⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. **El Dios crucificado**. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana. Salamanca: Sígueme, 1975. p. 75.

⁷⁸ Cf. RUETHER, Rosemary Radford. The Western Religious Tradition and Violence Against Women in the Home. p. 39ss. Apud: STRECK, Valburga Schmiedt. **Terapia Familiar e Aconselhamento Pastoral**, São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 141.

⁷⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. **El Dios crucificado**. 1975, p. 79.

[...] En sus escritos a los campesinos no se mencionó la fuerza crítico liberadora de la cruz, la elección de los humildes que avergüenza a los de elevado rango, ni se habló de la polémica del Dios crucificado contra la soberbia y opresión, ansia de dominio y esclavitud, sino que más bien se resaltaba la mística del sufrimiento y el humilde sometimiento que nada tiene que ver con el protestantismo⁸⁰.

Con esto Moltmann no resta valor a la teología de la cruz en Lutero, la cual debe verse en el contexto de su época, sino que la complementa. La teología de la cruz de Lutero surge en oposición a la mística medieval que interpretaba el camino del sufrimiento como una vía de divinización del ser humano. El reformador cambia ese camino a *via negationis*⁸¹ al ver en la cruz el autorrebajamiento de Dios hasta nuestro ser pecador y nuestra muerte, de forma que no se alcanza la divinización de la persona humana, sino su desdivinización y a la nueva humanidad en la comunión del Crucificado.

El teólogo Arno Scheunemann expresa la teología de Lutero con respecto a la cruz como una compleja relación entre el revelarse la esencia de Dios escondiéndose bajo su forma contraria, lo cual también se manifiesta en la vida, la sociedad, la fe y el aconsejamiento:

Para a teologia da cruz de Lutero, Deus é um Deus oculto, é um mistério que o ser humano não pode perceber, nem pela mais perfeita “elevação de seu espírito” (ascese) [...] Por isso é necessário receber a sabedoria da cruz para reconhecer a Deus sob espécie contrária. Esse Deus sob espécie contrária é o Deus encarnado⁸².

Los sufrimientos de Cristo que se encaminó hacia la humillación, hacen que se convierta en el hermano de los humillados. El crucificado no ayuda a los seres humanos con milagros, sino que lo hace a través del dolor de sus heridas. Así como bien afirma Moltmann el que sufre aunque crea que ha sido abandonado por Dios, puede clamar a Él en su dolor y descubrir con ello que junta su voz al grito de Cristo en su muerte, “descubre al Dios sufriente que lo entiende. [...] Dios no es aquella fría y lejana fuerza del destino, sino la cercanía del Dios humano que grita con nosotros y en nosotros, cuando enmudecemos”⁸³.

Así la perspectiva teológica de Lutero con respecto a la teología de la cruz puede iluminar la práctica de Aconsejamiento Pastoral según afirma el teólogo Noé:

⁸⁰ MOLTSMANN, 1975, p. 110-111.

⁸¹ Cf. MOLTSMANN, 1975, p. 297.

⁸² SCHEUNEMANN, Arno Vorpágel. Deus nos carrega em nosso desespero e dor. In: HEIMAN, Leopoldo (Org.) **Lutero, o Pastor**. Canoas: ULBRA, 2006. p. 143-164. p. 145.

⁸³ MOLTSMANN, 1994, p. 21.

E esse justamente é o paradoxo do Aconselhamento Pastoral, que a partir de Lutero, precisamos constatar: justamente por não podermos contar com espécie alguma de resposta humana capaz de oferecer consolo verdadeiro em meio à sensação de desgraça existencial é que precisamos esgotar todas as camadas de respostas humanas [...] para perpassar e romper, camada por camada, a sedimentação de nossas almas para chegar àquele núcleo último, frágil e essencial e descobrir o verdadeiro consolo: o Deus vivo que, embora não entendamos, carrega-nos e sustenta-me meio ao nosso desespero e à nossa dor⁸⁴.

Aunque en ningún momento debe incurrirse en el error de creer que por medio del sufrimiento se llega a la comunión con Cristo, sino que al contrario, es a través de la comunión con Cristo que los sufrientes y quienes están en situación de crisis pueden encontrar un sentido en su padecimiento⁸⁵. No por el dolor en sí sino porque es en la debilidad donde se manifiesta el poder y la fuerza de Cristo.

La imagen de Cristo, acompañándonos en medio del dolor y el sufrimiento, sensible a nuestra fragilidad, quien por medio de sus heridas cura las nuestras, es importante en el Aconsejamiento Pastoral. Muy diferente a la relación que pudiera establecer una persona que pasa por el dolor con la imagen de un Dios distante y frío, que está para castigarle por los errores cometidos, imagen de la cual Lutero liberó a la iglesia.

Cristo trae una propuesta liberadora y siempre renovada bajo la cruz para toda la iglesia:

Debajo de la cruz no nos veremos clasificados como protestantes, católicos u ortodoxos. Allí serán salvados los sin-Dios, perdonados los enemigos, liberados los prisioneros, enriquecidos los pobres y cobrarán esperanzas los infelices. Por eso debajo de la cruz nos descubrimos como hijos en la misma libertad de Cristo y como amigos de la misma comunión del espíritu⁸⁶.

De esta forma el Cristo crucificado y liberador nos muestra un camino más amplio de sanación que nos puede llevar a sanar nuestras relaciones heridas, a descubrir todo lo que nos puede enriquecer e integrar, desde nuestras tradiciones teológicas y eclesiales. Una comunidad sanadora bajo la dimensión de la cruz de Cristo no puede ser sectaria en ningún sentido, pues es en el dolor donde los seres humanos se hermanan y borran sus disímiles

⁸⁴ NOÉ, Sidnei V. O pastor Lutero e sua contribuição para a teologia do Aconselhamento Pastoral. In: HEIMAN, Leopoldo (Org.) **Lutero, o Pastor**. p. 117-132. p. 126-127.

⁸⁵ Cf. GERSTENBERGER; SCHRAGE, 2007, p. 162.

⁸⁶ MOLTSMANN, Jürgen. Ecumenismo bajo la cruz. In: DUQUOC CHR, BRETON, St., LOBATO, A. [et...al] 1979, p. 166.

“fronteras”, sean ellas denominacionales, regionales, políticas, de género o de otras religiones. Acompañar a los que sufren bajo la perspectiva de la cruz, es ser presencia del Dios sufriente “el cual nos consuela en todas nuestras tribulaciones, para que podamos también nosotros consolar a los que están en cualquier tribulación” (2 Co 1,4).

1.4. Dimensiones del cuidado pastoral en la comunidad sanadora

1.4.1. Comunidad sanadora en perspectiva de red

En las condiciones de la alta modernidad o posmodernidad, las personas que viven en grandes ciudades se sienten desafiadas por la inseguridad, la violencia social, por falta de contactos profundos pues las personas son grandes muchedumbres anónimas siempre de pasaje, viviendo en un individualismo extremo. En el análisis final de Bauman a pesar de su aparente pesimismo, con relación a la comunidad él expresa:

Somos todos interdependentes neste nosso mundo que rapidamente se globaliza, e devido a essa interdependência nenhum de nós pode ser senhor de seu destino por si mesmo. Há tarefas que cada indivíduo enfrenta, mas com as quais não se pode lidar individualmente [...]. Todos precisamos ganhar controle sobre as condições sob as quais enfrentamos os desafios da vida – mas para a maioria de nós esse controle só pode ser obtido *coletivamente*.

Aqui, na realização de tais tarefas, é que a comunidade mais faz falta; mais também aqui reside a chance de que a comunidade venha a se realizar. Se vier a existir vier a existir uma comunidade no mundo dos indivíduos, só poderá ser (e precisa sê-lo) uma comunidade tecida em conjunto a partir do compartilhamento e do cuidado mútuo [...]⁸⁷.

Desde esta imagen de comunidad como un tejido en conjunto, donde todos somos interdependientes, es que podemos mirar hacia la metáfora de comunidad como red. Pueden guiar esta reflexión los elementos del concepto de red social⁸⁸ el cual es visto como un proceso de continua construcción que se da en los dos sentidos, tanto en lo individual como en lo colectivo. Elina Dabas lo relaciona a un *sistema abierto* pues ocurre un intercambio dinámico tanto entre sus integrantes como entre estos y otros grupos sociales, potencializándose los recursos. Lo que lleva a un enriquecimiento de las relaciones, a través

⁸⁷ BAUMAN, 2003, p. 133-134.

⁸⁸ Cf. DABAS, Elina Nora. **Red de redes**. Las prácticas de la intervención en redes sociales. 2 ed. Buenos Aires: Paidós, 1995. p. 21.

de las múltiples relaciones que cada uno de ellos, ya sea miembro de una familia, de un grupo o una institución desarrolla con otros. Donde los diversos aprendizajes que una persona realiza se potencian cuando estos son compartidos socialmente al tratar de darle solución a un problema.

Es desde la perspectiva de la Iglesia como sistema, que la teóloga Valburga Streck⁸⁹ da su contribución, al analizar que está formada por diferentes subsistemas los cuales son las diversas formas de vida de la Iglesia, la cual es un gran ecosistema funcional, de la comunidad en cuanto a *koinonia*, comunión del cuerpo de Cristo en que Él mismo se hace presente. De esta forma ella aplica esa perspectiva de ecosistema para definir a la comunidad:

[...] é um ecossistema social e um ecossistema funcional. A comunhão com Cristo (koinonia) é sua base. Ela acontece nos diferentes sistemas funcionais do culto, educação, diaconia e aconselhamento. Ao assumir essas funções, o ecossistema da comunidade edifica-se e alimenta-se servindo a seus membros em famílias e grupos e mantendo, assim, a sua existência como um ecossistema social. O ecossistema funcional dos diferentes serviços apenas permanece e tem efeitos enquanto o ecossistema social fornece pessoas que se colocam a serviço e à medida que os membros dos grupos e das famílias estão abertos para dar e receber os serviços da comunidade, deixam-se educar e educam, prestam e aceitam a assistência social, o apoio do aconselhamento e participam ativamente no culto⁹⁰.

La comunidad como *red de apoyo*⁹¹ es una propuesta de Streck, donde a partir de un equipo de pastoral formado por pastores/as y laicos, que pueden ser profesionales como; médicos, psicólogos, asistentes sociales, pedagogos quienes en su cotidiano trabajan con problemas familiares, y pueden ser de gran valor. Ella realiza su análisis partiendo de la importancia de la religiosidad familiar en el ciclo de la vida, cosa que demuestra la pesquisa antropológica en especial la redescubierta del significado de los ritos de pasaje por los terapeutas de familia, tema infelizmente descuidado por la iglesia. En ese sentido ella propone que el ciclo de la vida sea el eje para comprender, planear y organizar la relación entre Iglesia

⁸⁹ Valburga Streck en su tesis doctoral *Terapia Familiar e Aconselhamento Pastoral* realiza un estudio con las familias en contexto de pobreza y escoge como referencial teórico y metodológico la Terapia Estructural de Familias, ya que esta terapia fue desarrollada para trabajar en un contexto de pobreza con adolescente delincuentes, según Salvador Minuchin y sus colegas, quienes fueron desafiados a crear a través de la participación y la comunicación con el grupo una terapia. Estableciendo como componentes de esa terapia: la estructura, los subsistemas y las fronteras. Trabajando con la definición de familia según Minuchin como sistema abierto, en transformación. Esta perspectiva sistémica orienta sus reflexiones en relación a la iglesia también. Cf. STRECK, Valburga Schmiedt. **Terapia Familiar e Aconselhamento Pastoral**. Uma experiência com famílias de baixos recursos. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 62-66.

⁹⁰ STRECK, Valburga Schmiedt; Christoph SCHNEIDER-HARPPRECHT. **Imagens da família: dinâmica, conflitos e terapia do processo familiar**. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 153-154.

⁹¹ Cf. STRECK; SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1996, p. 155-156, 165-166.

y familia en la vida comunitaria, siendo la palabra clave *acompañar* ya que ambas han de caminar acompañándose en las diferentes funciones del ecosistema de la comunidad a saber: celebrar, educar, servir, aconsejar, entre otras. Esta perspectiva a su entender tiene su base de acción en el sacerdocio universal de todos los creyentes que se capacitan como miembros de la iglesia para testimoniar el evangelio y responsabilizarse por la vida de la comunidad.

Ante la fragmentación de la vida moderna con todos los desafíos comentados anteriormente, Mansell Pattison⁹² ofrece su visión de iglesia como un sistema vivo, ligada por medio de múltiples conexiones que se dan a través de toda la vida de las personas y se extiende más allá de los límites de la comunidad. Él contrasta lo que significa un sistema natural con un sistema a medias o mediocre⁹³ en el cual los pastores encuentran en la labor cotidiana realizada por ellos mismos las siguientes características: 1) interacciones aisladas, 2) en una sola esfera de la vida, 3) usualmente en un tiempo y un lugar, 4) que implica escasos intercambios de afecto, entre personas de escasas conexiones. Mientras que el sistema natural contiene múltiples interacciones, en muchas esferas de actividades de la vida, sobre continuos y variados tiempos y espacios, que incluye la dimensión afectiva, y que sucede entre personas en múltiples conexiones unas con las otras.

Este contraste nos hace pensar en la labor pastorcéntrica como antiguo modelo de trabajo pastoral, que lamentablemente aún sobrevive en muchas comunidades obstruyendo el crecimiento y desarrollo saludable tanto de ellas como de sus líderes, incluyendo sus clérigos. Muy diferente del trabajo organizado en una comunidad como red o sistema, que promoverá otros estilos de liderazgo, donde como fue enunciado por Streck, la base sea el sacerdocio universal de todos los creyentes. Siendo prioridad invertir en una *tarea pedagógica* que pueda desterrar al fin esos viejos modelos de trabajo pastoral. Por todos los argumentos antes mencionados pensamos que la comunidad como red, como sistema vivo es una imagen o modelo que debe inspirar y guiar el trabajo de la iglesia como comunidad sanadora.

1.4.2. Liderazgo y diversidad de ministerios en la comunidad sanadora

En el subacápite anterior se hizo referencia al sacerdocio universal de todos los creyentes, tema muy mencionado por todos los protestantes al referirse al ministerio como

⁹² Cf. PATTISON Mansell E. **Pastor and Parish** –A Systems Approach. Philadelphia: Forter Press, 1977. p. 27

⁹³ Cf. PATTISON, 1977, p. 22.

algo que ha de compartirse con la comunidad. Sin embargo, en la práctica encuentra muchos escollos para realizarse, y desterrar así de una vez y por todas el antiguo modelo pastorcéntrico, que parece adquirir muchas veces nuevos rostros tras figuras “carismáticas” de algunos líderes. Es lo que refiere Alberto F. Roldán⁹⁴ cuando afirma que en América Latina se han instalado modelos que se colocan en la antípoda del sacerdocio universal. Pues a pesar de que los protestantes reconocen solamente la Escritura como fuente de autoridad y no admiten la tradición, se han instalado líderes que se adjudican una autoridad suprema y se consideran referentes únicos y depositarios de la verdad divina.

Es el tipo de líder que Gandini define como *caudillo*, su actitud hegemónica y autoritaria para la vida de la comunidad no es positiva, la desnubre. Pues aunque crezca numéricamente, esto no lleva al desarrollo de las personas que la integran, al no ofrecer oportunidad para el diálogo y el servicio. Es el tipo de pastor o pastora que no permite que los problemas lleguen a la congregación y lo deciden todo. Cuando una comunidad no aprende a tomar decisiones ni se hace responsable por las mismas, tampoco desarrolla los dones en grupo “se debilita el poder sanador que genera la comunidad, terminan estancándose en el tiempo”.⁹⁵

Con base en 1Cor 12, la teología luterana desarrolló la idea del sacerdocio universal de todos los creyentes, lo cual se contraponía y diferenciaba de la doctrina católica romana que establecía una nítida demarcación entre laicado y clero. La Reforma rescata la idea de que todo el pueblo de Dios participa de la misión de la Iglesia. Es por medio del bautismo que los creyentes forman parte del cuerpo de Cristo por tanto son iguales ante Dios, y llamados a participar en la misión.

Por isso o ministério é da comunidade. A ela cabe dar continuidade à obra de Cristo através da pregação do evangelho e da administração dos sacramentos, conforme a Confissão de Ausburgo em seu quinto artigo. Mas pela razão de que a própria comunidade não vive sem que ela mesma seja constantemente confrontada com e alimentada com o evangelho,

⁹⁴ Cf. ROLDÁN, Alberto Fernando. El sacerdocio de todos los creyentes y la misión integral. In: PADILLA, René y YAMAMORI, Tetsunao (eds.). **La iglesia local como agente de transformación**. Buenos Aires: Kairós, 2003, p. 103-130. p. 109-110.

⁹⁵ Cf. GANDINI, Alberto Daniel. **La iglesia como comunidad sanadora**. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1989. p. 64.

determinadas pessoas são incumbidas de tarefas específicas em relação à comunidade. Temos aí os ministérios específicos [...] ⁹⁶.

Con esto, según el teólogo y pastor luterano Volkmann, los luteranos rescatan el papel fundamental que tienen la comunidad y sus líderes, quienes deben tomar conciencia de que a partir del Bautismo todos son sacerdotes y sacerdotisas y que la mediación clerical (ministerios específicos) no les hace dependientes para llegar a la salvación y vivenciar la fe. Pues los ministerios específicos se convierten así en un desdoblamiento del ministerio único de la Iglesia, cuya meta será permitir el crecimiento de una comunidad acogedora, solidaria, terapéutica, participativa, inclusiva y misionera Sin embargo, esto no les ha eximido de los problemas del antiguo modelo pastorcéntrico ⁹⁷.

Para los anglicanos el camino recorrido ha sido más largo ⁹⁸ y los desafíos también, pues aunque la Reforma del siglo XVI con Lutero al frente terminó la división de la Iglesia en dos clases (clérigos y laicos), la reforma inglesa caminó con la vista puesta en dos puntos: en el cambio y en la tradición junto a la preservación. Manteniendo esa característica como distintivo en sí misma. Fue el diálogo contemporáneo y la consolidación del ecumenismo en el siglo XX, lo que permitió que surgiera una teología del Ministerio Anglicana, entiéndase en la amplitud de comunión mundial, y no restringida a Inglaterra. Dicha teología se desarrolló en contextos ecuménicos a través de diálogos bilaterales entre Bautistas, Católicos Romanos, Luteranos, Metodistas, Ortodoxos, entre otros. Ese trabajo teológico continúa hasta nuestros días, y condujo a consensos en los siguientes temas:

⁹⁶ VOLKMANN, Martin. Edificação de comunidade a partir do Ministério Compartilhado. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 37, n. 2, p. 154-170, 1997. p. 156.

⁹⁷ Con base en la experiencia de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil, Volkmann amplía esta reflexión al situar las posibles causas que han perjudicado la tarea de desarrollar los dones en las comunidades como: abuso de autoridad, reforzado esto porque al recibir el pastor o pastora un entrenamiento y estudios teológicos profundos hace que la comunidad se forme una imagen de ellos como persona especialista y detentor único de esas responsabilidades, también el hecho de que en la mayoría de los lugares existe apenas un/a pastor/a lo cual generó un cierto espíritu de autosuficiencia, que es reforzada al concentrar aún más poder en sus manos. Esto evidencia una postura jerárquica en relación a obreros y obreras de otros ministerios específicos (catequista, diaconal). Relacionándose con ellos y ellas como si fueran auxiliares del pastor o pastora. También en relación a los colegas de ministerio pastoral, se observa dificultad para desarrollar el trabajo en equipo. Por lo que no basta tener la base teológica y algunas experiencias a lo largo de ese trayecto histórico porque el ministerio compartido continúa siendo un desafío. Cf. VOLKMANN, 1997, p. 162-163.

⁹⁸ El teólogo anglicano Enrique Illarze refiere en su estudio acerca de los ministerios en el anglicanismo, que al resumir la posición de la iglesia inglesa en el siglo XVI podría decirse que ella rompió en algunos puntos con el pasado medieval pero en otros eso no sucedió, intentando caminar en una vía de conciliación entre extremos, apta para enfrentar de forma pragmática los problemas surgidos en la implementación de la Reforma, pero eso llevó también a ambigüedades y falta de claridad lo cual generó problemas posteriormente. Cf. ILLARZE, Enrique. Uma aproximação à Teologia do Ministério no Anglicanismo. **Inclusividade**. Revista Teológica do Centro de Estudos Anglicanos - CEA, Porto Alegre, Ano 6, n. 14, p. 7-22, 2007. p. 16.

a) a compreensão cristológica do ministério; b) a existência e exercício do ministério ordenado devem sempre ser visto dentro do ministério total da comunidade; c) o exercício desse ministério não tem caráter de concessão de tipo algum de poder cúbico ou sagrado, mas sim de um exercício funcional, que é exercido de formas ou maneiras especiais pelo ordenado no contexto do ministério de todo o povo de Deus.

Houve também uma mudança no significado do termo “apostolicidade” o qual abrange agora a vida toda da Igreja, que sempre deve ser “fiel à doutrina dos Apóstolos”, como diz nosso rito batismal, e não uma lista histórica de ordenações episcopais, utilizada na validação de ordenações. Os textos anglicanos atuais estão mais interessados em legitimar as Ordens com base na Comunidade⁹⁹.

Estas pinceladas a través de la historia del tema de los ministerios en nuestras iglesias protestantes, nos ayuda a situar los ministerios y el liderazgo en una comunidad que pretende ser sanadora. Lo cual nos conduce a revelar la necesidad y el desafío de transformar los antiguos modelos de trabajo pastoral centrado en un liderazgo hegemónico que se convierten en obstáculo para la misión y que como refirió Volkmann, no basta conocer y esgrimir los fundamentos teológicos, cuando la práctica y la teoría parecen muchas veces estar distanciadas.

En el subacápite anterior la teóloga Streck llamó la atención acerca de la necesidad de invertir en una “tarea pedagógica” que lleve a desarrollar un liderazgo en la comunidad compartido o en equipo. Para ello resulta imprescindible tener una visión de “poder” diferente al que predomina aún en muchas de nuestras iglesias. Es preciso rechazar la tentación de ver el poder como un fin en si mismo, por ser enfermizo y destructivo tanto para la vida de la comunidad como de la iglesia. La concepción de poder que ha de guiar el trabajo de la iglesia debe tener la base en el servicio, el amor, la solidaridad, la misericordia, la justicia y la paz. Como afirma el teólogo Ulloa, un poder liberador, sanador y potenciador¹⁰⁰:

La verdadera acción pastoral no se da desde los centros de poder sino desde la construcción de una pequeña comunidad de fe; pequeña y débil, que vive como opción el no usar el poder para dominar. [...] La iglesia, cuando quiere ser poderosa, se deforma y se masifica, y esto supone la pretensión de tener privilegios sociales, mendigando favores al sistema a cambio de la neutralidad. Siente miedo de perder lo logrado y, en algunas ocasiones tiene que salir en defensa de lo establecido. La iglesia fiel a su Señor es pastoral

⁹⁹ ILLARZE, 2007, p. 20.

¹⁰⁰ Cf. ULLOA, Sergio. La iglesia como comunidad de salud integral, In: SANTOS, Hugo (ed.). **Dimensiones del Cuidado y Asesoramiento Pastoral**. Aportes desde América Latina y el Caribe. Buenos Aires: Kairós. 2006, p. 143-168. p. 160.

que no se vende al mejor postor, ni se compromete con los poderes de la ciudad hipotecando su vocación redentora o profética [...] ¹⁰¹.

La iglesia como comunidad sanadora tendrá que asumir desde las pequeñas comunidades la tarea de rescatar e implementar el ministerio como sacerdocio universal de todos los creyentes, trabajar a nivel institucional y local con una opción de hacer del poder un instrumento al servicio ¹⁰² de la comunidad en sus diferentes acciones pastorales, sin descuidar su vocación profética y redentora la cual no debe nunca estar al servicio de los poderes y poderosos de este mundo.

1.4.3. Espiritualidad liberadora y relaciones de género en la comunidad sanadora

Aquí deseamos considerar aquellas relaciones que deben caracterizar a la comunidad eclesial en su carácter terapéutico o sanador y que están en estrecha relación con la inclusividad entendida en un sentido más abarcador, lo que lleva a una espiritualidad liberadora al integrar aspectos en la vida ritual de las relaciones entre los seres humanos. Quienes integran la comunidad libres de marginación, al asumir la diversidad como enriquecimiento y plenitud de vida, no como amenaza.

El análisis de género será referencia central en el significado de la inclusividad. Mireya Baltodano ¹⁰³ se refiere a la transversalidad de género, como un aspecto que pone de manifiesto la subjetividad y la cultura. Ella señala que la cultura estructurada por el género nos hace descubrir una diversidad que nace de esa interacción de los condicionamientos sociales. Esta diversidad es algo que va más allá de las diferencias sexuales y de las condiciones de género, al incluir además otras condiciones sociales como: generación, clase, raza, subcultura y organizaciones sociales, etc.

Las relaciones en la comunidad sanadora se verán marcadas por toda esa diversidad. Siendo así, “la negación de esa diversidad podría llevar a señalar lo distinto como antagónico, a partir de un prototipo dominante que excluye a lo otro distinto. En el juego de poder lo

¹⁰¹ ULLOA, Sergio. 2006, p. 161.

¹⁰² El servicio como fue referido en el subacápite 1.2.3 por Moltmann quien refiere que el apóstol Pablo al tratar sobre los carismas o dones, no usa términos que puedan inducir a pensar en relaciones de poder o dominación, él usa la palabra “diakonía”, por lo que deja claro con esto que la autoridad que distingue a la comunidad es el servicio y no el “poder”. MOLTMAN, 1978, p.348.

¹⁰³ Cf. BALDODANO, Mireya. La Transversalidad de Género. In: SANTOS, 2006, p. 358-359.

distinto se desigualan aún más”¹⁰⁴. Una comunidad sanadora ha de estar dispuesta a romper con la desigualdad antagónica y asumirse diversa interna y externamente, para esto podríamos tomar como referencia lo propuesto por Mireya Baltodano:

El practicar la transversalidad interior – en lenguaje de género – es descubrir lo que tenemos de masculino y femenino – según los términos culturales – sin negar, denigrar o exaltar ninguna de sus características. Pero igualmente podemos reconocer nuestra transversalidad interior cuando reconciliamos lo adulto con lo juvenil, cuando armonizamos las propias raíces étnico-culturales y cuando descentralizamos la riqueza como fuente de seguridad y dominio. [...] La práctica transversal nos permite analizar lo que se comparte (las semejanzas) o lo que no se comparte (las diferencias), sin jerarquizarlas o eliminarlas sino recreando un mundo diverso y dignificante. [...] La transversalidad por lo tanto es una **ética de la convivencia** que orienta al ser humano en su percepción de sí mismo y en la relación con los demás. La transversalidad es una actitud que se concreta en la vida misma, promoviendo la equidad en la diferencia, desalienando las partes negadas dentro de sí y conectándose con la otredad sin temor o control¹⁰⁵.

Esa “ética de la convivencia” sería en palabras de Leonardo Boff¹⁰⁶ un “cuidar” del otro *animus* (dimensión de lo masculino) y de la *anima* (dimensión de lo femenino)¹⁰⁷. Ese cuidar genera un esfuerzo al tratar de superar la dominación de los sexos, desmontar el patriarcalismo y el machismo por un lado, y por el otro el matriarcalismo y el feminismo excluyente. Exige una tarea creativa de recrear relaciones que propicien que las diferencias se puedan manifestar sin verse como desigualdades antagónicas, sino como una riqueza única y compleja de la sustancia humana. Cuando converge esa diversidad surge un espacio para vivir una experiencia más global e integrada de nuestra propia humanidad. La que además pasa por el cuerpo y muestra la fragilidad humana a través de la mortalidad. Eso nos permite ver la vida y la enfermedad a partir de la aceptación de la muerte. El cuidado, que además experimenta el ser humano al cuidar del espíritu, como valores que orientan nuestra vida que “significa especialmente cuidar de la espiritualidad experimentando a Dios en todo y permitiendo su permanente nacer y renacer en el corazón”¹⁰⁸.

¹⁰⁴ BALTODANO, Mireya. La Transversalidad de Género. In: SANTOS, 2006, p.360.

¹⁰⁵ BALTODANO, Mireya. La Transversalidad de Género. In: SANTOS, 2006, p. 360-361.

¹⁰⁶ Cf. BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**. Ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 140-144.

¹⁰⁷ Expresiones estas que Boff refiere tomar del psicólogo C.G. Jung como dimensiones que cada persona tiene dentro de sí. En esa relación el hombre despierta en la mujer su dimensión masculina expresada culturalmente por el modo-de-ser-trabajo; mientras que la mujer evoca en el hombre su dimensión femenina, concretizada históricamente por el modo-de-ser-cuidado. Cf. BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**. 1999, p. 140.

¹⁰⁸ BOFF, 1999, p. 151.

La teología feminista nos guía en ese análisis partiendo de la sospecha de que “el cristianismo tiene siempre mucho más que ofrecer de aquello que nos es dado, y que la religión también desempeña un papel de legitimación de normas y patrones culturales posibles de ser cuestionados”¹⁰⁹. Siendo, que la epistemología de lo cotidiano enunciada por Ivone Gebara¹¹⁰, podrá conducir nuestros análisis, permitiéndonos una percepción del mundo menos rígida. Colocando así el lugar de la teología, no sobre el *logos* sobre Dios, sino sobre la experiencia humana, en el complejo entramado de sus vivencias y en la imposibilidad de reducirlas a una sola razón explicativa. Para esta teóloga constituye parte integral de ese lugar, la celebración de la vida en sus diferentes dimensiones:

Espanto e admiração, temor e tremor, louvor e gratidão levam a uma experiência de fragilidade e de grandeza que está em nós, más, ao mesmo tempo, parece nos transcender individualmente. Posso reconhecê-la em mim e em meu semelhante, e, justamente por isso, ela me transcende. Por isso, organizamos celebrações comuns, liturgias coletivas para entoar nossa alegria e chorar as nossas dores. E é esse o lugar originário da teologia antes mesmo que ela se chamasse teologia¹¹¹.

Es el llamado que hace Boff para que el ser humano cultive el espacio de lo Divino, lo cual le permita abrirse al diálogo con Dios, confiándole el destino de la vida pero que a la vez pueda en Dios encontrar el sentido de la muerte. Es esa relación de apertura a lo Divino, de la que emerge la espiritualidad que da origen a las religiones y que expresan el encuentro con Dios en los códigos de las diferentes culturas¹¹².

Debemos además tomar en consideración lo enunciado por la espiritualidad feminista, al expresar en la propia vida la manifestación de Dios y hacer un llamado para que la vida y el cuidado de la creación irruman en nuestras liturgias como lo hace en las religiones ancestrales:

A Sabedoria Divina se encontra envolvida no cotidiano, nas lutas por transformar relações de dominação e violência em relações de reciprocidade e respeito [...]. Esta dimensão holística da espiritualidade está presente na liturgia. Este tem sido um processo de aprendizagem para a tradição cristã

¹⁰⁹ DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (org.). **Gênero e Teologia**. Interpelações e Perspectivas. São Paulo: Loyola, 2003, p. 171-186. p. 173.

¹¹⁰ GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas conseqüências. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH; Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). **Epistemologia, Violência e Sexualidade**: Olhares do II Congresso de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008, p. 31-50. p. 36-37.

¹¹¹ GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas conseqüências. In: NEUENFELDT *et al*, (Orgs.), 2008, p. 37.

¹¹² Cf. BOFF, 1999, p.151.

que ao centrar seu culto e celebração na revelação a partir do Logo de Deus, não levou suficientemente em consideração a criação como lugar de revelação, e, por conseguinte, lugar litúrgico por excelência. Aprendemos com as religiões ancestrais a reconhecer e celebrar a presença do cosmos na liturgia. Somos terra, homens e mulheres feitos de terra, com cheiro e cor de terra. A terra é origem e destino [...] A tarefa é preservá-la, cuidar dela como casa e vigiar para que realmente seja a casa de todos e todas¹¹³.

La comunidad sanadora inclusiva debe estar atenta para despojarse de teologías que tienden a pelear por el control del mundo y afirman su poder secular a partir de él. “Mientras, ese **théos**, esté separado del **anthropos** femenino y masculino desde su cotidianidad, pierde su consistencia. Volviéndose un discurso de poder represor o de poder que se pretende liberador”¹¹⁴.

A ideologia idealista de um mundo perfeito própria das epistemologias teológicas clássicas nos fez desprezar esta realidade misturada que somos nós até hoje de dar os passos necessários e possíveis à nossa própria condição finita cheia de beleza efêmera, mas com certeza de grande beleza [...] Não pretendo apagar a nossa História nem negar o nosso passado. Estou apenas propondo um processo epistemológico atual que seja crítico dos conceitos estáticos do passado. Estou querendo fazer valer nossa capacidade epistêmica, nossa capacidade de entrar em contato com tudo o que existe desde uma forma cognitiva que valorize o HOJE e o NOSSO. Estou querendo que acreditemos na força do hoje, na nossa força e autoridade para escolher e conversar sobre os caminhos que julgamos mais geradores de vida, de justiça e dignidade¹¹⁵.

Desde esta perspectiva socio antropológica, epistemológica y teológica de la inclusividad, pretendemos mirar hacia el entramado de relaciones en la comunidad sanadora, así como su vida ritual. Ser inclusivos en la comunidad sanadora será siempre un ejercicio difícil, dado por las tensiones que se generan en el diálogo con lo diferente. Ese análisis de las relaciones de género nos permite estar atentos a cómo se están dando las relaciones de poder, ejercitar la sospecha ante los discursos y actitudes que puedan presentar quienes integran la comunidad sanadora.

¹¹³ REGINA, Silvia. No movimento da Sabedoria: Rituais e Liturgias de sabedoria como recursos espirituais na luta pela justiça. *Concilium*, Petrópolis, ano 2000, n. 288, p. 128-136. p. 134.

¹¹⁴ GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas conseqüências. In: NEUENFELDT; *et al*, (Orgs.), 2008, 47.

¹¹⁵ GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas conseqüências. In: NEUENFELDT; *et al* (Orgs.), 2008, p. 47-48.

1.4.4. *Uso y significado de los ritos en la comunidad sanadora*

Los ritos han acompañado a la humanidad desde sus inicios. Los seres humanos no han prescindido de su vida ritual. Sin embargo, tenemos la impresión de observar un empobrecimiento de la vida ritual en las sociedades actuales, específicamente en lo concerniente a los múltiples cambios que sufren las familias en la dinámica de sus relaciones, ya sea por divorcio, jubilación, movilidad geográfica, muertes de miembros, entre otros. La necesidad de trabajar lo doloroso de esos cambios para las familias o la persona, les hace muchas veces procurar ayuda.

En este momento de nuestra reflexión surgen los siguientes cuestionamientos: ¿Será que en el ámbito religioso eclesial los ritos se han resignificado? ¿Cómo las personas se sienten o no, alcanzadas y acompañadas en sus jornadas de pasaje, a través de la liturgia con sus diferentes ritos? Estas preguntas conducirán esta reflexión no solamente a lo largo de este capítulo sino hasta el final de este trabajo.

1.4.4.1. Algunas consideraciones sobre rito

Entendemos por rito un fenómeno que sucede en la sociedad, como hecho social o colectivo, por medio del cual esta revela sus representaciones y valores. Donde el ritual expande, ilumina y resalta lo que es común a un determinado grupo, y podemos añadir que trasmite valores, conocimientos; además de ser operativo para resolver conflictos y reproducir relaciones sociales¹¹⁶.

Van Gennep¹¹⁷ por su parte, distingue una categoría especial, a la que llama *Ritos de Pasaje*. En esta categoría agrupa todas las secuencias ceremoniales que acompañan el pasaje de una situación a otra o de un mundo (mundo de los vivos, mundo de los muertos); ya sea cósmico o social, a otro. Por esto Gennep va a afirmar¹¹⁸ que tanto para los grupos como para los individuos la vida transcurre en un continuo desagregarse y reconstituirse, mudar de estado y de forma, morir y renacer. Esas alteraciones en la situación de los individuos provocan acciones y reacciones que oscilan entre lo profano y lo sagrado, las cuales están

¹¹⁶ Cf. PEIRANO, Mariza. **Rituais de ontem e hoje**. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2003. p. 10.

¹¹⁷ Cf. VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 31-33.

¹¹⁸ Cf. VAN GENNEP, 1978, p. 31.

reglamentadas y vigiladas, asegurando así que la sociedad como un todo no sea perjudicada o dañada.

Para el antropólogo Victor Turner¹¹⁹ los ritos les permiten a la sociedad resolver los conflictos. Si para Van Gennep el foco de su interés está en los cambios que son favorecidos por el ritual, ya Turner se propone recuperar y volver más productiva la noción de liminaridad que proviene de Van Gennep. Otro aporte de Victor Turner es el de retomar plenamente la noción de estado de los ritos de pasaje como algo que se extiende más allá del estatus, la posición social y engloba estados mentales, sentimentales y afectivos así como estados de ser que son creaciones culturales¹²⁰.

La reflexión y debate sobre los ritos ya no puede verse circunscrita a la religión y la magia como lo fue en sus inicios. Cuando los antropólogos lograron ampliar la noción de ritual viendo que es un fenómeno que abarca el ámbito secular, esto permitió enriquecer la reflexión acerca de cómo las sociedades viven, piensan y se transforman. Por ejemplo, al ver los ritos como parte del universo secular o profano, pudieron descubrir como estos alcanzan otras expresiones, podemos citar el ejemplo de las marchas políticas con el elemento sacrificial presente, las cuales resignifican las antiguas peregrinaciones¹²¹.

1.4.4.2. Breve reflexión sobre ritos, culto o adoración en sociedades secularizadas

Según el teólogo Panikkar el problema, en nuestras sociedades secularizadas, no radica en la manera en que se celebra el culto, por ser la adoración una dimensión constitutiva del ser humano, sino en la pérdida de significado que ha tenido este tipo de liturgias o adoración. En medio de esta época, él nos convida a cuestionar la naturaleza de la adoración y a descubrir en ese camino, que el culto es la expresión de los creyentes, de lo cual puede deducir que así como hay diferentes tipos de cultos o maneras de adorar también tenemos diferentes tipos de creyentes¹²². Opina además que el culto no puede reducirse a algo que hay que seguir de una determinada manera, tampoco puede verse como una mirada retrospectiva

¹¹⁹ Cf. TURNER, Victor. **The Ritual Process: Structure and Antistructure**. 2. ed. Cornell University Press: New York, 1977, p. 168-169, 175.

¹²⁰ Cf. PEIRANO, 2003, p. 22-33, 31.

¹²¹ Nota: Por ejemplo la Marcha de los Sin Tierra, llamó la atención en cada lugar por donde pasó acerca de los problemas vividos en las ciudades de violencia, desempleo, impunidad de los crímenes contra trabajadores rurales. Aunque eran de corte pacífico estas protestas ritualizadas con música, discursos, peregrinación, lo refiere como un ritual cuestionador de protesta y de oposición al orden injusto establecido, lo cual tiene el potencial de generar proyectos de transformación. Cf. PEIRANO, 2003, p. 44-46.

¹²² Cf. PANIKKAR, Raimundo. **Worship and Secular Man**. Orbis Book: New York, 1973. p. 22.

hacia el pasado, sino como posibilidad de penetrar en el futuro, siendo no solamente una función clerical sino también una tarea profética¹²³. Para él solamente la vida de la Iglesia es posible, en la lucha entre profeta y sacerdote. Donde, en el caso del culto, el profeta no puede decidir lo que es correcto, tampoco puede construir una Iglesia exclusivamente profética, pero tiene que ser fiel a su vocación de inconforme y revolucionario. Por su parte, el sacerdote no puede condenar ni abolir la tradición, ni obstaculizar el flujo de la vida.

Panikkar ve el culto como la vida que no puede ser dictada o restringida por ley, porque la existencia es un constante proceso de muerte y nueva vida. Por eso no puede ser la razón exclusivamente, la que ocupe el lugar preponderante y normativo en la manera de adorar en determinado tiempo, pues la razón también tiene sus límites. No hay suficientes argumentos intelectuales que nos permitan abarcar la compleja situación existencial del género humano. Esto nos remite a no ignorar la acción del Espíritu que en verdad se manifiesta y sopla donde quiere¹²⁴.

En este aspecto Rudolf Otto entiende que esta relación entre lo racional y lo no racional en la religión cristiana se desequilibró. Hasta Lutero expresaba ese sentir a Dios como “el insondable por sus misterios y juicios”, algo que muchos místicos también sintieron y que luego fueron abandonados por la escuela de Lutero, la cual privó cada vez más al culto de los elementos propiamente contemplativos o específicamente “meditativos” y el ideal de la doctrina pasó a dominar sobre el sentimiento, el cual no podía ser enseñado¹²⁵:

Caberá ao culto cristão, à proclamação cristã, à dogmática cristã cultivar o elemento racional na idéia cristã de Deus sempre sobre a base de seus aspectos irracionais, para assim lhe garantir sua profundidade¹²⁶.

Es en este sentido, que Robert Bellah¹²⁷ ve la importancia de la interacción entre razón y experiencia como parte importante de cualquier religión saludable, aunque esta fue desligada del intelecto durante el literalismo Protestante o racionalismo Católico, y se dio la primacía a la razón. Las fórmulas intelectuales han tendido a ser rígidas y mecánicas, las cuales no han ofrecido protección para la problemática contemporánea de la sociedad

¹²³ Cf. PANIKKAR, 1973, p. 25.

¹²⁴ Cf. PANIKKAR, 1973, p. 26-27.

¹²⁵ OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 146-147.

¹²⁶ OTTO, 2007, p. 147.

¹²⁷ Cf. BELLAH, Robert N. Liturgy and Experience. In: SHAUGHNESSY, James D (ed.). **The Roots of Ritual**. William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, 1973. p. 226-233.

norteamericana (por ejemplo). Según el autor, esto sucede no porque se consideren falsas, sino debido a la pérdida de significado que dichas fórmulas han tenido para ellos. Por eso sugiere que la Teología esté al servicio de la experiencia religiosa como un todo, e incorpore además el punto de vista de la religión, sin que este tenga la primacía. Él afirma que los grandes símbolos de la Eucaristía no pueden ser encerrados en ninguna teología, porque siempre serán explicados de manera inexacta y variada por las distintas teologías sin que su significado más íntimo pueda ser afectado, pues ella habla a nuestra condición humana en la riqueza de sus símbolos y es en esa experiencia de la escucha y la contemplación que podemos apropiarnos de la grandeza de ese ritual.

Ya para el teólogo Müller los rituales son el lenguaje de lo más íntimo de nuestra alma que nos permiten establecer la relación con nuestros ancestrales. Él nos llama a dejar de lado nuestras reservas y a liberarnos de la prisión que hemos padecido debido al abuso, explotación o pérdida de sentido de los rituales, para así poder percibir la importancia verdadera que ellos tienen para nosotros. Por eso él ve en las ceremonias y rituales litúrgicos, la oportunidad de poder celebrar nuestro encuentro con lo sagrado adecuadamente, sin permitir que esa experiencia nos aplaste. Pues el encuentro directo con lo sagrado sería una sobrecarga; y cita el ejemplo de como lo hubiera sido para Moisés, de no haber mediado la zarza ardiente que lo protegió de esa visión directa a Yavé¹²⁸.

Otro aspecto importante es el de percibir que cuando “los rituales degeneran en ritualismo, la experiencia de lo sagrado deja de ocupar el primer plano. Entonces el lugar de la “experiencia sagrada” pasa a ser ocupado por el rito”.¹²⁹ Así Müller coincide con Panikkar, pues al quedar el ritual preso en la comprensión intelectual no logra en lo racional ese nivel de comprensión, que permita que la experiencia de lo sagrado pase por nuestra psiquis, por nuestro cuerpo, que llegue a la profundidad de nuestra alma y pueda alcanzar también nuestras tendencias animales, pasiones e instintos.

Para Tom Driver¹³⁰ los ritos tienen la capacidad de ayudar en la transformación de la sociedad. Enfatiza el poder que tienen los rituales no solamente para el cambio, sino también para convertir al individuo en sujeto de cambio en el transcurso del tiempo. Al ser los ritos

¹²⁸ Cf. MÜLLER, Wunibald. **Deixar-se Tocar pelo Sagrado**. Vozes: Petrópolis, 2002. p. 129-132.

¹²⁹ Cf. MÜLLER, 2002, p. 133.

¹³⁰ Cf. DRIVER, Tom F. **Liberating Rites: Understanding the transformative power of ritual**. Westview Press: Colorado, 1998. p. 184-185.

parte de los procesos históricos, no los podemos considerar como algo desconectado o separado de los eventos sobre los que influyen, pues como agentes de transformación ellos son transformados por la historia a la cual ellos pertenecen.

En su estudio Driver cita además que el significado del ritual nunca puede ser algo prefijado¹³¹ pues un ritual nunca puede tener un mismo significado, porque el contexto en el cual se da siempre será variado y es de allí de donde toma su significado. Además de señalar lo afirmado por Theodore Jennings, que “los ritos no solamente transmiten antiguos significados sino que ayudan a procurar nuevos significados”¹³². Por esta razón pequeñas variaciones en la forma de hacer los ritos pueden ser claves para comprender el carácter relativamente autónomo de la acción ritual.

1.4.4.3. Ritos de pasaje y Ritos pastorales

En su clasificación de los ritos de pasaje, Van Gennep¹³³ observa al estudiar los ritos de pasaje de la puerta o solera, que estos están formados por los *ritos preliminares* los que se realizan en la etapa de separación del mundo anterior, los *ritos liminares* que son los ejecutados en la etapa de margen y los *ritos posliminares* que son los que permiten agregarse al otro mundo.

Con base en esa clasificación el teólogo James White afirma que los diferentes momentos de crisis de la vida son marcados cuando la comunidad de fe se reúne en torno a individuos para acompañarles y expresarles su amor cuando ellos atraviesan por etapas tales como: casamiento (para la mayoría), profesión o vocación religiosa (para algunos) y la muerte (para todos) y estas etapas son vistas por él como:

[...] Cada passagens reflete três estágios em graus variados: afastamento de uma forma de vida passada, transição o momento em que se atravessa um limiar para uma ordem de ser, e incorporação numa nova forma de vida ou a própria morte. Diversas passagens são acompanhadas de períodos de transição no tempo (noivado, estudo de Teologia, noviciado, saúde em declínio)¹³⁴.

¹³¹ Cf. PETERSON, Thomas. **Wittgenstein`s theory**, 1987, p.7. Apud: DRIVER, 1998, p. 187.

¹³² Cf. JENNINGS, Theodore. **On Ritual knowledge**, 1982, p. 113. Apud: DRIVER, 1998, p. 187.

¹³³ Cf. VAN GENNEP, 1978, p. 37.

¹³⁴ WHITE, James F. **Introdução ao Culto Cristão**. São Leopoldo: Sinodal, 1997. p. 205.

Por su parte Bradshaw y Hoffman, prefieren dejar fuera los criterios de Van Gennep y de Turner pues no están convencidos de que el ritual provea transformación para todo lo que pueda ser considerado como tal. Ellos ponen el énfasis en que la totalidad de la vida va a estar marcada por metáforas religiosas pertenecientes a nuestros ritos del curso de la vida y por lo tanto, no toda etapa psicosocial necesita estar expresamente acompañada por los ritos religiosos de pasaje¹³⁵. Afirmando que “nuestros ritos serán determinados por el entrecruzamiento más que todo de nuestras elaboraciones teológicas y nuestra experiencia de modelo de desarrollo humano”¹³⁶.

James White por su parte, percibe la influencia que ejerce la cultura local sobre el culto cristiano. Señala que esto se manifiesta en las maneras en que son trabajadas las crisis de la vida, mediante una gran variedad de prácticas y costumbres locales, que a veces pueden resultar contradictorias con la fe cristiana. Sin embargo, esto lo ve como un valor ya que “los cristianos no tienen el monopolio de la conmemoración de pasajes tales como el casamiento o la muerte, pero que ciertamente son influenciados por la forma en que los otros observan esos eventos”¹³⁷.

Boff realiza una importante observación que puede ayudar a iluminar la práctica ritual de las iglesias protestantes, aunque él está refiriéndose específicamente a la Iglesia Católica Romana: “el cristiano de hoy debería ser educado a ver el sacramento más allá de los siete sacramentos. Debería saber, adultamente colocar ritos que significasen y celebrasen la irrupción de la gracia en su vida y en su comunidad”¹³⁸.

Los ritos tienen un fuerte apelo a la experiencia, que pasan por la manera en que las personas experimentan lo sagrado en sus vidas, como algo que se inscribe más allá de lo racional en el cuerpo. Esa experiencia surge en un contexto determinado de donde toman su significado y tiene un potencial transformador, ya que los ritos emergen de la historia a la cual pertenecen sus actores y a la que regresan para transmitir valores, conocimientos, articulándose con la sociedad como un todo pero además siendo operativos en la resolución de diferentes conflictos.

¹³⁵ Cf. BRADSHAW, Paul F.; HOFFMAN, Lawrence A. (Ed.). **Life Cycles in Jewish and Christian Worship**. University of Notre Dame Press: London, 1996. p. 9.

¹³⁶ BRADSHAW; HOFFMAN, 1996, p. 10.

¹³⁷ WHITE, 1997, p. 205.

¹³⁸ BOFF, Leonardo. **Mínima Sacramentaria**. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos. Vozes: Petrópolis, 1992. p. 12.

En los capítulos 2 y 3 de este trabajo seguiremos profundizando en esta reflexión pudiendo conocer la manera en que las personas a través de la pesquisa realizada experimentan el encuentro con lo sagrado por medio de los ritos, lo cual puede llevarnos a reconocer otros aspectos importantes para el cuidado pastoral que como iglesia no estamos tomando en consideración.

1.4.5. Comunidad sanadora desde la perspectiva cultural cubana

Una comunidad eclesial está inserida en una determinada “cultura” pudiendo comprenderla como toda producción humana, ya sea de textos orales o escritos que relacionan a las personas en un determinado tiempo y espacio físico. Además de aquellas actividades que tienen como fin crear productos materiales, frutos del trabajo y del arte. Sin embargo la cultura es mucho más, ella puede verse como la manera en que un pueblo entiende la vida, a través de su comportamiento, costumbres y tradiciones. Ellos van a crear un imaginario social.

Debemos tomar en consideración que las culturas se dan en el contexto de un mundo globalizado, o sea donde ocurren procesos que actúan a una escala global y que son capaces de atravesar las fronteras nacionales y de integrar comunidades y organizaciones en nuevas combinaciones de espacio y tiempo, lo cual hace posible un mundo más interconectado¹³⁹. Stuart Hall enumera las tres posibles consecuencias de esa globalización sobre las identidades culturales:

As identidades nacionais estão se *desintegrando*, como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do “pós-moderno global”.

As identidades nacionais e outras identidades “locais” ou particularistas estão sendo *reforçadas* pela resistência à globalização.

As identidades nacionais estão em declínio, mas *novas* identidades –híbridas –estão tomando seu lugar¹⁴⁰.

Por lo que para Noé¹⁴¹ ya no es posible definir la unidad social y cultural con los conceptos anacrónicos de país, nación o pueblo, porque se ha dado un proceso a “atomización cultural” el cual ha sido acelerado en la posmodernidad con sus características más incisivas

¹³⁹ Cf. HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 67.

¹⁴⁰ HALL, 2006, p. 69.

¹⁴¹ Cf. NOÉ, Sidnei V. Multiculturalidad e Interculturalidad en América Latina In: SANTOS, Hugo (ed.). **Dimensiones del Cuidado y Asesoramiento Pastoral**. Aportes desde América Latina y el Caribe. Buenos Aires: Kairós. 2006, p. 99-117. p. 104.

como pluralización, individualización y movilidad. Así no es posible pensar el encuentro entre las personas sino desde una perspectiva intercultural “en la medida en que haya una influencia recíproca entre las racionalidades supuestas por cada cual de los participantes de este encuentro”¹⁴².

Cuba en su condición de isla, ha sido al decir de Guillermo Rodríguez¹⁴³, un cruce de caminos. Desde un pasado de origen aborígen, que terminó en el exterminio de los indios por los conquistadores españoles, después con la llegada de los negros africanos, y más tarde ha sabido asimilar a chinos, sirio-libaneses, franceses, haitianos, judíos centroeuropeos, indios mayas, yucatecos, jamaicanos, venezolanos, dominicanos, norteamericanos y en los últimos tiempos, hasta rusos, ucranianos, búlgaros, checos y rumanos pero siempre integrados como en un gran ajiaco¹⁴⁴ al sabor ya hecho isla. Es tal vez por eso que para el cubano resulta familiar lo internacional y ha tenido hasta líderes extranjeros con quienes fue capaz de arriesgarse en duras batallas como Máximo Gómez (dominicano) y Ernesto Che Guevara (argentino), entre otros. Por lo que puede decirse que es una sociedad abierta y que como refiere Rodríguez, en menos de una generación convierte en cubano o como también se dice “aplatana” al extranjero que se integra a ella.

Ese intercambio no ha dejado de ocurrir, las migraciones continuas de cubanos hacia Europa, Estados Unidos, entre otros destinos, ha hecho que en muchas familias ya tengan dentro de sí esos factores multiculturales y aunque esos familiares no residan en la isla, visitan con frecuencia a la familia que queda en ella nutriendo sus tradiciones y a la vez trayendo otras experiencias del mundo más allá del mar.

Muchas personas vienen siguiendo los múltiples cambios que se están dando en la sociedad cubana en los últimos cinco años. En verdad no podemos entrar a profundizar demasiado en este tema, por ser muy complejo y no tener todos los elementos necesarios ni ser ese el objetivo de esta investigación. No obstante, resulta válido aquí revisar algunos planteamientos acerca del lo que significa “identidad nacional cubana”:

¹⁴² NOÉ, Sidnei V. Multiculturalidad e Interculturalidad en América Latina. In: SANTOS, 2006, p. 105.

¹⁴³ Cf. RODRÍGUEZ Rivera, Guillermo. Por el camino de la mar. **Caminos**: Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico, La Habana, año 2005, n. 37-38, p. 2-14, 2005, p. 9.

¹⁴⁴ Ajiaco es un plato de la culinaria cubana hecho con diferentes viandas y carnes (yuca, calabaza, maíz, boniato, malanga, plátano y cocidos de carnes; de cerdo, gallina y tasajo, sazonado con cebollas, ajos y sal) al cual el antropólogo cubano Fernando Ortiz hace referencia al compararlo con Cuba y al que Guillermo Rodríguez hace referencia en su artículo.

Toda nación ya formada procede de una lenta acumulación cultural que se ha ido sedimentando en un período histórico más o menos largo. En Cuba, la identidad y la cultura nacionales siempre buscan su referente en la historia del país. Esto es normal en todas las naciones, pero mucho más en las que han tenido revoluciones en su origen y en su desarrollo. [...] La acumulación histórica de la nación cubana registra eventos y acciones – la gesta revolucionaria que creó la nación en el último tercio del siglo XIX, las dos revoluciones del siglo XX – y registra creaciones simbólicas como el patriotismo nacionalista, la negación del anexionismo a Estados Unidos, la unión entre justicia social y libertad [...]¹⁴⁵.

Fernando Martínez Heredia¹⁴⁶ llama la atención para la conciencia política como un elemento de gran peso en la sociedad y califica como fuerza espiritual básica del país, la cual a mi modo de ver siempre tiene que estar en consonancia con el discurso oficial el cual se ha sobre saturado de esa racionalidad política. Sin embargo, las tensiones pueden ser reveladas en el estudio realizado por Rosa Muñoz¹⁴⁷ entre jóvenes cubanos de la capital quienes van a expresar diferentes imágenes sobre Cuba y lo que significa ser cubano/a. Ella refiere que la juventud ha tenido especial relevancia en el contexto cubano, como generación que aporta cambios, pero que también son encargados de aportar la innovación al integrarse a la estructura social. Por otro lado, también son jóvenes la mayoría de los que emigran o de los desvinculados laborales.

Sin dudas, el tema “Cuba” (hablar del tema “Cuba) se revela como tabú. El objeto “país” resulta demasiado trascendente como para abordarlo sin más. Pronunciarlo involucra cierta tensión entre el discurso y la coyuntura cotidianos, la necesidad de asumir una actitud crítica ante un contexto problemático como única vía para contribuir a su desarrollo como agente de cambio social que ello implica, unida al temor a la sanción, el desacuerdo o la incomprensión del otro (el que pregunta, el grupo a que se pertenece, las instituciones sociales, etc.) y unida también a la falta de costumbre de la mayoría de hacer públicos (publicables) sus pareceres. Ello deriva, de manera general, en la autoimposición de censuras que adelantan cierta desconfianza en la efectividad y receptividad de los canales y flujos de comunicación, que los interrogados suponen verticales y ascendentes. Pronunciarse en el ámbito privado – donde las relaciones de poder quedan disminuidas, y también la posibilidad efectiva de sanción al desacuerdo – parece ser menos problemático y hasta necesario; tanto como la garantía de anonimato o el equilibrio de la tensión entre la voluntad crítica y la cuota de responsabilidad que esta exige (en algunos casos) o los temores a repercusiones negativas de carácter personal en otro. [...]

¹⁴⁵ MARTÍNEZ, Fernando Heredia. Identidad y cultura nacionales: historia y temas actuales. **Caminos:** Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico, La Habana, año 2005, n. 37-38, p. 15-26, 2005, p. 17.

¹⁴⁶ MARTÍNEZ, 2005, p. 25.

¹⁴⁷ MUÑOZ, Rosa. La tierra prometida... **Caminos:** Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico, La Habana, año 2005, n. 37-38, p. 27-38. 2005, p. 27-38. Ese estudio fue la base de la tesis de licenciatura en Comunicación Social. Ella se propuso hacer un estudio sobre la construcción de la imagen del país en el entorno comunicativo (ampliamente entendido como “entorno cultural”) de jóvenes cubanos de la ciudad de La Habana.

Cuba es “*la Revolución, pero también el hastío, la mediocridad, el aislamiento, la desesperación. La alegría y la tristeza. La vida y la muerte. El pasado y el futuro*”, como nos dijera un joven profesor universitario de Centro Habana. Y la mayoría coincide en esa definición de doble filo, en la que Cuba es “*libertad, esfuerzo, heroísmo, belleza, hospitalidad, paz, esperanza*”, pero también “*desencanto y desespero...*” Dos polos y todo el recorrido entre ellos. [...] De modo que vivir en Cuba puede ser interesante pero sobre todo sumamente difícil¹⁴⁸.

Para la mayoría de los cubanos independientemente de su actitud crítica o no hacia la isla, Cuba sigue siendo un proyecto de nación irrealizado, unos lo ven como proceso y otros como retroceso. Esa irrealización del proyecto nacional va a pasar por una irrealización o imperfección de algunos proyectos colectivos, pero esencialmente por la irrealización de algunos proyectos individuales de vida¹⁴⁹.

Este breve análisis a través de estos analistas cubanos nos ayudará a trabajar con esa tensión en la identidad cubana, marcada por los profundos cambios en el mundo que influyen el país y en especial a la generación más joven. Esto servirá de soporte teórico en el análisis posterior de la pesquisa de campo.

En cuanto al tema de la religión y la cultura deseamos trabajar con los presupuestos filosóficos y teológicos de la interculturalidad planteados por el filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt, quien expresa que la dimensión política de la interculturalidad debe verse como alternativa liberadora frente a las tendencias uniformadoras de la globalización neoliberal, pues por esa razón se intenta articular a partir de la pluralidad irreductible de las culturas y de las religiones “un proyecto plural de convivencia humana en la cual la “unidad” y/o “universalidad” **se dan por la gracia** de la solidaridad entre los mundos diferentes”¹⁵⁰.

Esto tiene implicaciones especiales para la comunidad sanadora al proponer un nuevo horizonte de relaciones que al decir de Fonet-Betancourt:

Para o futuro das religiões, isso significa que a interculturalidade vislumbra o futuro como um tempo que será precisamente novo – quer dizer, não repetidor do mesmo que já temos – justamente na medida em que cresce como o tempo de novas relações entre as tradições religiosas da humanidade; relações que qualificamos como novas em razão de que as vemos como as relações que estabelecem tradições religiosas que se experimentam como

¹⁴⁸ MUÑOZ, 2005, p. 29.

¹⁴⁹ Cf. MUÑOZ, 2005, p. 36.

¹⁵⁰ FONET-BETANCOURT, Raúl. **Religião e Interculturalidade**. São Leopoldo: Nova Harmonia; Sinodal, 2007. p. 113.

processos vivos de memória histórica salvífica, e não como entidades estáticas e dogmáticamente assentadas.

Memória e comunhão aparecem assim como dimensões que não se excluem, mas que se complementam e que, por tanto, necessitam-se mutuamente. E para a prática antecipativa desse futuro, quer dizer para a prática contextual dessas novas relações entre as religiões, significa o enfoque intercultural que os membros das distintas comunidades religiosas reaprendem a confessar sua identidade religiosa desde a experiência transformativa da *peregrinação*, do *êxodo*, onde se criam espaços “transreligiosos” que não fazem esquecer a origem nem diluir o acento específico dom o qual a herança da tradição própria carrega a procura religiosa, mas que sim debilitam a auto-segurança de cada caminho particular e, com isso, contraem também suas possíveis pretensões de universalidade excludente. E que dessa forma, tornam possível nos membros das diferentes religiões práticas *praticantes* de relações, e finalizadas não por sua origem só, mais por aquilo ao qual em suas origens se aponta: a libertação humana¹⁵¹.

Estos referenciales teóricos son de vital importancia para guiar nuestro análisis tanto de las implicaciones que tiene la interculturalidad para vivir relaciones en la comunidad sanadora, abiertas al diálogo con lo diferente en todos sus aspectos, incluyendo el cultural y religioso, así como ser capaces de escuchar la verdad en su dimensión polifónica, pues ella se dice de muchas maneras. Recordar que “la conversación de Dios con el mundo no ha terminado y ver las contradicciones cristianas y no cristianas como entradas o accesos de esa conversación de Dios con el mundo”¹⁵².

A modo de conclusión:

Al finalizar este capítulo podemos decir que la comunidad en sentido amplio significa unidad en la diversidad y caminará entre las tensiones generadas por aquello que escogió como eje en el cual basar su unidad. La posmodernidad no puede verse como amenaza sino como desafío y oportunidad para cuestionar nuestra manera de ser iglesia institución y comunidad cristiana en medio de todos esos cambios que desestructuran tanto al ser humano, como a sus tradicionales concepciones.

Las categorías teológicas que marcan a la iglesia como comunidad sanadora son; pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y morada del Espíritu Santo. Ellas son maneras específicas en que la comunidad de fe se comporta y hace posible que sus prácticas pastorales sean experiencias de cuidado entre las personas hacia dentro y hacia fuera de la comunidad. Siendo

¹⁵¹ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 121-122.

¹⁵² FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Estudios Interdisciplinares: Religião e Interculturalidade**, São Leopoldo/Programa de Posgraduação EST, 24-27 sept. 2007.

el paradigma de inclusión para la comunidad Jesucristo, quien ejerció su ministerio sanador sin distinciones, y donde la fe como elemento central de la participación les hace sujetos de la acción sanadora junto con Jesús.

La dimensión de la cruz en el aconsejamiento pastoral es importante pues su perspectiva es liberadora. Como cristianos, situarnos bajo la cruz implica encontrarnos con Cristo, que nos comprende y sana por medio de sus heridas. La cruz también conduce a un camino más amplio de sanación al descubrir todo lo que nos puede enriquecer e integrar desde nuestras tradiciones teológicas y eclesiales para así conducirnos a la sanación de nuestras relaciones más allá de las fronteras denominacionales, regionales, de género, entre otras.

La comunidad como red o sistema vivo nos convoca a una tarea pedagógica al cuestionar viejos modelos de liderazgo pastoral para ir en busca de modelos que reafirmen el sacerdocio universal de los creyentes y lo hagan realidad. Desde una visión de poder con base en el servicio como principio de autoridad que guíe a la comunidad en sus diferentes acciones pastorales y en su vocación profética.

La comunidad sanadora debe asumirse diversa interna y externamente, y esa diferencia no ha de experimentarse como desigualdad antagónica sino como riqueza. Debe apostar en una epistemología de lo cotidiano que promueva el análisis crítico de conceptos estáticos del pasado que ayuden a promover caminos de reflexión que generen vida y justicia al cuestionar y superar todo lo que atente contra la dignidad de los seres humanos.

Se puede reflexionar y cuestionar la rigidez ritual que ha vivido la iglesia y reconocer que se han perdido oportunidades, para realizar ritos que acompañen a las familias y personas en las diferentes crisis de la vida, para permitir un encuentro con lo sagrado desde dimensiones que extrapolan lo racional y hacen más profunda la experiencia de fe.

Finalmente se situó la perspectiva cultural que da lo específico a la comunidad sobre la cual se trabajará en el próximo capítulo, al expresar algunos aspectos de lo que significa ser “cubano/a” con todas las ambigüedades y tensiones expresadas al tratar de definir esto en medio de un proceso de cambios que se está dando en Cuba y de un panorama internacional globalizado. Siendo valioso el referencial de la dimensión política de la interculturalidad, con su actuación desde la pluralidad irreductible de las culturas y de las religiones, situando bases para pensar en un proyecto plural de convivencia humana como desafío para viabilizar una cultura de paz.

2. LA IGLESIA EPISCOPAL DE CUBA ¿COMUNIDAD SANADORA?

Este capítulo pretende situar a la IEC en su contexto histórico y sociológico desde donde ha expresado su eclesiología. Su reflexión teológica ha sido fruto de su historia, a partir del desafío de ser iglesia en una sociedad declarada atea por muchos años y que desconocía su legado histórico vinculado a las luchas por la soberanía de la isla. Se desea además dar a conocer las implicaciones que ha tenido para la misión de la iglesia ese ámbito político con el que ha tenido que lidiar.

En un segundo momento se introducirá al lector en toda la metodología usada para la pesquisa de campo, que fue realizada en tres comunidades de la Iglesia Episcopal de Cuba. Se le dará la voz a esas personas, laicos y clérigos, permitiéndoles expresar su manera de entender y ser iglesia como comunidad sanadora, así como levantar cuestionamientos acerca de este tema. Cada una de esas sesiones contará con un análisis preliminar de los contenidos expresados por las personas entrevistadas.

2.1 La Iglesia Episcopal de Cuba: breve reseña histórica en el contexto eclesial cubano

La Iglesia Episcopal en Cuba (IEC) comienza en 1871. Durante doce años funcionó como capellanía de la comunidad extranjera anglosajona radicada en la isla, extendiéndose más tarde a los chinos y africanos¹⁵³. En el año de 1883 se inició el trabajo de los misioneros cubanos hacia el pueblo de Cuba. Dicha labor fue además de carácter patriótico¹⁵⁴, de

¹⁵³ Cf. DE LA PAZ COT, Marianela. **Hacia una propuesta de Aconsejamiento Pastoral Liberador con la Media Edad**. Disertación de Maestría - São Leopoldo: EST/Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, 1998, p. 175-176.

¹⁵⁴ Podemos citar muchos nombres recogidos por la historia de la Iglesia Episcopal en Cuba, de pioneros de la iglesia en la emigración (1866-1873), ellos hicieron coincidir la labor misionera evangélica con sus anhelos patrióticos de ver liberada Cuba del dominio colonial español, mencionamos a Rdo. Joaquín de Palma, Rvdo. Parmenio Anaya, Rdo. Juan Bautista Báez, el predicador y general Agustín de Santa Rosa. Las iglesias que ellos pastorearon en la emigración (Cayo Hueso, Nueva York, Filadelfia) fueron semilleros de patriotas y líderes de la iglesia que unieron el amor a su patria con su fe evangélica. Cf. DE LA PAZ CERREZO, Juan Ramón. **Síntesis**

afirmación nacional y cultural. Mujeres y hombres participan a través de la formación tanto en las iglesias como en los colegios, destacándose las ciudades de Matanzas, La Habana y el pueblo de Bolondrón¹⁵⁵.

La IEC funcionó como una misión hasta que en 1966 la Cámara de Obispos de la Iglesia Episcopal en los Estados Unidos le otorgó la autonomía. Esto significó tener una Constitución Autónoma, con un Consejo Metropolitano como vínculo con la Comunión Anglicana para todo asunto de Fe y Orden. También se le da al Sínodo plena autoridad para conocer el presupuesto diocesano, además de crearse las bases para la reciente aprobación de un nuevo cuerpo canónico de acuerdo con los actuales desafíos pastorales.

Son muchos los documentos guardados en el Archivo Histórico que demuestran desde un inicio la relación de la iglesia con las luchas independentistas del pueblo cubano. Algunos de estos documentos han sido divulgados por el historiador de la diócesis¹⁵⁶ en ocasión a momentos similares donde la memoria histórica arroja luz para el acontecimiento actual. Esta relación ha continuado hasta nuestros días, hacemos referencia a continuación a fragmentos de la conferencia presentada por el Rdo. Pablo Odén Marichal, que con voz profética denuncia los males del bloqueo en las relaciones de las iglesias evangélicas y protestantes cubanas con las de Estados Unidos, los cuales se adicionan a los daños causados al pueblo cubano en general, y que han hecho más difícil el trabajo misionero y la labor evangelística de las iglesias cubanas:

[...] En el caso del bloqueo norteamericano contra Cuba, este presupuso una ruptura también entre los pueblos e iglesias, por lo que, además de éticamente inaceptable, es inaceptable también por perverso. En casos notorios, la autonomía eclesial de iglesias protestantes en Cuba fue el resultado de la incomunicación y del aislamiento, no fue la culminación de un proceso consensuado por ambas partes, con inteligencia, paciencia, compromisos a largos y medianos plazos, sino que fueron bruscos, inesperados, sin preparación previa, salvo casos notables.

Cronológica de la Historia de la Iglesia Episcopal en Cuba, La Habana, [1976]. Documento presentado al Centro de Estudios del Consejo Ecueménico de Cuba. p. 1.

¹⁵⁵ Pequeño pueblo en el interior de la provincia de Matanzas. Donde existe una Iglesia Episcopal centenaria.

¹⁵⁶ Por ejemplo en relación al recrudecimiento del bloqueo por parte de Estados Unidos con la aplicación de la Ley Torricelli el historiador diocesano Rdo. Juan Ramón de la Paz refirió: “de nuestros archivos surge el caudal de afirmación patriótica de nuestras raíces, de nuestra soberanía y de nuestro destino común como pueblo que reside en la soberanía, su independencia, su identidad cultural profundamente agredida, cuando podemos extraer de esa rica memoria histórica, la lucha contra la Enmienda Platt, criticada por el Rdo. Canónigo Francisco Díaz Vólero [1920, presbítero, periodista y patriota] como intromisión del gobierno norteamericano violando nuestra soberanía”. Cf. DE LA PAZ COT, 1998, p. 176.

[...] Sin dudas, podemos decir que, además de los daños materiales y económicos —como veremos más adelante—, también ha habido daños morales y éticos del bloqueo sobre las relaciones de las iglesias norteamericanas y cubanas. Tan es así que aún hoy, a 40 años de los procesos de autonomía eclesial, las iglesias cubanas estamos bregando con daños no resueltos de las llamadas autonomías, que en ocasiones han sido dolorosos, como la inseguridad salarial y la jubilación de un grupo considerable de pastores, que son asuntos materiales, pero con implicaciones éticas y espirituales, incluso porque, lastimosamente, algunas iglesias intentaron encontrar soluciones no aceptables, que dañaron su imagen ante la sociedad¹⁵⁷.

Esta reflexión contextual, permite destacar la manera como la Iglesia Episcopal de Cuba, siendo una de las más pequeñas dentro de las iglesias protestantes llamadas históricas, ha tenido a través de los siglos una voz profética por el compromiso vivido con su pueblo por la justicia, desde la perspectiva del evangelio. Aunque no pretendemos hacer generalizaciones, sí podemos a través de la historia de Iglesia Episcopal de Cuba destacar el papel de clérigos y laicos, quienes hicieron manifiesta su vocación profética desde los tiempos de las luchas contra el colonialismo español hasta nuestros días, denunciando las continuas injerencias de Estados Unidos contra Cuba y como todo ello ha perjudicado también la vida espiritual de cubanos y cubanas.

Esa vocación profética continuó luego integrada al movimiento ecuménico cubano que vio su quehacer teológico desafiado a partir de 1959 con el triunfo de la Revolución cubana. Allí unos prefirieron el éxodo pues pensaron que no sería posible seguir siendo cristiano en una sociedad socialista declarada atea y que la iglesia desaparecería. El éxodo fue vivido en dos direcciones; hacia “fuera” (Estados Unidos) que continúa hasta nuestros días, y un éxodo hacia la sociedad cubana que demandaba muchas tareas y responsabilidades, para las cuales ser cristiano significaba un impedimento por no ser tratado como confiable.

Esto nos llevó a experimentar la necesidad de una reorientación teológica que se dio en los espacios ecuménicos, en los que muchos cristianos unidos por el entusiasmo popular del triunfo revolucionario, decidieron vivir su fe aun corriendo el riesgo de no ser comprendidos ni en sus iglesias ni en la sociedad. [...] La nueva realidad se convirtió en un hecho teológico que iba transformando la vida familiar, a partir de vivir la fe en circunstancias

¹⁵⁷ MARICHAL, Pablo Odén. **El Bloqueo Norteamericano contra las Iglesias evangélicas y protestantes de Cuba**. Matanzas: Seminario Evangélico de Teología, 17 oct. 2007. Conferencia pronunciada en ocasión del 61º aniversario de la fundación de dicha institución. El Rdo. Odén Marichal, es rector de la parroquia Fieles a Jesús de la ciudad de Matanzas, de la IEC, actual vice-rector del SET. Además de ser uno de los tres diputados cristianos que forma parte de la Asamblea Nacional del Poder Popular. p. 1-2, 4.

nuevas, por medio del testimonio y el servicio [...]. De esta manera se fue gestando una manera diferente de vivir la fe en el pueblo sencillo¹⁵⁸.

La Iglesia Episcopal como otras muchas vio reducirse drásticamente sus comunidades y su cuerpo clerical. Hoy nos encontramos en un momento distinto, nuestra iglesia ha experimentado a partir de los años 90 junto con otras denominaciones un crecimiento de moderado a discreto. Esto trajo a muchas personas jóvenes y de media edad con alto nivel de preparación para sus comunidades, lo que desafió a la iglesia a invertir en capacitar mejor tanto a líderes laicos como al clero.

Tiempos de incertidumbre y desesperanza se sucedieron a la caída del socialismo en los países de Europa del Este, con el bloqueo económico impuesto por los Estados Unidos y recrudescido con leyes como Torricelli y Helms-Burton (cuya intención era frenar el flujo de capital a la economía cubana), además de perder nuestros principales socios comerciales del campo socialista. Nuestra economía fue al piso, el PBI tuvo un descenso brusco de +0,7% en 1989 a -2,9% en 1990¹⁵⁹. Muchos o venían por primera vez a la iglesia o regresaban, en busca de cultivar su fe, avivar su esperanza en medio de tantas incertezas.

La Iglesia debía prepararse para este nuevo momento, el de saber acompañar a su pueblo, no para convertirse en proveedora de una religión enajenante que pudiera llevar a la evasión espiritualista, uno de los continuos riesgos que se mantienen hasta la actualidad. El desafío de capacitarse sería tarea imprescindible en un contexto eclesial de reforzamiento del denominacionalismo, crisis del movimiento ecuménico cubano, ausencia de políticas formativas serias, empobrecimiento de la reflexión bíblica teológica, auge en muchas comunidades de corrientes alienadas del evangelio surgidas al calor del movimiento carismático con origen en los Estados Unidos. Urgía redescubrir una misión para la Iglesia y el cristiano en un nuevo contexto donde la iglesia podía tener un papel junto a otros actores de la sociedad civil cubana. Al decir de Cira María Díaz, una joven teóloga cubana:

(Lc 4,16-30) Usar los privilegios que tenemos: la lectura popular de la Biblia, las hermenéuticas. Como todo lo nuevo y proveedor de libertad, se hace mucha resistencia a estas formas de leer la Biblia. Somos nosotras y ustedes quiénes tenemos el reto de llevarlo a nuestras comunidades. Jesús, nuestro paradigma, vivió de rollo en rollo. Cuando soltaba en la sinagoga el

¹⁵⁸ COT, Nerva. Teología y Educación Cristiana: una experiencia. **Caminos**. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico, La Habana, año 2005, n. 37-38, p. 84-87, 2005. p. 84.

¹⁵⁹ Para una mayor profundización sobre el tema sugerimos revisar "Panorama del macrocontexto de Cuba": DE LA PAZ COT, 1998, p. 92-99.

rollo de la ley, el rollo de gente le iba encima, lo atrapaba el rollo de la vida. Pero sembró verdad, a pesar de tantos sinsabores. Leyó el rollo, dijo que allí estaba él, que aquello hablaba de su vida, y la gente se disgustó. Abrir el libro de la vida, en la vida de nuestras comunidades, es nuestro reto y tenemos formas privilegiadas de hacerlo¹⁶⁰.

Esa preparación continúa siendo un reto hasta nuestros días. El pueblo cubano estaba saliendo del “período especial”, llamado así eufemísticamente pues se trata de una profunda crisis económica con repercusión en todos los ámbitos de la sociedad. La economía iba en franca recuperación hasta que recientemente en septiembre de 2008 dos huracanes, Gustav e Ike azotaron la isla, provocando daños millonarios a la economía del país, miles de viviendas destruidas y la agricultura seriamente dañada. Es en este contexto que otra vez se levantan voces proféticas para combatir posiciones fundamentalistas que leen la Biblia en clave literal queriendo aprovecharse de la destrucción provocada por un desastre natural, para “vender” una imagen de un “dios vengativo”, que castiga a los pecadores que no se arrepienten y convierten, y “manda” esos fenómenos naturales:

El poder de Dios en Cuba no se reconoce en la fuerza de los vientos, de las aguas, de los truenos, de las inundaciones o de la destrucción, sino en el poder liberador de Dios en las personas que no son vencidas por las inclemencias naturales; y porque él mismo nos da las fuerzas para resistir, reconstruir y vencer; Dios es reconocido en el acto re-creativo de hombres y mujeres –que devienen en co-creadores con Dios– en la restauración de su creación. Esa es la interpretación infalible de la Palabra inspirada de Dios¹⁶¹.

2.2. Introducción a la pesquisa de campo

Parte elemental en el desarrollo de esta investigación ha sido la pesquisa oral. Con base en lo planteado por Maria Cecilia de Souza Minayo¹⁶² hemos trabajado con la concepción de que la metodología ha de verse como un camino del pensamiento que incluye las concepciones teóricas de abordaje así como el conjunto de técnicas que posibilitan la construcción de esa realidad sin desestimar el soplo divino del potencial creativo de la

¹⁶⁰ DÍAZ, Cira María. Siempre habrá piedras en el camino. **Caminos** Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico, La Habana, año 2005, n. 37-38, p. 107-109, 2005. p. 109. Trabajo presentado en el Encuentro Intergeneracional sobre Teología Cubana, celebrado en la Catedral Episcopal La Santísima Trinidad, en La Habana en el mes de abril de 2005. Que tuvo como objetivo dejar oír a tres generaciones de teólogos cubanos que interpelan, dialogan y piensan la realidad cubana.

¹⁶¹ MARICHAL, Pablo Odén. Reconstruir es celebrar. **Heraldo Episcopal**. Revista de la Iglesia Episcopal de Cuba, Matanzaz, n. 3, año 2008, p. 20-22. p. 21. Este texto también fue publicado por ALC Noticias septiembre/2008.

¹⁶² MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa Social. Teoria, Método e Criatividade**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 16.

pesquisadora. También tomamos en consideración que la pesquisa aunque es una práctica teórica nos permite establecer vínculos entre el pensamiento y la acción.

Esta investigación tiene un carácter cualitativo, ya que centra su interés en un nivel de realidad que no puede ser cuantificado, “al trabajar con un universo de significados, motivos, aspiraciones, creencias, valores y actitudes que corresponden a un espacio más profundo de las relaciones¹⁶³. La pesquisa fue desarrollada por medio de la entrevista cualitativa, la cual según Gaskell tiene como finalidad explorar el espectro de opiniones, las diferentes representaciones del asunto en cuestión, y la variedad de puntos de vistas sobre el asunto¹⁶⁴.

Esta fue complementada además por medio de la observación participante, la cual según explica Octavio Cruz Neto se realiza a través del contacto directo del pesquisador con el fenómeno observado para obtener informaciones acerca de la realidad de los actores sociales en sus propios contextos:

Nesse processo, ele ao mesmo tempo, pode modificar e ser modificado pelo contexto. A importância dessa técnica reside no fato de podermos captar uma variedade de situações ou fenômenos que são obtidos por meio de perguntas, uma vez que observados diretamente na própria realidade, transmitem o que há de mais imponderável e evasivo na vida real¹⁶⁵.

Tomamos en consideración además lo referido por los autores Luís Gabarrón y Libertad Hernández, de no perder de vista que la pesquisa participante es un proceso y puede llevar a las personas a tomar mayor conciencia de sus recursos, así como las incita a desarrollar una mayor confianza en sí mismas. Todo ese proceso permite un análisis más objetivo de la realidad social en la cual tanto el pesquisador es participante como aprendiz comprometido en el proceso¹⁶⁶.

¹⁶³ MINAYO, 1994, p.17.

¹⁶⁴ Cf. GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In BAUER Martin W.; GASKELL, Georg. **Pesquisa qualitativa com texto imagem e som: Um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 64-89. p.68.

¹⁶⁵ CRUZ, Otávio Neto. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa Social. Teoria, Método e Criatividade**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 51-63. p. 59. El uso del Diario de Campo, como parte de esta técnica puede verse además la metodología desarrollada por Marcos Alvito en su estudio de una favela en Rio Janeiro, ALVITO, Marcos. **As cores de Acari**: uma favela carioca. Rio de Janeiro: FGV, 2001, p. 1-24.

¹⁶⁶ Cf. GABARRÓN, Luis R., HERNÁNDEZ, Libertad Landa. O que é a pesquisa participante? In: RODRÍGUEZ, Carlos Brandão; STRECK, Danilo Romeu (orgs.). **Pesquisa Participante: a partilha do saber**. Aparecida, SP: Idéias et Letras, 2006. p. 93-121. p. 113.

Para registrar estos datos usamos fotografías por ejemplo de algunos de los ritos desarrollados en las comunidades pesquisadas, (algunas realizadas por nosotros y otras que me fueron enviadas posteriormente) y el Diario de Campo que en palabras de Cruz Neto¹⁶⁷ lo consideramos como el “amigo silencioso” que no podremos subestimar, en el que diariamente pudimos colocar nuestras percepciones, cuestionamientos e informaciones que no son obtenidas a través de otras técnicas. Siendo personal e intransferible, su riqueza en anotaciones es de gran auxilio en la descripción y análisis del objeto estudiado.

Escogimos realizar la técnica de entrevista semiestructurada, con la posibilidad de contar con preguntas más focales, que sirvieran para ayudar a la persona a abordar el tema propuesto. También se le ofreció espacio al informante para tratar libremente alguna cuestión que tal vez en las preguntas no tuvo la oportunidad de hacer y pudiera así tener la libertad de realizar alguna colocación al final.

Desarrollamos la siguiente metodología para realizar la entrevista. Hubo un primer momento que podríamos llamar de acercamiento, donde nos presentábamos a la persona elegida convidándole a participar de la pesquisa por medio de la entrevista. Leíamos el documento o “modelo de consentimiento libre esclarecido”, que visa informar a la persona del objetivo del trabajo, así como de las condiciones en que se debe dar el proceso y el tratamiento confidencial de los datos. Dejábamos a la persona en un clima de confianza, donde ella podía aceptar o rechazar la propuesta.

Las entrevistas fueron realizadas en los espacios que las personas entrevistadas sugerían. Siendo el templo o sus salones anexos el espacio escogido con mayor frecuencia y argumentaron que la posibilidad de ser interrumpidos sería menor. Cada entrevistado quedó esclarecido acerca de que su identidad sería protegida, evitando así posibles constreñimientos o manipulaciones. A las personas entrevistadas, se les hizo saber que podrían tener la oportunidad de leer su entrevista, después de realizada la transcripción¹⁶⁸, las cuales ellas firmarían si estaban de acuerdo.

Hicimos las entrevistas mediante el uso del grabador [MP3]. Estas fueron personales y usamos las preguntas de un cuestionario previamente elaborado. Hubo preguntas dirigidas solamente a los laicos y otras solamente a los clérigos. Con esto procuramos hacer

¹⁶⁷ Cf. CRUZ Otávio Neto. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, 1994. p. 63.

¹⁶⁸ Todas las transcripciones fueron realizadas por la autora de este trabajo.

distinciones en el universo de la muestra, pues obviamente no es la misma perspectiva la del laico que la de una persona ordenada.

El cuestionario¹⁶⁹ tuvo como objetivo explorar el tema de cómo ellos entienden a la iglesia en su dimensión sanadora, usando una pregunta de libre asociación a través de lo que les sugería la palabra sanar como inicio de la entrevista, y luego permitirles referirse a la comunidad local expresando si la entienden como comunidad sanadora o no. Para realizar el cuestionario, fue indispensable basarnos en los elementos de la pesquisa teórica planteados por autores que han trabajado el tema de la iglesia como comunidad terapéutica, también tomando en consideración el carácter inclusivo de la comunidad sanadora a través de las relaciones entre hombres y mujeres, la manera de vivir su espiritualidad, las prácticas pastorales de la comunidad como actividades compartidas en y desde la iglesia y que al decir de Schipani¹⁷⁰ forman parte del ministerio de la iglesia como comunidad de salud. En el caso de los clérigos, tratamos de explorar cómo ellos ejercen su liderazgo en relación al desafío de acompañar a sus comunidades en sus diversas necesidades.

Usamos además la observación participante, que permitió mirar con más detenimiento la labor de las personas de la iglesia en su cotidiano, en sus relaciones entre ellos. Verlas en el espacio litúrgico y en los ritos de la iglesia. También fue observada la rutina de los clérigos, pudiendo acompañarles en ocasiones en su trabajo y describir lo que hacen, en su interacción con la comunidad.

La Iglesia Episcopal en Cuba tiene 9 iglesias con la categoría canónica de parroquia; 30 misiones organizadas, 5 misiones no organizadas y 34 estaciones de predicación. Cuenta además con 25 ministros ordenados al sacerdocio, de los cuales 19 son hombres y 6 son mujeres. La pesquisa fue realizada en la IEC, por pertenecer a dicha denominación y ser parte de su cuerpo clerical.

Escogimos tres comunidades para realizar la pesquisa de campo atendiendo a los siguientes criterios: 1) localización geográfica (dos en la región occidental y una en la región oriental de la isla); 2) facilidad de acceso por parte de la investigadora (obtuve con tiempo de

¹⁶⁹ Ver cuestionario en Anexos.

¹⁷⁰ Ver en el capítulo 1 subcapítulo 1.1.3 inciso d, donde se desarrolla el tema de las prácticas eclesiales de la comunidad sanadora.

antelación el consentimiento de los clérigos¹⁷¹ de dichas parroquias así como por cuestiones de costos en transportación); 3) las tres comunidades tienen la categoría canónica de parroquia; 4) son comunidades con participación relevante en la vida diocesana (arcedianatos, sínodos, talleres de formación, convenciones, etc.) tanto a nivel de los laicos como de sus clérigos; 5) tienen miembros en la categoría de antiguos o fundadores y muchos nuevos miembros; 6) comunidades con fuerte liderazgo laico.

Pretendíamos trabajar con una muestra de diez (10) personas¹⁷² sin embargo al final fueron once (11), escogidas por los siguientes criterios:

- órdenes (clérigos 3 y laicos 8);
- género: 5 mujeres y 6 hombres;
- tiempo como miembros de la iglesia (sólo este criterio fue observado con referencia a los laicos tratando de procurar miembros de más de 15 años en la iglesia y de 5 años o menos, para tomar en consideración diferentes experiencias);
- años en el ministerio ordenado (solamente referido a los clérigos);
- grado de compromiso de los laicos (si tiene algún liderazgo, tipo de participación en las actividades de la iglesia);
- raza/etnia (en nuestras comunidades tenemos miembros de raza negra y blanca, por tanto quise considerar a ambos en la muestra);

¹⁷¹ En de diciembre de 2007 fue preparado el proyecto para la pesquisa de campo y sometido a la Comisión de Ética de la Pesquisa de la EST, recibiendo su aprobación el 12 de diciembre de 2007. Por una cuestión ética consideramos desde el comienzo de la pesquisa proceder de la siguiente forma: realizamos un primer contacto con los clérigos de las comunidades que pretendíamos pesquisar en febrero de 2007 durante el sínodo de la iglesia, explicándoles en líneas generales nuestro proyecto. Ellos manifestaron su interés en colaborar. Luego en 2008 cuando fui para la pesquisa de campo me reuní con cada clérigo por separado, explicándole los pormenores de la pesquisa y pedí que fueran ellos quiénes indicaran a las personas acorde a los requisitos que solicitaba para las entrevistas. En todos los casos escogieron personas comprometidas con diferentes ministerios de la iglesia y muchas de ellas habían participado como delegados en sínodos, y actividades de carácter diocesano, por lo que eran personas que tenían ambas perspectivas: la de su iglesia local, y la de la diócesis.

¹⁷² En el inicio la muestra propuesta era solamente de 10 personas. Ya en el campo de pesquisa, se percibió que las personas entrevistadas de la catedral, debido al fenómeno migratorio interno en la isla, no eran de dicha comunidad originalmente. Provenían de otras comunidades episcopales y priorizaron en sus relatos experiencias vividas en dichas comunidades en diferentes partes de la isla. Por un lado fue positivo al ofrecer una perspectiva más abarcadora de la muestra, pero por otro ofrecían menos elementos acerca de experiencias de la práctica pastoral en la catedral. El deán sugirió entrevistar a un señor que es habanero de nacimiento y comenzó sus primeros pasos en la fe en dicha comunidad tornándose sacristán y por el ministerio desarrollado en el templo de puertas abiertas gran parte del día, fue nombrado canónigo honorario de la catedral, título honorífico pedido por el pueblo de la iglesia en el sínodo como reconocimiento al ministerio y entrega de este hermano. Su entrevista aportó gran riqueza.

- por edad (distribución por edad que permita abarcar jóvenes, adultos maduros, y personas de la tercera edad).

Caracterización del grupo pesquisado

I. Por grupo de edad

- a) Entre 60 y 80 años: 4 personas (2 hombres y 2 mujeres)
- b) Entre 42 y 56 años: 5 personas (2 mujeres y 3 hombres)
- c) Entre 35 y 38 años: 2 personas (1 hombre y 1 mujer)

II. Ocupación

1 ama de casa; 1 jubilado; 6 trabajadores, de ellos 2 trabajadores por cuenta propia y 4 trabajan con el estado. Tres que trabajan como clérigos de la iglesia.

III. Grado de escolaridad

1. Universitarios 7 (3 mujeres y 4 hombres)
2. Preuniversitario 4 (1 mujer y 3 hombres)
3. Enseñanza Media 1 (mujer)

IV. Composición étnica

7 personas blancas (3 mujeres y 4 hombres)
4 personas negras (2 mujeres y 2 hombres)

V. Por órdenes

1. Laicos 8 (4 mujeres y 4 hombres)
2. Clérigos (2 hombres y 1 mujer)

VI. Liderazgo del grupo de Laicos

- a) Lectores laicos 3: (2 mujeres y 1 hombre)
- b) Otras responsabilidades como líderes en la comunidad: Guardián Mayor y Canónigo Honorario de la catedral; Acólito principal; Ministerio de adoración y cofradía del altar, Letanista; Ministerio de ayuda y servicio en la comunidad de asistencia a enfermos y hospitalizados (4 personas)

- c) Solamente miembro de la iglesia (1 persona)

Tratamiento de los datos colectados

Después de cada sesión de entrevista realizaba la transcripción tratando que fuera el mismo día que se hacía, para tener en la memoria lo más fresco posible el hecho en sí. Transcribía todo el material directo en el computador, archivándolo en una carpeta por cada comunidad donde se colocaba la grabación del MP3. Se imprimía una copia de la entrevista con el espacio para ser firmada por el entrevistado.

El Diario de Campo fue un cuaderno donde anotábamos algunas de nuestras observaciones personales referente al macro contexto social de acontecimientos de la entrada al campo de pesquisa y algo referente a la persona entrevistada, al lugar donde había escogido hacer la entrevista, al nombre ficticio que le daría a cada persona, cosas que nos refirió en la conversación inicial. Además de las observaciones que realizamos de las misas y otros programas que acontecían en la iglesia. Si después de la entrevista la persona quería seguir conversando tratábamos de recordar y tomar notas en el Diario, también comentarios de personas de la iglesia que no fueron entrevistadas, pero encontramos interesante registrar.

En todos los casos los entrevistados dispusieron de tiempo a solas para leer su entrevista y decidir firmar si estaban de acuerdo. Todos los entrevistados, incluso los clérigos, al agradecerles por lo importante que consideraba su participación así como el material que habían ofrecido para la pesquisa, se sintieron valorizados y expresaban sentirse honrados con la oportunidad de participar. Algunos preguntaron dudosos si considerábamos que habían dicho cosas importantes y relevantes para la pesquisa.

Fue un intercambio interesante donde ambos saberes, el del participante y el de la pesquisadora, se interrelacionaban y enriquecían mutuamente. El proceso de volver a leer lo que habían expresado en las entrevistas, les llevaba a todos a ejercitar la reflexión sobre lo dicho, a pensar en la iglesia y en la importancia de esa reflexión para ampliar las perspectivas de trabajo. Corroborando esto lo expresado por los autores Cruz Neto¹⁷³, Luís Gabarrón y

¹⁷³ Cf. CRUZ Otávio Neto. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, 1994. p. 59.

Libertad Hernández¹⁷⁴ ya mencionados, quienes enuncian la relevancia de no perder de vista que la pesquisa participante es un proceso.

Cada entrevista impresa y firmada fue guardada para el posterior análisis. El MP3 como grabador de voz fue importante porque facilitó por su pequeño tamaño que la persona no le prestara atención, y en el caso de la investigadora destacamos la facilidad que ofreció para el trabajo pues no necesitaba estar atenta para cambiar de cinta, etc. No obstante, debido a su gran potencia llegó a captar ruidos que interfirieron en la posterior transcripción. Otro aspecto a tomar en consideración es que aunque la pesquisa de campo fue iniciada el 20 de enero, sucedieron hechos trascendentales¹⁷⁵ para la sociedad cubana que las personas que ya

¹⁷⁴ Cf. GABARRÓN, Luis R., HERNÁNDEZ, Libertad Landa O que é a pesquisa participante? In: RODRÍGUEZ; STRECK, (orgs.), 2006, p. 113.

¹⁷⁵ Anotación relevante en el Diario de Campo. Pudimos registrar el impacto de la renuncia del presidente Fidel Castro visto a través del rico diálogo que se estableció entre tres personas del pueblo, con las cuales viajé en un transporte público yendo hacia una de las comunidades del campo de pesquisa. La conversación aconteció entre un jubilado de 85 años, un pequeño agricultor de 44 años y un joven estudiante de 26 años.

En la mañana del 19 de febrero de 2008 el pueblo despertó con la noticia en todos los medios de difusión de la renuncia del comandante Fidel Castro a su responsabilidad como presidente de Cuba y como comandante en jefe, alegando motivos de salud que ya lo habían mantenido apartado de sus responsabilidades durante un largo período. En su lugar, su hermano Raúl Castro Primer vicepresidente de los consejos de Estados y de Ministros y General de Ejércitos asumiría la presidencia del país. Él había tenido a su cargo el discurso del 26 de julio [26 de julio, día de la Rebelión Nacional. La celebración de esta fecha es como recuerdo a la gesta del Moncada que marcó el inicio de la última de nuestras etapas de lucha por la liberación y la independencia]. Donde había propuesto cambios de concepto y estructurales que seguirían a un debate a nivel de los Comités de Defensa de la Revolución, los centro de trabajo y de los comités de base del Partido Comunista de Cuba. Discurso titulado “Trabajar con sentido crítico y creador, sin anquilosamiento ni esquematismos” pronunciado el 26 de julio de 2007, en la ciudad de Camaguey publicado en Granma Internacional. Los debates se habían iniciado en todo el país, nadie estaba ahorrando críticas y el mensaje mayoritario expresado, era la necesidad de cambios en Cuba y cuanto antes mejor. RUZ, Raúl Castro. **Trabajar con sentido crítico y creador, sin anquilosamiento ni esquematismos**. Disponible en: < <http://www.granma.cubaweb.cu/2007/07/27/nacional/artic02.html>>. Acceso en: 10 abr. 2008. A continuación la conversación ocurrida en esa mañana del 19 de febrero en un transporte público.

Jubilado: “Yo no quiero que vuelva el capitalismo, no es bueno para nadie. Necesitamos arreglar esto entre nosotros. Muchas cosas tienen que mejorar. A los jubilados el dinero no les alcanza entre las cosas que tienen que pagar [se refiere a los artículos electrodomésticos dados por el gobierno a las familias y que deben ir pagando por cuotas mensuales, también el cambio de refrigeradores y televisores por otros nuevos como parte de la batalla energética para optimizar el uso de la energía eléctrica y mejorar el nivel de vida del pueblo cubano] y la comida que está cara. Hay necesidad de recuperar los valores, hay mucha sinvergüencería y corrupción”.

Agricultor: “Hay corrupción, pero yo no quiero entrar en eso, quiero vivir de lo que produzco. Me dieron una tierra mala para sembrar y criar carneros. Quiero vivir tranquilo produciendo sin necesidad de robar. Mis hermanos en oriente [se refiere a la parte oriental de la isla, más deprimida económicamente porque tiene menos industrias] están en otra situación peor y se meten en situaciones incorrectas, yo no quiero vivir así. Hay mucha tierra llena de marabú improductiva. Son las mejores tierras las que deben darnos a nosotros los guajiros, para hacerlas producir, también pudiéramos criar ganado”.

Joven Estudiante: “Yo lo que quiero es que me dejen viajar, que yo pueda reunir mi dinero y pueda ir a conocer otro lugar. Que pueda ver por mis ojos lo que es y lo que no es. Los jóvenes necesitan tener lugares donde ir...”

En este diálogo podemos percibir las tensiones de lo que significa ser cubano, vivir en una isla y algunas de los aspectos que fueron desarrollados en el capítulo 1, subcapítulo 1.4.5. referido a la comunidad sanadora desde la perspectiva cultural cubana. En especial en este testimonio del joven, sentimos los reflejos de la definición dada por un joven profesor universitario en la investigación realizada por Rosa Muñoz donde refería que Cuba era una definición de doble filo, es libertad, heroísmo, belleza, hospitalidad, paz y esperanza pero también es aislamiento, desencanto y desespero. Cf. MUÑOZ, 2005, p. 29

habían sido entrevistadas a la luz de esos nuevos acontecimientos pudieran eventualmente reflejar cambios en su manera de expresarse.

Luego de la transcripción, el segundo momento consistió en realizar un análisis de las narrativas de cada entrevistado a través de diferentes lecturas. Las dividimos primero por cada comunidad pesquisada, luego por respuestas a los aspectos preguntados, por clérigos y laicos, por mujeres y hombres. Esto fue revelando una estructura a través de los temas que aparecían como relevantes, además de obtener orientaciones para el análisis.

Basados en Minayo¹⁷⁶ vimos que el dato no existe por sí solo sino que se construye a partir de los cuestionamientos que se hacen sobre ellos, con base en una fundamentación teórica. Esa lectura exhaustiva y repetida de las narrativas nos llevó a establecer interrogantes para descubrir lo que surge de relevante y con base a ello elaboramos las categorías específicas en torno a las cuales ubicábamos el conjunto o conjunto de informaciones presentes en la narrativa.

2.3. Significados que los entrevistados¹⁷⁷ dan a la palabra “sanar”¹⁷⁸

Este aspecto corresponde a la primera pregunta realizada de acercamiento al tema, se desglosó en dos categorías y en los diferentes aspectos que los entrevistados fueron proponiendo en sus explicaciones.

2.3.1. Sanación como proceso integral

a) En relación a enfermedad de cuerpo y espíritu

De regreso a Brasil tanto la prensa internacional como la nacional empezaron a reflejar que los cambios habían comenzado a ocurrir. Se aprobó que los cubanos pudieran hospedarse en hoteles dedicados hasta entonces solamente a los turistas internacionales, aunque tuvieran que pagarlo en moneda libremente convertible. Además se autorizó que pudieran comprar computadores y adquirir celulares. Uno de los aspectos a mi ver más importantes, fue la aprobación del decreto-ley 259 referente a la entrega de tierras ociosas en usufructo a personas naturales o jurídicas para elevar la producción de alimentos y reducir su importación. Entre otros cambios que aún siguen dándose o que están en estudio. RUZ, Raúl Castro. **Decreto-Ley No.259 sobre la entrega de tierras ociosas en usufructo.** Disponible en: <<http://www.granma.cubaweb.cu/2008/07/18/nacional/artic05.html>>. Acceso en: 11 jul. 2008.

¹⁷⁶ MINAYO, 1994, p. 78.

¹⁷⁷ Preferí poner nombres ficticios a los laicos entrevistados, sin embargo para los clérigos se usará letras con el fin de hacerlos corresponder con las letras que asignaríamos a las comunidades donde se realizó la pesquisa de campo.

¹⁷⁸ Sanar es la palabra escogida para realizar la asociación porque es una palabra más usada en relación a la salud y a la iglesia. La pregunta del cuestionario usada para esta parte fue ¿Cuándo decimos la palabra “sanar” qué ideas vienen a su mente?

Camila: Sanar a alguien que esté enfermo, en la iglesia a través de la oración, de un rito de sanación. Apoyo de los hermanos de la congregación.

Clérigo A: idea de acompañamiento, idea de herida que necesita tratamiento, algo que se ha roto que están con problemas, que necesita ser restaurado.

Clérigo B: La sanación no es sólo del cuerpo sino una cosa integral. Cuando nos sentimos enfermos del espíritu, de la mente, estamos nerviosos eso siempre tiene reflejos en el cuerpo, salto en el estómago, me duele; y viceversa cuando se tienen dolores y cosas físicas, eso también se ve reflejado en el mal carácter, situaciones de hasta ser agresivos con las demás personas. Para que haya una sanación tiene que ser tanto física como mental y espiritual, la sanación tiene que ser algo integral.

Clérigo C: Quitar tejidos malos para aplicar el medicamento. Erradicar emociones y pensamientos negativos que deprimen. Sanar es quitar todo lo que daña la salud de la persona ya sea mental, psicológica o física, es algo integral.

Paula: “Sanar” lo primero que me viene a mi mente es un cuerpo enfermo que necesita de sanación, unción, consolación y de muchas cosas que hay en las manos de nosotros para que las personas se restauren. Y la palabra sanar no es que solamente vayamos a pensar en el estado físico y deteriorado de la persona, hablamos de la palabra sanar porque las personas necesitan sanar su alma también. Hay veces que con la imposición de manos, que con la unción, llegamos a sanar a esa persona, y yo pienso que es fundamental descubrir la enfermedad de cada persona y que a través de la unción o un rito podemos hacer que la persona se pueda ver libre.

Eladio: Sanar... estar lleno de salud vitalidad. Y eso sería mezclado con la parte espiritual porque yo relaciono mucho la sanidad espiritual, física con la mental, porque yo relaciono mucho la parte espiritual con la física. Yo pienso que estar físicamente bien debe estar acompañado de estar emocionalmente sano.

b) En relación a experiencia o sensación

Gabriel: Renovar, mejorar, unción, nuevo, vida, esperanza.

Omara: Paz, tranquilidad, seguridad, liberarse de muchos problemas.

Mario: Sanar es devolver, dar la vida a la persona, es acompañar, es caminar con esa persona que necesita física y espiritualmente a alguien a su lado.

Kenia: Que estoy llevando alivio a esa persona, alivio a su alma.

Tomás: Estímulo de acercamiento a toda persona que necesita de la ayuda de una palabra espiritual, de un acercamiento a personas que necesitan de una palabra espiritual, de un poquito de amor para proseguir, de ánimo, de vida,

de consuelo [...] para escuchar la Palabra de Dios en él esperamos y en él confiamos.

2.3.2. Sanación en relación a acciones que realiza la iglesia como comunidad local¹⁷⁹

En este aspecto dividimos las narrativas de acuerdo los diferentes enfoques que fueron ofreciendo en las respuestas acerca de las relaciones que establecieron entre su comprensión de sanar y su opinión acerca de si consideraba su comunidad local sanadora o no y le pedimos argumentar.

2.3.2.1. Testimonios y experiencias personales

Camila: Mi comunidad es sanadora porque siempre se ora por el enfermo, se hacen cultos de sanación y también el apoyo de la congregación a esas personas las cuales están pasando por un momento difícil, cuidar a alguien ingresado, etc.

Omara: Si es sanadora, por mi experiencia propia y las de las demás personas que han venido a la iglesia [...]. Vine en un momento que necesitaba sanación psicológica y realmente donde único la encontré, después de haber pasado por psiquiatras y psicólogos fue aquí. Fue donde encontré la verdadera sanación [...] En el sentido de humanidad que se tiene hacia los demás, el compañerismo, eso ayuda mucho a sanar, digamos que los aportes espirituales que sanan más que las cosas materiales.

Paula: Sí [es sanadora] porque tiene en cuenta a cada persona que se aleja por un problema. Pienso que es fundamental que toda la comunidad sepa mantener en oración a esa persona que está pasando por un problema. Y la comunidad no obvia a esa persona, inclusive la persona a veces no sabe que la tenemos en oración [...] y no solamente la tenemos en oración en nuestra iglesia sino que cuando vamos a nuestras casas la mantenemos en oración [...].

Clérigo B: Yo pienso que sí es sanadora, y es basado en la experiencia personal mía y la experiencia de personas que así lo corroboraron, es decir que han sido, no vamos a decir que solamente sanado por la comunidad, pero que la comunidad les ha ayudado en sus crisis y situaciones donde se han sentido acompañados, se han sentido sostenidos y han sanados. [...] Cuando estuve enfermo, se me presentó un tumor en la nariz fui muy sostenido por la comunidad. Lo sentí muy cerca en las personas [...] y como ver que esas personas lo querían a uno tanto, ver en ese momento, sentir la seguridad de que no sólo era verdad que estaban orando por uno, pensando en uno. Un hecho fue que abrían la iglesia para venir a orar, en el tiempo de mi

¹⁷⁹ La pregunta fue: ¿Pudiera decir que su comunidad eclesial es sanadora? (Sí o No) Explique por qué.

operación, son hechos concretos y así lo han hecho con otras personas de la comunidad que han tenido situaciones y los han acompañado[...], dan testimonios de gracias a las personas que lo han sostenido, que los han visitado y los han ayudado.

Clérigo C: Yo considero que la comunidad tiene una acción sanadora como comunidad por razón de los mismos testimonios de las personas que muchas veces han venido y han pasado por una enfermedad ya sea nerviosa o por haber pasado por la pérdida de un familiar, o por la dolencia de una enfermedad terminal, han experimentado a través de la comunidad, de su forma de relacionarse entre sí y a través de la liturgia, una acción que les ha sanado y les ha hecho sentir el amor de Dios y la compasión. Han experimentado la acción sanadora de la comunidad desde el ministerio de acogida y bienvenida, las oraciones e imposición del toque amoroso de sus hermanos y hermanas sobre sus hombros y espalda, además del seguimiento a través de las visitas personales y de la pastoral telefónica.

Eladio: Yo pienso que sí [es sanadora] porque aquí he visto personas que llegan destrozadas en lo emocional y en lo físico. He visto que ha medida que va pasando el tiempo se han recuperado en lo físico y en lo emocional. Yo veía como en las clases de A¹⁸⁰, la gente relacionaba las dos cosas, aparte que tenían tremenda fe en Dios y venían regularmente a la misa. Por otra parte lo triste del caso es que hay gente que se sana y no viene más por la iglesia, pero bueno sí he visto que la comunidad C¹⁸¹ es sanadora por las dos partes, en lo emocional y en lo físico.

Tomás: Podemos decir que es positiva porque cuando hay amor... hay una parte de aquí de la comunidad que tiene un gran amor y cuando hay alguien pasando por momentos difíciles enseguida hay una comunicación ya sea por teléfono o por otra vía para darle a la persona una palabra de aliento y de estímulo a aquella persona que lo necesita.

Gabriel¹⁸²: Sí se hace muchas visitas a los enfermos y otros miembros pero dedicado específicamente a la sanación no, creo que... pero bueno a veces muchas personas al visitar uno a otros lo hacen con ese fin o sea “estoy sanándote espiritualmente, recomfortándote con mí visita”. Quizás el término no lo sepa explicar, pero como comunidad sanadora tenemos que madurar un poco más en la fe y en el conocimiento... pero creo que en la visitación si se hace algo [...]. Me parece que aún tenemos que profundizar en el tema quizás recibiendo asesoría o consejería de alguien que nos ayude en esto.

¹⁸⁰ Se refiere a un laico que ofrecía conferencias y ejercicios para desarrollar un estilo de vida saludable. Esto era dirigido a todas las personas de la comunidad y de fuera de ella también. Relacionamos esto con las Categorías de programas de Ministerios de Salud enunciada por Abigail Rian, ella se refiere al ministerio de cuidado directo de la salud que trabaja entre otros temas con la orientación y promoción de bienestar para el cuidado integral de la salud. Cf. RIAN, 2002, p. 110.

¹⁸¹ Estamos usando esa letra como distintivo de la comunidad de la cual Eladio es miembro. Así haremos con cada comunidad o iglesia local que sea mencionada a lo largo del texto.

¹⁸² Gabriel es enfermero y tiene inquietudes según nos expresó al finalizar la entrevista de profundizar en estudios teológicos, pero por su trabajo “no ha tenido tiempo suficiente para dedicarse y aprender más de la iglesia” [anotaciones del Diario de Campo, 21 de enero de 2008]. Aunque su respuesta fue ambigua, la ubicamos aquí por su relación con el tema. En análisis preliminar y luego en el capítulo 3, volveremos sobre ella.

2.3.2.2 Ritos pastorales del Libro de Oración Común (LOC)

Kenia¹⁸³: Sí, lo es. Se ocupan mucho de las personas. Porque hay personas que llegan y preguntan qué hace esa señora allí y vienen a mí buscando consuelo. Yo lo hago en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y trato de confortar a las personas. Yo pongo mi corazón y mi pensamiento en Cristo para hacer todo.

Clérigo A: Yo pienso que sí, que la iglesia... y cuando hablo de la iglesia no estoy hablando solamente de la comunidad, sino que estoy hablando en términos generales de una iglesia sanadora. Ya que nosotros vemos que en el Libro de Oración Común hay un acompañamiento de la vida, de la persona desde que nace hasta que muere. Sí, eso lo hemos llevado a la práctica... porque hay cosas que a veces están pero que no las usamos, hemos tratado de darle sentido a cada rito, a cada parte que recoge la vida de la iglesia, hemos tratado de llevarla a la práctica en diferentes ministerios. Y en esta iglesia A, hemos tenido que pasar por muchos momentos difíciles, y entonces hemos sentido de una manera especial como la iglesia, la comunidad acompaña en todo momento, en la formación, en la relación con las personas y en relación con los momentos difíciles de la vida, en esas situaciones para que las personas sean restauradas, mediante el testimonio y la fe de la iglesia.

2.3.2.3. Acogida en sus instalaciones

Mario: Sí, mi parroquia está bajo la advocación de ese gran místico, San Francisco de Asís y lo es [sanadora], y por todo el trabajo que hacemos. Mi iglesia además de ser iglesia y oficiar como iglesia, el edificio se presta para recibir a grupos de Alcohólicos Anónimos, los yogas también se reúnen aquí así como las personas que tienen problemas emocionales [neuróticos anónimos].

2.3.2.4. Compromiso social de miembros que trabajan con personas que viven con VIH

Mario: [...] hemos tenido encuentros de personas que viven con VIH. [...] tenemos tres laicos de la iglesia muy comprometidos con ese trabajo, una enfermera, una doctora jubilada y personas que son partes de ese grupo en la ciudad.

¹⁸³ Kenia se refiere al ministerio de sanación en el que ella colabora los domingos. Cada domingo después que las personas toman la eucaristía con el pastor y acólitos, ella los recibe en la capilla de la Cruz de Clavos o de la Reconciliación al lado del altar mayor. Las personas que están pasando por un momento de enfermedad o en alguna otra situación de estrés que los agobia van hacia allí. A veces hay junto con ella otro señor que unge con aceite en la frente en nombre de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y ella les impone las manos y hace una oración. Observé que lleva muchos domingos haciendo sola ese ministerio, ungiendo y orando con imposición de manos por las personas. Este ministerio tiene gran aceptación en la congregación pues son muchos los que pasan a recibir la unción con imposición de manos, [Diario de Campo, domingos 2, 9 y 16 de marzo/ 2008].

2.3.3. Análisis preliminar de las narrativas acerca de la palabra sanar y relación con la comunidad

Como se puede observar a través de las narrativas de las personas, la palabra sanar sirvió como categoría general y llave de acercamiento al tema. Siendo relacionada con enfermedad del cuerpo y el espíritu por seis personas entrevistadas, que además relacionaron sanar con acciones concretas (oración, rito apoyo, acompañamiento, tratamiento, restaurar, quitar lo que daña).

Mientras que cinco personas hablaron de la sanación como algo que se experimenta o vivencia en determinadas acciones (renovarse, unción, liberarse de problemas, dar vida, acompañar, llevar alivio, acoger con palabras de apoyo espiritual, dar amor) o sensaciones (de paz, mejoría, tranquilidad, esperanza, seguridad, ánimo, vida, consuelo, confianza).

Siendo la sanación entendida como un proceso integral que abarca lo físico, lo psíquico y lo espiritual. En esa integración de cuerpo, mente y espíritu dejaban entrever de manera implícita acciones de la comunidad de fe.

En el acápite 2.3.3., referido a la sanación en relación a acciones que realiza la comunidad hubo una respuesta ambigua, la de Gabriel que pertenece a la comunidad A. Expresó que no es sanadora porque aún le falta madurar en la sanación. Él refiere el término sanación a la necesidad de madurar en la fe y en el conocimiento. Cuando se le preguntó que explicara esto mejor lo refirió a la necesidad de recibir más asesoría. Esta respuesta se desea considerar aquí por su relación con este tema, sin embargo la tomamos como uno de los desafíos que tiene la iglesia como comunidad sanadora y que Gabriel trata de esbozarlo como necesidad de conocimientos y profundización en el tema.

Es notorio que todos reconocieron el carácter sanador de la comunidad por medio de las acciones de acompañamiento de esta en las más diversas formas, también un ministro que refirió sentirse cuidado, acompañado y sostenido por su comunidad. La acción sanadora de la comunidad es vivenciada por todos, el clérigo tiene también un espacio para ser ministrado por la comunidad.

Se resalta la dimensión sanadora de la comunidad a través de las relaciones¹⁸⁴ que establecen unos con los otros de genuino interés, apoyo, y también por la manera como trabajan el ministerio de sanación por medio de los ritos pastorales del LOC, donde no solamente el clérigo es el que los protagoniza sino que la comunidad en la persona de sus líderes tiene un papel importante.

Por otra parte, la comunidad valoriza que sus instalaciones sean usadas para acoger a otras personas que desarrollan labores de sanación en la macro comunidad donde está inserida la iglesia y de la cual participan ellos también. Ella no se constituye en un gueto cerrado, la iglesia es lugar abierto que acoge al necesitado, al débil, al que busca un estilo de vida saludable aunque para esto reglamente el uso de sus locales¹⁸⁵.



Grupo AA.



Proyecto con familias VIH-SIDA.

2.4. Relaciones de género en la comunidad local¹⁸⁶

Exploramos este aspecto por medio de la pregunta dirigida a hombres y mujeres acerca de cómo ellos veían que se daban las relaciones de confraternización entre ambos sexos, cómo era vivenciada la espiritualidad de unos y otras.

¹⁸⁴ Podemos establecer una relación con lo afirmado por Gandini cuando dice: “La iglesia es comunidad sanadora porque ama en Cristo a los sanos y a los enfermos, a los jóvenes y a los ancianos, a la mujer y al varón. La comunidad es terapéutica cuando hay aceptación del hermano, amor en toda situación y esperanza para toda dolencia. No solamente procura sanar las enfermedades y compensar las necesidades sociales, sino que practica una forma de vida nueva que anticipa al mundo la concreción de un nuevo orden cósmico, el del reino de Dios” GANDINI, 1989, p. 33.

¹⁸⁵ El clérigo B nos refirió que la Junta Parroquial en conjunto con él hicieron un reglamento para estipular el uso de los locales de la iglesia. Uno de los aspectos importantes a tomar en consideración es que quiénes vayan a usar el local sean grupos que realicen un trabajo en beneficio de la comunidad o barrio donde está la iglesia, o a todo el pueblo.

¹⁸⁶ Las preguntas usadas para explorar esto fueron ¿Cómo se dan las relaciones de sororidad/fraternidad entre mujeres y hombres en el espacio donde participan? ¿Cómo se vivencia su espiritualidad? ¿En su opinión son las mujeres o los hombres los más activos en el trabajo de la comunidad?

2.4.1. Selección de narrativas de las mujeres sobre relaciones de género en la comunidad

Paula (comunidad C): [...] Los hombres participan y confraternizan tanto como las mujeres, y las mujeres nunca se olvidan que los hombres tienen que tener su espacio igual. Los hombres también respetan el espacio de las mujeres [...] no hay discriminación entre hombre y mujer sino que todas las actividades y en todos los espacios siempre van a ser de confraternidad. [Espiritualidad] Casi siempre las mujeres llevan la parte delantera en lo que es la espiritualidad porque los hombres, no es secreto para nadie casi siempre regresan o vienen a la iglesia cuando están en una situación difícil o cuando nosotras como mujeres somos capaces de traerlo, pero muy pocas veces el hombre viene por sí solo a la iglesia. [...] Las mujeres casi siempre están más dispuestas tienen mucho más liderazgo en la iglesia. Los hombres tratan de mantenerse al margen, pero no es por falta de espacio [...].

Omara (comunidad B): Yo lo veo de forma muy sana y fraternal. [...] Las mujeres siempre tienen la iniciativa en todas las actividades de la iglesia. [Espiritualidad] Inclusive con la presencia de ella en la misa los domingos, son ellas las que más vienen, vemos pocos hombres aquí cuando ellos necesitan tanto de esto como las mujeres.

Camila (comunidad A): Yo creo que son relaciones buenas. Siempre las mujeres son las más activas que los hombres, pero bueno la participación de los hombres también es válida, pero siempre las mujeres son más adelante que los hombres. [Espiritualidad] Siempre las mujeres son más... expresivas, tienen más espiritualidad que los hombres [...] las mujeres son más carismáticas para todo el trabajo de la iglesia. [...] Los hombres siempre es menos lo que hacen, últimamente los hombres se han integrado mucho al trabajo con las mujeres [...].

Clérigo C (comunidad C): Yo considero que aquí la espiritualidad es integral, que hay una relación de fraternidad muy estrecha entre hombres y mujeres. Que inclusive las hermanas han descubierto que algunos de nuestros hermanos son un poco tímidos en tomar acciones y ellas han tratado de apoyarlos para que participen, tan es así que hay actividades programadas por las mujeres en las que ellas han tenido el cuidado de invitar hombres para que ellos también participen y den su aporte y creo que eso también contribuye a la integración de toda la comunidad. [Espiritualidad] Sin duda alguna las mujeres tienen un papel más protagónico, porque quizás llevan una experiencia mucho más larga que los hombres dentro de la comunidad como tal, como miembros de la iglesia [...] Últimamente estoy viendo que las mujeres están cediendo la participación en algunas partes de la liturgia a los hermanos con vistas a que ellos adquieran una mayor seguridad en las lecturas bíblicas, en acciones de la liturgia, etc. En ese sentido es que yo considero que hay una preocupación en el desarrollo integral de todos como un cuerpo. Las mujeres son más activas y comprometidas y más dadas a aportar sus talentos, dones, tiempo, esfuerzo, asistencia y participación en todas las actividades de la iglesia.

2.4.2. Selección de narrativas de los hombres sobre relaciones de género en la comunidad

Tomás (comunidad C): Somos pocos [los hombres] por su modo de vida y el trabajo participan poco. Pero los pocos que hay cooperan también. Las mujeres llevan el peso, de liderazgo, de trabajo y de comunicación. [...] Me gusta ayudar en la comisión de mujeres porque me gusta como trabajan. Se integran bien, [...] no veo esa diferencia en la manera de hacer las tareas, tenemos frutos. [En cuanto a la espiritualidad vivenciada por hombres y mujeres la describe]. La participación de las mujeres es mayor y más completa. No sé si es porque los hombres son más tímidos o están fuera de práctica. La mujer es más abierta, más comprensiva y más comunicativa. Las mujeres son más activas y más comprometidas con el trabajo de la comunidad

Eladio (comunidad C): No veo que existen diferencias entre los hombres y las mujeres aquí. [...]Me gustaría que los hombres llegaran más temprano, porque siempre los estoy buscando para que lean la Biblia [se refiere a las lecturas bíblicas leídas por los laicos desde el atril] y me dicen que no pueden leer. Para mí la participación de ellos no es mejor porque hay muchas justificaciones “que mira que si el trabajo y no puedo venir” pero los pocos que vienen participan. Las mujeres son las más activas, bueno creo que en todas las iglesias episcopales son más activas. Las mujeres, bueno los cargos casi todos son de ellas, bueno ahora yo me alegré que saliera un hombre como presidente de los Jóvenes Episcopales, porque como siempre se piensa que las mujeres paren, tienen que criar hijos, y tendrían más dificultades [para asumir el liderazgo] pero no, eso no tiene que ver.

Mario (comunidad B): [...] aquí yo considero que no hay hombres ni mujeres, no marcamos el sexo. Yo creo que aquí somos todos una misma persona, primero todos somos cuerpo de Cristo. [...] no nos diferencia el sexo, ni la edad, ni la raza, todos somos iguales desde el pastor de la iglesia hasta la persona que limpia el piso. [Cómo vivencian la espiritualidad hombres y mujeres] No hay diferencias entre hombres y mujeres que participan por igual, si hay que pasar un trapeador lo pasa lo mismo un hombre que una mujer, si hay que ayudar a preparar el altar se hace lo mismo. En la Cofradía del Altar trabajamos lo mismo hombres que mujeres [...] yo creo que eso también es espiritualidad, para todo tiene que haber espiritualidad, eso está relacionado con el amor. [Le preguntamos si consideraba a las mujeres más activas que a los hombres] Me cuesta trabajo decir eso, los pocos hombres que habemos somos activos pero hay más mujeres, la presencia de las mujeres es mayor.

Clérigo A: [...]. Las mujeres tienen su actividad mensual y en la actividad mensual quisimos unir hombres y mujeres. Cuando les toca a las mujeres hacer su estudio bíblico, invitamos también a los hombres y participan juntos en esa actividad y después cada cual va a su reunión de negocios, pero tienen ese momento de compartir juntos, de sentir que no hay un estudio para las mujeres ni un estudio para los hombres y sí que hay algo que podemos compartir juntos. Independientemente que sea el oficio, independientemente que sea el encuentro de matrimonios o el encuentro de familia tenemos todos los espacios. Y pienso que no hay esa división, que hemos hecho un equipo

de trabajo, un equipo de adoración fortaleciendo el compañerismo cada vez más en este sentido de los hombres con las mujeres. Ellas siempre son más activas, se ha logrado una mayor participación de las mujeres. Estamos trabajando duro para que los hombres se incorporen y sean activos igual, [...] bueno es que son más mujeres que los hombres.

Clérigo B: Las comunidades en Cuba, pero bueno específicamente en esta, [...] en general, yo diría que del 80% al 90% de los miembros de la iglesia son mujeres, o sea hay pocos hombres. Pero realmente aquí en mi comunidad yo veo que hay buenas relaciones y buen entendimiento entre los hombres y las mujeres [...]. En realidad todavía hay un problema, y es que las mujeres digamos a nivel de junta parroquial era para que hubiera un solo hombre con relación a la cantidad de mujeres. Sin embargo, las mismas mujeres prefieren, hay veces prefieren que haya más hombres en la junta parroquial. Ahora es cuando menos hombres ha habido, hay dos hombres y cinco mujeres, pero siempre la relación era de igualdad 3 hombres y 3 mujeres. Eso va también en que muchas veces los hombres cuando se comprometen tienen más capacidad de dar su tiempo a la iglesia [...] porque la mujer, se siente atada a los nietos, a los hijos y entonces ellas mismas se debilitan [...] Y aunque los hombres trabajen y tengan familia si se comprometen en el trabajo de la iglesia. Nunca puede ser en un plano igual que las otras facetas. [...] Los hombres tienen sus espacios separados pero hay que ser realistas, los hombres son pocos se reúnen como organización de hombres [...] pero bueno nosotros hemos logrado que participen por ejemplo en el estudio bíblico de las mujeres y hemos logrado transmitir que las cosas, o sea que todo lo hacemos juntos, si los jóvenes hacen algo, si las mujeres hacen algo, la comunidad participa a no ser que sea algo muy administrativo. Son cosas que promueven las mujeres, que promueven los hombres pero para la comunidad [...]. Me costó trabajo que por ejemplo, en la Ofrenda Unida de Gracia los hombres ya suben al altar con sus cajitas [...]. Los retiros espirituales que se hacen son de participación comunitaria [...] el de Semana Santa, el de Adviento que los organizan las mujeres pero los hombres participan por igual. [...] En este momento tenemos 3 hombres que son lectores laicos o acólitos y 2 mujeres, aparte del seminarista seis y el presbítero siente serían 5 hombres y 3 mujeres porque ahora estamos incorporando a una joven [...] A las mujeres tenemos que empujarlas, es de arriba para abajo, tenemos que incentivarlas. A veces los hombres siempre están más dispuestos parece que por la costumbre que siempre han visto a hombres participar en el altar. [Se queda reflexionando y agrega] Eso no lo analizamos, tal vez tenemos que analizarlo más.

2.4.3. Análisis preliminar de las narrativas sobre las relaciones de género en la comunidad local

La mayoría de las personas entrevistadas fueron unánimes en afirmar que las relaciones entre mujeres y hombres son de confraternización sin discriminación, pudiendo ser expresado como igualdad de oportunidades para desarrollar el liderazgo a partir de los dones otorgados por Dios. Cada persona encuentra su espacio dentro de la comunidad. Los aspectos que resaltaron en las narrativas al preguntarles por el tema de cómo ellos/ellas vivenciaban la

espiritualidad fueron el grado de participación y compromiso con las tareas de la iglesia, destacando en su mayoría que son las mujeres las más activas, participativas y que expresan más la espiritualidad, aunque esto reveló sus matices entre las comunidades.

Se observó una preocupación tanto de las mujeres como de los hombres, manifestada en la necesidad de traer más hombres a la iglesia, darles más participación en la liturgia y hacerlos más visibles, pues reconocen que históricamente las comunidades han sido mayoritariamente femeninas. Esa preocupación por integrarlos a la comunidad y ayudarlos a expresar su fe, no fue explícita dentro de las tareas de la organización de Mujeres Episcopales a través de su historia en el pasado, ni tampoco de sus clérigos, por lo que pertenece a esta nueva etapa en que mujeres y hombres se han dado a la labor de intentar caminar juntos en la reflexión teológica y la vivencia de la espiritualidad.

Según las narrativas de los hombres las relaciones de confraternización entre mujeres y hombres se da en todos los niveles de manera satisfactoria. Para los participantes de las comunidades A y C las mujeres tienen un mayor liderazgo en la iglesia no así para los de la comunidad B, que tienen una actitud crítica debido a la poca participación de la mujer en cargos de liderazgo.

Si para los de las comunidades A y C; la mujer a pesar de todas las responsabilidades en el hogar, etc. no se siente limitada en su participación y liderazgo, ya para los hombres entrevistados en la comunidad B, las responsabilidades de la mujer en la familia y el hogar es vista como una limitación. Según ellos, son las propias mujeres las que esgrimen ese argumento como obstáculo para no aceptar cargos o responsabilidades en la Junta Parroquial. Por eso, consideran que la participación de ellas no es tan buena, a pesar de ser superior numéricamente. Mientras que la de los hombres es mejor, y lo refieren como grado de compromiso mayor sin tomar en consideración que también “tienen familia y trabajan”.

Otro aspecto a destacar es que los hombres aunque se sienten minoría, no tienen a mal asumir tareas como el cuidado y ornamentación del altar, la limpieza del templo y hasta en alguna comunidad han participado llevando al altar junto con las mujeres la Ofrenda Unida de Gracia, tareas consideradas históricamente femeninas en las comunidades. Tampoco dijeron sentirse amenazados por el fuerte liderazgo de las mujeres en la comunidad, lo reconocieron y se alegran de poder participar con ellas que los suman a los programas que promueven.

Fue interesante lo observado cuando el clérigo B hablaba de la presencia masculina en el altar, empezó a contar y de repente se detuvo al percibir que había menor cantidad de mujeres en cargos como lectoras laicas que ayudaban en la liturgia. Se quedó pensativo y sorprendido. Esta pesquisa le hizo tomar conciencia del problema y al final propuso él mismo que esto debía analizarlo mejor.

En la comunidad B una mujer nos comentó un día¹⁸⁷ que no tenía nada contra la mujer en el ministerio ordenado de la iglesia pero, que particularmente a ella no le gustaría tener una mujer como pastora. No quiso argumentar más nada. Ella es una destacada líder en esa comunidad. Su comentario nos hizo reflexionar acerca de los prejuicios y resistencias que aún persisten en la propia mujer con respecto al ministerio femenino o al liderazgo de la mujer, este análisis será retomado y profundizado en el capítulo siguiente junto con la narrativa de Gabriel.

2.5. Presencia o ausencia de la iglesia en momentos difíciles¹⁸⁸

A través de esta pregunta a los entrevistados quisimos explorar cómo percibieron ellos la presencia o la ausencia de la iglesia en los momentos difíciles por los que atravesaron ya fuera en su familia o en su vida personal. Explorar los juicios de valor emitidos en relación a esto.

2.5.1. Presencia a través de acciones de la comunidad y de sus clérigos

Omara (comunidad B): Comencé a sentir a la iglesia a mi lado, desde que llegué a ella [...] yo estaba pasando por un mal momento de mi vida había estado muy enferma, tengo una enfermedad crónica que me causa muchos dolores y tensiones mentales. Había sufrido una agudización de la enfermedad [...]. Mi matrimonio era muy estable, él se fue a cumplir misión [cooperante internacionalista] se enamoró de otra. En ese momento se rompe mi vida, estaba hecha trozos. Me sentía mal, me sentía vacía, vivía con mucho temor. [...] hasta tuve pensamientos suicidas y me dije “esto no puede ser, ¡sale!” y salí sin rumbo y se me ocurrió ir a dar a la iglesia, justo en el momento en que me paraba en la puerta el pastor estaba delante y pronunció unas palabras que me dieron tanto aliento que yo me dije “esas eran las palabras que yo necesitaba él hablaba de que hay que tener

¹⁸⁷ Comentario extraído del Diario de Campo referente a la observación realizada el 22 de febrero de 2008 en la pesquisa de la comunidad B.

¹⁸⁸ Las preguntas que exploraron esto fueron: ¿En momentos difíciles, personal o familiar, la iglesia se hizo presente? (si la respuesta es afirmativa) ¿Cómo se hizo presente? (si es negativa) ¿Cómo se sintió al respecto?

paciencia, hablaba de los momentos en que Dios está al lado de uno, que no nos abandona y que Dios tiene propósitos en la vida de uno”. [...] Desde ese día yo empecé a venir [...] El pastor me hizo una oración y yo lloraba mucho pues sentía que ese era el lugar donde yo descargaba todas las cosas, todos mis estados depresivos, toda mi ansiedad. [...] Me arrodillaba ante Dios en esa estatuilla [señala la imagen de Cristo clavado en la cruz que está al lado del altar en una pequeña capillita, donde se guarda la reserva o hostia consagrada] y le pedía que me diera fuerzas, que me ayudara a superar todos esos estados psicológicos. Yo estaba allí y me arrodillaba ante Dios a pedirle pero llegó el momento en que en vez de pedirle le daba gracias a Dios [...] Mi vida en dos años se me torció y en dos años ya la tengo totalmente organizada [...] este era mi camino y no lo había encontrado. Yo entraba a esta iglesia a practicar yoga en el local de al lado y nunca se me ocurrió entrar a una misa de las que daban los miércoles. Fue solo en aquel momento cuando más lo necesitaba [...] pienso que ese era el momento. [...] Cuando mi hija parió fueron a ver a mi nieta enseguida, estaban preocupados por el parto, estaban al tanto de ella. [...] Eso fue muy importante y me estimuló mucho, me sentí mucho más dentro de la comunidad donde estoy al ver la presencia de ellos y sobre todo del pastor nuestro, muy preocupado y al tanto de todo.

Mario (comunidad B): [...] He tenido momentos muy difíciles en mi vida y he sentido el apoyo desde el pastor hasta la última persona que se sienta en un banco aquí [...] mi padre un hombre de 87 años se le presentó un problema en la próstata [...]. Lo llevamos al hospital...la atención de los médicos fue difícil allí, y cuando llegué me dijeron que mi padre estaba invadido de cáncer y me sentí muy mal [...]. Me sentí débil en ese momento, me sentí agobiado y cuando mis hermanos de la iglesia supieron lo que me estaba sucediendo [...] estuvieron allí a mi lado apoyándome física, espiritualmente y materialmente en todo ese momento.[...] Fue bonito cuando llegué el domingo a la iglesia y ya mi padre estaba en la casa y las personas me abrazaban y besaban. Me ayudaron en oración. Me hacían saber que cada domingo oraban por mí “para que tu papá se mejore, para que Dios te de fuerzas” eso me lo hacían saber. Sentí mucho el apoyo de esas personas que para mí fue muy importante. Creo que si me hubieran regalado millones de pesos yo no me hubiera sentido así tan acompañado sabiendo que esas personas caminaban conmigo, que oraban, que me tenían presente.

Gabriel (comunidad A): Es positiva siempre, porque la iglesia no es la persona del sacerdote o del pastor, la iglesia es... nosotros todos somos la iglesia. Mi abuelita está constantemente enferma [...] y ella misma aunque no es miembro de la iglesia se siente bien cuando ve la preocupación de tantos hermanos que pasan y preguntan “¿y le hace falta algo?” [...] y lo he experimentado cuando he ido a visitar a alguien que está enfermo en la comunidad y me parece que sí que es algo que se ve...que llega

Camila (comunidad A): Yo he pasado por dos momentos difíciles, el primero fue que mi hija se me enfermó y ella también era miembro de la iglesia [...] tenía una hidrocefalia y fue operada. Y siempre la iglesia se mantuvo a mi lado, siempre la iglesia oró por nosotros y por nuestra familia, por mi hija y en ningún momento me dejó sola. Después tuve que pasar por un momento mucho más difícil que fue la pérdida de mi hija. En el

transcurso que mi hija estuvo ingresada en la sala de terapia intensiva que fueron 22 días, nunca, nunca, nunca, día tras día el cura de mi iglesia visitaba el hospital donde estaba mi hija [...] y los miembros de mi iglesia también nunca me abandonaron siempre estuvieron con mi familia y siempre sentí el apoyo de la comunidad de todos los miembros [...]. El apoyo también de la familia del cura y en general yo creo que el apoyo de toda la Iglesia Episcopal porque todas oraron por mi hija y por nuestra familia [...].

Paula¹⁸⁹: Un momento duro para mí en mi vida fue la pérdida del Rdo. Jorge, la iglesia se hizo presente pero bueno pienso que también tenía la responsabilidad porque le debía tanto amor a esa persona [...] Pero momentos duros de mi vida también lo he tenido cuando la enfermedad de mi hermana [...] Muchas personas tuvieron que dejar en sus casas problemas y situaciones estuvieron dispuestas a estar conmigo allí en el hospital y cuando yo iba a la casa siempre se quedaba alguien de la iglesia. Nunca estuve sola, conmigo siempre hubo un hermano allí en el hospital. También recibía llamadas dándome aliento [...] ellos oraban conmigo por teléfono para darme fortaleza. [Otro momento fue] el fallecimiento de mi abuela y la iglesia siempre estuvo presente. [...] Bueno no estuve sola en ningún momento. Cuando mi hermana falleció cuando llegué que fui la última en llegar porque me encontraba [...] en La Habana, ya todos los hermanos de la iglesia me estaban esperando. No solamente estaban ahí esperándome sino que ya habían organizado el rito funeral [...] estuvieron hasta el final allí conmigo. [...]

Kenia (comunidad C): [experiencia reciente] Cuando me operé mi reverendo se ocupó mucho de mí, por saber como estaba. Un día jugando le dije que me hacía falta un pollo para que me hicieran una sopa y al otro día él estaba allí y me trajo el pollo, la calabaza, el plátano para que me hicieran la sopa. Sí, me visitaron, me visitaron las personas que yo empezaba en mi comunidad [estación de predicación que funciona en su casa], muchas veces venían y me daban jugo, ayudaban a mi hija acompañándome.

Eladio (Comunidad C): [se refiere a la experiencia de cuando la novia emigró con relación al acompañamiento de la comunidad]...cuando tu pasas por eso, te encuentras con personas que te dicen mira mi hijo está allá, mi hermano o mi tío. Y tú estás desesperado porque yo estaba muy preocupado en esos primeros días porque me decía “bueno y mi novia, cómo estará allá y cómo será eso”. Y se acercaron muchísimas personas inclusive aquí en la iglesia, hay seminaristas y otros que tienen personas muy allegadas que han decidido tomar esa decisión y de alguna forma me confortaban. [...] sí me sentí acompañado [...].

Tomás (comunidad C): Bueno yo te pudiera decir que la presencia de la iglesia fue en tu misma persona M. [...] Yo había hablado con el reverendo que había perdido a varios miembros de mi familia y me dijo “mira ahora M. tiene un retiro”. Y a partir de ese retiro de espiritualidad que diste con ese

¹⁸⁹ Por el fenómeno de migración interna en la isla, Paula no es originaria de la comunidad C, ha sido una destacada líder diocesana que recientemente vino a formar parte de esa comunidad en La Habana, pero sus referencias aquí son a otra comunidad donde asistía anteriormente.

amor, con esa espiritualidad yo me dije “esto es lo que yo necesito, levantar mi espíritu, levantar mi vida y seguir viviendo y compartiendo”. Y de ahí en adelante son 14 años los que llevo aquí. [...].

2.5.2. Ausencia de clérigos y poca presencia de la comunidad

Kenia (comunidad C)¹⁹⁰Yo diría que es negativa porque cuando el Rdo. P. estaba en la ciudad X. mi madre se puso muy mal yo le mandé a decir que viniera y él me mandó a decir que no tenía tiempo para eso. Sin embargo la Sra. E. [tesorera] iba todos los días a mi casa, oraba con mi mamá, recogía la ofrenda que nosotros dábamos. [...]Y un día dije “aquí nada más vienen por el interés de lo que yo doy, pero para ir a llevarle la Palabra a mi mamá no tiene tiempo ¡que cosa más grande!”. Mi mamá murió una semana después de eso y le mandé a decir que mi mamá había muerto y que yo quería que le hiciera el oficio [de entierro]. Me mandó a decir que iba para [otra ciudad] y que él no podía hacer eso. Mandó al Sr. A [lector laico] y cuando estábamos en el cementerio se apareció tarde ese señor porque no se acordaba. Aquello me hizo sentir muy mal.

Eladio (comunidad C): A mí me pasó un momento difícil cuando mi novia se quedó [emigró]. Ese momento para mí fue muy difícil y sí sentí muchas personas que se acercaron a mí, pero yo comprendiendo muy bien el problema de cómo funciona la Iglesia Episcopal no solo la [comunidad C.] sino como funciona esto en toda Cuba, entonces me hubiese gustado un acercamiento mayor. Que mis curas se acercaran y conversaran conmigo y me preguntaran, pero bueno entiendo eso. Yo más bien busqué cercanía con... tengo amigos curas católicos, pero a mí me hubiera gustado más eso con mis curas de la Iglesia Episcopal, y sentarnos ahí a conversar [...] sí me hubiera gustado que los curas se hubiesen sentado conmigo y me hubieran preguntado... porque fue una situación muy difícil mía y digamos que yo no me consideraba uno de esos líderes fantasmas que están en la iglesia pero nunca vienen [...].

2.5.3. Análisis preliminar de las narrativas sobre la presencia o ausencia de la iglesia en momentos difíciles

La comprensión de ellos acerca de la iglesia, no fue reducida a la persona de sus clérigos o a la comunidad exclusivamente, sino a un sentir de que la iglesia “somos todos”. Los momentos difíciles que señalaron en su mayoría fueron en relación a enfermedad grave de un familiar o enfermedad personal, muerte de un ente querido, problema de crisis personal por divorcio y la pérdida de un familiar debido a la migración¹⁹¹. Este último aspecto fue

¹⁹⁰ Kenia es una miembro fundadora de la iglesia, tiene 80 años y gran parte de su vida la pasó en otra comunidad en la región más oriental de la isla. Ella va a hacer referencia aquí a dos experiencias la primera a aquella parte de su vida y la segunda en la comunidad C.

¹⁹¹ Esto ha repercutido en la forma de hacer, estar y vivir en familia, según la psicóloga cubana Dra. Patricia Arés, la migración es uno de los elementos que forman parte de los comportamientos demográficos junto a la

señalado por un joven, siendo una de las pérdidas que más sufre la sociedad cubana en la actualidad.

Descubrimos que las comunidades en su mayoría se presentaron como sujetos de la acción sanadora, no como entes pasivos. Los que pasaron por los diferentes momentos difíciles destacan el papel de la comunidad¹⁹² como personas que visitan, oran hasta usando el teléfono para “acercarse” a quienes están lejos de la ciudad donde está la iglesia pasando por momentos de enfermedad. Es una comunidad que ora **por** la persona o la familia afectada y **con** ellas, al ser capaces de salir del espacio del templo e ir al encuentro del necesitado o afligido, que organiza un rito fúnebre para realizar el ministerio de consolación¹⁹³.

También es una comunidad **cuidadora**¹⁹⁴ porque según la narrativa de algunas personas son capaces a través de algunos de sus miembros de ir a cuidar de un enfermo o de acompañarlos en diferentes momentos del día. Algo común a estas comunidades es que ejercen diferentes dimensiones del cuidado. Destacaron además la presencia de clérigos en el cuidado espiritual y material así como el papel sanador de la Palabra de Dios recibida en el momento preciso a través de la predicación de un pastor o de un retiro espiritual de una laica, en aquel entonces.

Llamamos la atención para el sentimiento de dolor y abandono sentido por Kenia que a diferencia de Camila, no tuvo atención pastoral durante toda la enfermedad de la madre ni siquiera en el momento del entierro, así como la poca presencia de la comunidad. Sentimiento que se mantiene a pesar de los más de 20 años transcurridos. También Eladio no se sintió acompañado por los reverendos de su iglesia cuando la novia recientemente abandonó el país,

fecundidad y mortalidad. Cf. ARÉS MÚZIO, Patricia. **Familia cubana, realidad económica y políticas sociales: Fortalezas y desafíos**. La Habana, Facultad de Psicología, mar. 2006. Conferencia ofrecida en la Universidad de La Habana. p. 3.

¹⁹² Esto coincide con lo expresado por Jorge León quien dice: “Cada creyente debe percibir el sentido de pertenencia a una comunidad de adoración donde cada uno necesita del otro para hacer más real su propia adoración [...] La actitud de otros (irreverencia, desgano, indiferencia) también puede ser trasuntada y constituirse en obstáculo para la adoración”. LEÓN, 1978, p. 81-82.

¹⁹³ Puede establecerse una relación con los argumentos de Abigail Rian al defender el papel de la Iglesia como institución de salud, que no debe ser entendido como si la Iglesia debiera satisfacer todas las necesidades relacionadas a la salud, sino mas bien debe verse como la respuesta que puede dar la iglesia a las necesidades de salud que tocan las partes más sensibles de la vida de las personas y cuando una congregación va al encuentro de tales necesidades está ejerciendo una parte fundamental de su ministerio. Cf. RIAN, 2002, p. 102.

¹⁹⁴ Como afirma Boff, que el cuidar es una actitud, que quiere decir celo y desvelo, pero también representa una actitud de ocupación y preocupación, que nos hace responsables y nos relaciona afectivamente con el otro. Si el ser humano es un ser de cuidado su esencia se encuentra en el cuidado. Por lo que a nuestro ver esto es cualidad central en una comunidad sanadora. Cf. BOFF, 1999, p. 33-35.

quien siente mucho la incapacidad de sus ministros para haber conversado sobre esa situación que le causó tensión y dolor.

Omara llega al templo, donde nunca antes había entrado en medio de una profunda crisis. Su encuentro con Dios tiene varias mediaciones, dadas por el espacio del templo, por la Palabra y por imagen del Cristo crucificado con la que siente identificada en su dolor¹⁹⁵. Sobre este aspecto profundizaremos en el capítulo 3.



Personas orando frente al crucifijo.

¹⁹⁵ Omara cuenta, que cada domingo se arrodillaba frente al Cristo crucificado después de comulgar, y lloraba pidiéndole que la ayudara a sanar de todo aquello. Nos confiesa en otro momento que sentía que Cristo podía entenderla porque Él también había sufrido mucho por eso oraba y lloraba tanto frente a esa imagen que está a un costado del altar mayor. Aquí podemos ver la relación a la que alude Moltmann cuando refiere que podemos descubrir en el Cristo crucificado a Dios cercano y humano que grita con nosotros y en nosotros cuando enmudecemos. Ver lo desarrollado en el capítulo 1, punto 1.3.2. Frente a ese Cristo crucificado en el otro lado hay un cuadro inmenso de una cruz llena de flores como símbolo de la resurrección, esto fue pintado por un pintor de la comunidad (ver foto en páginas siguientes). Es interesante que una está colocada frente a la otra. Luego ella agrega, que dejó de pedir un día y empezó a agradecer, que poco a poco fue dejando de arrodillarse frente al crucifijo, fue dejando de llorar, para dar paso a la gratitud por su familia, por el nacimiento de su nieta y por tantas otras cosas que fue descubriendo en su peregrinaje espiritual.

2.6. La iglesia en su misión como comunidad extramuros ¹⁹⁶

Cuestionamos a las personas entrevistadas acerca de cómo debe ser la ayuda que la iglesia da, si entendían que debía ser solamente a sus miembros o no. Con esta pregunta se trató de explorar la manera en que las personas entienden la misión de la iglesia en el mundo.

2.6.1. Acciones de la iglesia a favor de la comunidad extensa

Omara (comunidad B): [...] bueno yo creo que la iglesia valora a todos los seres humanos no importa que estén adentro o afuera... porque yo por ejemplo que trabajo con enfermos de SIDA. De hecho, yo he tenido por ese grupo que te hablé de VIH, que hacer actividades y la iglesia me presta los locales. [¿Tú hablaste que viniste a la práctica de yoga, ese era un servicio que daba la iglesia?] Sí, ese es un servicio que da la iglesia, que presta el local que está al lado de la iglesia que es un espacio muy tranquilo donde hay esas condiciones que requiere el yoga. También el grupo de Alcohólicos Anónimos que se reúne aquí por la noche. Yo he traído aquí personas a ese grupo, antes de venir a la iglesia yo traje personas a ese grupo de aquí [...].

Tomás¹⁹⁷ (comunidad C): [...] la ayuda es más bien espiritual pero hay momentos en que conjugan las dos partes, la ayuda espiritual y la material. Tiene que ser a todos los que necesiten ayuda. Aquí han llegado hermanos o hermanas [personas que no son precisamente de la iglesia pero que pasan por allí y entran] y se han sentado como si yo fuera un Padre... como pudiéramos decir para “confesarse”. Me han confesado cosas íntimas y después de las conversaciones que han tenido conmigo se han sentido mejor... y yo les recibo con amor y con la psicología que le hemos tratado se han sentido reconfortados por la palabra. Y me han dicho “yo me he sentido como en una confesión y me voy muy contento y agradecido por tus palabras” según psicológicamente uno les va tratando y dando las palabras que ellos necesitan de esperanza, aliento, de amor y comprensión para que ellos se sientan fortalecidos.

Clérigo B: [...] Aquí tenemos dos grupos de Alcohólicos Anónimos que nosotros les damos los locales y ellos tienen llaves para entrar y salir [...]. Alguna vez nos piden que le demos un tema, pero eso es esporádicamente,

¹⁹⁶ Las preguntas que exploraron esto fueron: ¿Considera que la iglesia solamente debe ofrecer apoyo o ayuda a sus propios miembros? ¿Cuándo ocurren situaciones difíciles en la comunidad, barrio, pueblo, cómo la iglesia se hace presente? ¿Qué hace la comunidad en esos momentos?

¹⁹⁷ Tomás ejerce el ministerio de templo de puertas abiertas. Acoge a las personas que pasan y piden oración, o desean conversar para conocer la iglesia o como muchas que necesitan ser escuchadas. Vimos como Tomás realiza ese ministerio y especialmente con los niños que cuando salen de la escuela al medio día pasan por ahí y le piden que los bendiga, también otro grupo lo hace a la salida de la sesión de la tarde. Él los lleva hasta la pila bautismal que siempre tiene agua bendecida y los bendice imponiéndole el agua haciendo la señal de la cruz en la frente mientras les hace una oración sencilla. Les pregunta cómo salieron en las pruebas y también les lleva donde está el porta láminas, que siempre está abierto en una lámina de alguna historia bíblica y les da una breve explicación. Los niños se ven felices y le dan muchas muestras de cariño a Tomás al que llaman de Padre Tomás [Diario de Campo, 18 de marzo de 2008].

cuando hay alguna cuestión de que tengamos que explicar el código de utilización del local que se les ha dado, de que no se puede fumar dentro, de que hay que hablar en voz baja, que no se pueden dar malos ejemplos, si hay algún tipo de indisciplina nosotros conversamos con ellos. También los grupos de Autorrealización de Yoga, ellos también tienen llave, están organizados. Nosotros le damos el espacio porque sabemos que es para bien, para que la gente mejore su conducta. El uso de los locales está en función de algo que beneficie a la comunidad. Como en la sociedad hay pocos espacios, o sea lo que no es común a veces es difícil porque tienen que hacer papeles y los tiene que firmar este o aquel y eso es difícil, en la iglesia no. Mira la gente de Energía Piramidal han venido, la gente de la Energía Universal han venido, entonces yo no me pongo a analizar si tiene algún puntito que no coincida con el cristianismo, [...] además son personas que uno conoce aquí de la ciudad, son médicos y tienen toda la confianza de uno. No puede ser para beneficio de un grupito sino para ofrecer un servicio a la comunidad por ejemplo el grupo de Energía Piramidal, el de Energía Universal, el proyecto de pintura con niños “Guardianes de la Creación”¹⁹⁸ y el grupo de niños Canturía¹⁹⁹ han participado en la liturgia en días especiales como Navidad, el día de la cultura cubana, etc.

Clérigo C: [...] Yo creo que la iglesia aunque priorice la preocupación por sus miembros no se debe solo a la membresía sino que también tiene que proyectarse a la comunidad como un todo. En la Tercera Edad [se refiere al programa de atención a los ancianos] aquí se atienden personas que no son de la iglesia y se les lleva ayuda [...]. Se les visita, se les trata de dar algún servicio que necesita para acompañarlo al médico, llevarles algún medicamento, etc. y no son de la iglesia.

¹⁹⁸ Guardianes de la Creación es un proyecto de pintura, según nos explica el pastor, que está unido al proyecto del Consejo de Iglesias que tiene ese mismo nombre, y que trata a través de las artes plásticas, en este caso de la pintura de llevar a los niños (no solamente los de la iglesia sino los de toda la comunidad que quieran participar) a que interioricen la necesidad de cuidar la Creación, no sólo por un problema de sobrevivencia sino porque es creación de Dios. El pintor que tienen en la comunidad les va enseñando técnicas de pintura, hay niños que hasta en la escuela han ganado premios porque culturalmente aprenden, el amor a la naturaleza y a la vez la pintura. Esos niños alrededor de la festividad de San Francisco de Asís pintan cosas de la naturaleza como el cuadro que vi en la sala de casa del pastor llamado “Hermano Sol, Hermana Luna”. El pastor nos cuenta además que esos niños participan en la bendición de los animales que se hace el día de San Francisco de Asís patrón de esa iglesia, ellos traen a sus mascotas para bendecirlas y también pintan sus mascotas. Podemos relacionar esto a lo expresado por Boff por la relación del cuidado de la Tierra entre lo global y el cuidado con el propio nicho ecológico representado por lo local, pero es importante que además se pueda descubrir cada persona como parte de un ecosistema local, sea esto en el aspecto de la naturaleza o en su dimensión cultural. Eso ayuda a desarrollar un proceso colectivo de educación donde se produce un intercambio de saberes todo lo cual puede conducir a una estrategia de cuidado efectivo del nicho ecológico. Cf. BOFF, 1999, p. 135-136.

¹⁹⁹ El clérigo B narra que la Canturía es un proyecto de música que surgió al jubilarse una profesora de música que le fue a ver para pedirle un espacio donde ella pudiera desarrollar ese proyecto. Es un grupo de música coral infantil de niños y niñas que no son de la iglesia en su mayoría sino del barrio. Ha sido un proyecto que se ha consolidado, han participado en la Feria Internacional de Libro, fueron invitados a cantar en el teatro de la ciudad. También han cantado en la iglesia en los programas de navidad y el día del natalicio de José Martí, así como en la semana de la cultura cubana han tenido gran participación en actividades del municipio. Vemos esto como una contribución que realiza la iglesia a la comunidad en sentido amplio, al apoyar esas iniciativas una persona jubilada encuentra un nuevo sentido para su vida al realizar ese proyecto voluntario con niños y niñas del barrio, lo que con certeza la hace sentirse más plena y el apoyo para eso lo encuentra en la iglesia.

2.6.2. Iglesia que acompaña en el dolor: peregrinación de los mártires

Paula (otra comunidad): [...] la iglesia afuera se hace más fuerte pienso en el sentido, cuando una comunidad completa, un pueblo completo está pasando por un momento de dolor. Una experiencia que tengo todos los años en el pueblo M. es la peregrinación de los mártires donde tantas personas lloran a sus muertos. Nosotras nos ponemos en el lugar de todas esas madres que perdieron sus hijos cumpliendo misión internacionalista [en Angola] y que es el día que vienen a depositar sus flores y sus oraciones [...] Inclusive cuando vamos a esa peregrinación las mismas madres se acercan a nosotros para pedirnos oración por sus hijos muertos, quiere decir que ellos ven el valor y la fuerza espiritual que tiene la iglesia [...]. Y cuando la iglesia es capaz de hacerse respetar mostrando su dolor uniéndose al dolor del pueblo. Yo pienso que hasta las organizaciones gubernamentales dan su espacio. En estos últimos años, las últimas peregrinaciones que hemos hecho, han sido las personas del gobierno quiénes nos han dado un bloque delantero [...] Donde nosotros tenemos nuestro espacio y ellos mismos nos ceden el espacio diciendo “ustedes los cristianos vayan delante” y es muy bueno cuando la iglesia pasa el muro hacia el pueblo [...].

2.6.3. La iglesia “soy yo”: testimonios de servicio

Mario (comunidad B): [...] Considero que la iglesia debe ofrecer apoyo o ayuda a todas las personas y también a sus miembros. [...] En el hospital alguien se me acercó y me preguntó que si era cura, le dije que no [...] luego le pregunté por qué y me dijo que por lo que yo hacía allí, “porque te he visto darle agua a una persona, llevar a un enfermo al baño”. Y aquella persona no era cristiana, nunca le pregunté si creía en Dios para ayudarlo, lo importante era que yo como iglesia estaba sirviendo a alguien fuera de mi iglesia. Lo importante es servir y no importa nada más.

2.6.4. Análisis preliminar de las narrativas sobre la iglesia en su misión extramuros

Todos en general expresaron que la iglesia no solamente debe ofrecer ayuda a sus miembros sino a todo el que esté necesitado. Escogimos aquellas narrativas que aportan esa acción de la iglesia concreta que se proyecta hacia la comunidad mayor. Otras como las de Eladio y el clérigo A, que apuntan hacia deficiencias en esa proyección social de la iglesia las dejamos para incluirlas en otro acápite. En el caso de Omara y el clérigo B se habla del uso de los locales de la iglesia en beneficio de la comunidad mayor donde ella está inserida, mencionan el grupo de AA y las reuniones con personas que viven con VIH-SIDA. Así la iglesia está comprometida con trabajos en beneficio de la salud de la comunidad en sentido amplio, lo que la hace conocida también dentro del pueblo al ofrecer sus espacios para estos trabajos. Otro aspecto que apunta este clérigo es el trabajo con niños y niñas del barrio a través de proyectos como Guardianes de la Creación y la Canturía, donde la iglesia ofrece su

espacio y ellos traen contribuciones de su aprendizaje a la liturgia de la iglesia en festividades especiales.

Tomás es responsable de mantener el templo abierto lo cual invita al transeúnte a llegar. Ejerce una pastoral de acompañamiento al disponerse a *escuchar* a las personas que pasan y depositan en él sus penas y preocupaciones. También los niños y las niñas se sienten recibidos y atendidos en sus necesidades espirituales. El templo no es un espacio que se abre solamente los domingos, sino que cada día queda a disposición para acoger al que pasa con sus diferentes necesidades. La comunidad ora cada día, al medio día por los enfermos, por las necesidades del mundo y Tomás como líder laico muchas veces guía a los que se reúnen en esa oración del medio día.

La participación de la iglesia en la peregrinación de recordación a los mártires de un pueblo, ha sido un espacio que se ha ganado en la sociedad, a pesar de los prejuicios con que históricamente en Cuba se ha mirado hacia los cristianos. El reconocimiento social de la participación de la iglesia en esta peregrinación, puede verse como reconocimiento a su testimonio de acompañar y consolar en el dolor a su pueblo, de una iglesia que vive su espiritualidad en medio de los acontecimientos que marcan la vida del pueblo.

2.7. Dimensión sanadora de la liturgia en la vida de la comunidad²⁰⁰

Se le pidió a los laicos que expresaran con cuál rito se sentían más identificados o que les llenaba más cuando participaban en la liturgia. Se procura saber de qué manera esas personas estaban percibiendo la liturgia en su dimensión sanadora. A continuación mostramos una selección de narrativas que señalaban el rito u ofrecieron la manera que lo experimentan o que perciben que otros lo experimentan. Decidimos poner aquí todo lo referido al rito eucarístico aunque, en el caso de Paula ella no se refirió a dicho rito en primer lugar sino al preguntar por otros momentos significativos de la liturgia.

²⁰⁰ Las preguntas que exploraron este aspecto fueron: ¿Con qué rito se siente más identificada/o o que siente que le llena más? En relación a la predicación (sermón) ¿cómo se siente? ¿Qué temas le impactan más y cuáles no le hacen sentir a gusto? ¿Puede hablarnos acerca de los momentos más significativos para Ud. cuando participa en la liturgia/misa?

2.7.1. Los ritos

Gabriel (A): Los ritos que más me impactan son precisamente los de la unción. Porque cuando voy necesitado [...] me siento nuevo, renovado, me siento que estoy recibiendo lo que yo necesito, esa medicina, y lo he experimentado las veces que he ido buscándolo. Sí, realmente las veces que yo participo, no porque he necesitado que se me haya hecho la unción, sino porque lo experimentan las personas aquejadas adoloridas que van necesitando esa parte oculta del Señor que se manifiesta en ese momento, o sea en ese sentimiento. Yo por ejemplo te digo, que personalmente he sentido a veces frialdad por dentro, me he erizado, siento realmente un poder extraño... algo alrededor. He tenido muchas veces la oportunidad de orar por el hermano que tengo al lado y siento ese poder...es una sensación indescriptible [...] pero para mí es algo extraordinario, a veces siento hasta temor, me atemorizo de estar sintiendo eso y después es como una alegría lo que siento después [...].

Camila (A): Bueno a mí me gusta mucho la eucaristía, porque es un rito muy solemne.

Mario (B): Para mí es muy importante y vengo de la iglesia católica romana y no puedo desprenderme de mis raíces, y celebro la forma en que cada iglesia celebra la eucaristía y consagra [...] yo doy gracias a Dios que puedo estar cerca del altar y del sacerdote y para mí es muy importante [...] Todo el oficio lo disfruto pero para mí el más emocionante y el más fuerte es el momento de la consagración.

Omara (B): Bueno yo con la eucaristía, ese momento para mí es algo muy grande. No sé que me pasa, no sé...yo me abro [...]. Es una plenitud tal ese momento de esa calma, de ese silencio que se hace, de ese caminar hacia el altar a tomar el pan y el vino. Para mí arrodillarme allí y dar gracias a Dios porque me ha ayudado tanto, para mí eso es maravilloso. Hoy ya no tengo necesidad de arrodillarme ante la estatuilla [crucifijo] Sí [...] hubo momentos en que mi mayor necesidad era arrodillarme allí. Ya no me sucede eso, lo venero, lo miro y siento sensaciones de “cómo tú sangraste, así estoy sangrando yo, ayúdame”. Yo llegué a hablar con Él, pero hoy ya pasé esa etapa y hoy le doy gracias a Dios por todo, hasta por lo malo. Eso me lo ha enseñado también, Dios hasta en lo malo te muestra algo bueno.

Paula²⁰¹ (C): Con el rito bautismal, porque me da la oportunidad de renovar los votos que una vez hice para mi bautismo y porque me da la oportunidad también de que la comunidad refresque en su memoria todo lo que un día decidieron comprometerse por medio del bautismo... es como un recordatorio del día del bautismo de uno. [...] La eucaristía es un momento

²⁰¹ Paula señala los dos sacramentos de la iglesia: bautismo y eucaristía, también conocidos como sacramentos mayores por los episcopales. Ella estudia teología en el Instituto Superior de Estudios Bíblicos y Teológicos, curso que recibe el apoyo del Consejo de Iglesias de Cuba, es de carácter ampliamente ecuménico (estudiantes ateos, cristianos y de otras religiones no cristianas) y funciona en las instalaciones de la Catedral Episcopal Santísima Trinidad, además como lectora laica participa de muchos cursos de formación teológica, percibimos que sus respuestas muchas veces reflejan esto.

que me llena mucho [...]. Ese momento en que hacemos el memorial del sacrificio de Cristo, de su muerte y resurrección. Ese momento de la comunión en el que tomamos el pan y el vino es para mí muy significativo. Porque cuando miro a mi lado pienso que hay muchas personas orando en ese mismo momento, pidiéndole a Cristo en ese mismo momento. Sin embargo, casi todas las personas tienen la misma opinión que yo, que Cristo responde a su llamado y casi siempre el momento de la comunión es un momento ideal para orar [...] ellos saben que Cristo da respuesta, y que está escuchando la oración, que su mano no está mutilada que está siempre abierta y al alcance de uno y sabe que uno está orando y está siempre acompañando.

Kenia (C): La Unción de los Enfermos porque siento que me fortalece.

Eladio (C): Con el eucarístico [...] durante la semana yo estoy siempre pidiéndole a Dios, al Espíritu Santo que para yo estar preparado para la comunión que Él esté presente en mi vida [...] incluso yo trato de venir en ayunas [...]. Ese es el momento que yo más disfruto porque estoy conectado con eso. Yo soy acólito mayor, entonces yo preparo el vino y el pan en la mesa, tengo que ir siguiendo la liturgia porque en determinado momento tengo que tocar la campana, tengo que encender las velas [...] entonces mi trabajo es allí en el altar y los disfruto mucho[...] y a varios les he ido enseñando como se prepara la mesa, entonces cuando no está ninguno de ellos o el que está no tiene dominio entonces lo hago yo [¿Cuál es el motivo por el cual tú disfrutas el rito eucarístico?] Porque mi papá era de tradición católica y mi mamá de tradición bautista, entonces por mi papá yo sabía que el niño sí podía comulgar, porque él decía que sí y mi mamá que no. Entonces hasta que no me bauticé no fue que pude comulgar [...] sabía que iba a compartir el cuerpo y la sangre de Jesús y bueno la primera vez que comulgué me sentí muy feliz. Siempre que me toca comulgar estoy tomando el cuerpo y la sangre de Jesús y es una parte que más disfruto en la iglesia.

Tomás (C): De los ritos me gusta mucho el rito de la eucaristía [...]. También los memoriales que dan consuelo a la persona, hacen recordar a las personas a sus seres queridos que ya no están, enjugan los ojos y el corazón también. Ayuda a las familias a sentirse mejor porque nos ayuda a recordarlas con amor y con lágrimas también. [¿Sólo se realizan misas memoriales a personas de esta iglesia?] No, para todas las personas que lleguen y lo pidan. Es muy frecuente últimamente ese oficio porque a la gente ha llegado, y los memoriales han llegado a las personas [...].

Mario (B): Hay algo lindo en la iglesia episcopal en esas celebraciones, cuando las personas pierden un ser querido, pienso que es algo duro. Yo mismo tuve esa experiencia, a pesar de mi fe. Y me gusta eso, que sufrí también para poder entender a otro cuando sufre. Y cuando viene aquí a este oficio a esta celebración, no se trata de recordar malamente el nombre del que murió, recordamos a la persona con alegría, no sólo el nombre de las personas y verlas también como lo que hicieron como vivas, no como alguien que desapareció. [...] Pienso que estamos evangelizando también, que evangelizamos desde ese punto de vista. Hay personas que también vienen aquí porque alguien les dijo que vinieran a hacer una misa para que

no “vea” más a la persona que murió por ese misterio y esa confusión tan grande que hay. Y la persona vino a la misa, le gustó y se quedó. [...] O sea yo pienso que no se hizo nada por gusto, se hizo para glorificar a Dios y para sanar a esa persona. [...] Yo he tenido experiencias, recuerdo a una señora que había perdido a un niño de 15 años y me decía ¿qué le digo? ¿qué hago para consolar a esa madre que sufre tanto? porque no hay palabras para consolar a una madre que pasa por eso y gracias a Dios llegó el reverendo B. [...] y celebramos los dos la misa y fue una celebración linda. La señora se fue con otra visión, otra manera de pensar y yo le dije que no se trataba de olvidar a su hijo sino de ver la muerte de otra manera, que sólo Dios sabe por qué y cómo nos vamos y hay que decir adiós por un tiempo.

2.7.2 Otros momentos significativos en relación a la liturgia

En este acápite realizamos una selección de las narrativas que algunos refirieron a la otros momentos de la liturgia que le impactaban como el sermón, el rito de la paz y los himnos o alabanzas como también les llaman. Incluimos la narrativa de un clérigo en relación a la música en la liturgia.

a) Sermón o predicación

Camila: A mí la predicación de mi pastor me encanta porque él siempre lleva un mensaje que le llega a uno, que lo enseña [...] A veces cosas cotidianas de la vida que vienen escritas en la Biblia de cómo ayudar a los demás. Cómo ser uno a veces hasta en su propio trabajo [...] cómo debe actuar, cómo debe ser.

Omara: [...] me intereso mucho por todos los sermones porque así personalmente... me llega muy profundo cuando se habla del perdón. [...] y pienso que las personas necesitan mucho perdonar. Uno piensa siempre mucho en los demás cuando ve que ha conseguido sanarse piensa en aquellos pobres que necesitan sanarse, que no han encontrado su camino. Yo ya no guardo rencores, yo ya no sufro por nada que no tengo, [...] Entonces cuando se habla del perdón, de la envidia, cuando se habla de la familia, me conmueven mucho esos temas, son los que más me llegan.

Paula: El tema que más me impacta de la predicación es el tema del perdón... me gusta mucho cuando el sermón va dedicado al perdón a veces las personas no reflexionan en su interior y saben... Es una forma de que las personas se identifiquen a veces con la propia enfermedad que tienen en el alma y sufran. Cuando no es capaz de perdonar se enferma. Y pienso que cuando hablan del perdón las personas si reflexionan salen libres, porque el rencor es como si fuera una cárcel [...].

Eladio: [...] lo que es en la comunidad de nosotros me importan mucho los sermones cristocéntricos o cuando yo veo que tienen un mensaje social que veo que cuando salgo lo puedo poner en práctica y que me sirven [...].

Tomás: Me ha impactado el sermón cuando se habla de la justicia, de la hermandad, cuando se habla del amor y de la confraternidad... Se habla de la Biblia de tiempos antiguos y tiempos pasados pero está presente en la realidad de hoy estos sermones [...].

Gabriel: Con la predicación es donde realmente siento que me están hablando que el Señor me está hablando más directamente, es el momento que experimento como mío, como la enseñanza.

b) Gesto de la Paz

Camila: A mi me gusta mucho el gesto de la paz [...] porque es un gesto muy bonito, porque si estás disgustado con algún hermano te reconcilias.

Mario: [...] en ese momento de la paz en el que nos estrechamos todos, tú no preguntas quién eres ni de dónde vienes. Lo más importante es que todos somos el cuerpo de Cristo y en ese momento de la paz eso se vive así. No me interesa quién tú eres, si eres joven o viejo, mujer o hombre, blanco o negro, todos nos abrazamos [...].

Omara: Disfruto mucho el momento de la paz, porque tengo la posibilidad de saludar a todos los que están allí, saludar a todos y ponerle la mano aquí [indica el hombro] y decirles que nos alegramos que esté allí.

Tomás: El momento que más me impacta es cuando estamos en cadena [...] es cuando hacemos la cadena de la paz, cuando todo el mundo se coge de la mano y todos somos hermanos y se vive la unión espiritual de ese momento cuando todo el mundo está unido y sentimos la unificación espiritual del Espíritu Santo en ese momento. Sí, se canta un himno en ese momento.

c) Los himnos, cantos o alabanzas

Camila: Me gusta mucho la alabanza, me gustan mucho los cantos. Los cantos me gustan todos.

Gabriel: Otra que me llena mucho y me siento muy identificado es con la alabanza. [...] porque muchas veces uno llega cansado del trabajo, de la casa y hay ciertos himnos que son francamente renovadores que tu sientes que lo necesitaste ese día.

Omara: Otro momento son los himnos, me llegan mucho los himnos de la iglesia. Los hay alegres, más melancólicos y depende de los momentos... aquí hubo canciones que me hicieron llorar mucho porque era un momento sentimental que yo vivía y hoy los analizo de otra manera [...].

Kenia: Cuando canto en inglés²⁰². Porque eso me eleva, porque mi mamá cantaba mucho, tenía una voz maravillosa. [...] El otro día me puse un poco triste porque mi mamá siempre cantaba en estos días de Cuaresma “Cuarenta días y cuarenta noches” cuando lo están sacrificando y eso me pone triste. Porque cuando yo me ponía a cantar a su lado, eso era muy lindo. [¿Consideras los himnos de la iglesia una parte importante de la liturgia?] Sí, dan mucha espiritualidad.

Eladio: El momento de los cánticos [...] me llegan mucho porque desde niño me dormían con música cristiana [...]. Me gusta por el hecho que yo crecí oyendo música cristiana. Yo te dije que disfrutaba mucho eso porque los cánticos me recordaban eso, a mi mamá, a mis tías [...].

Clérigo A: [...] Cuando estuve en Estados Unidos visité una iglesia carismática con un grupo de música y sentí que aunque no entendía nada de inglés, allí me sentí tan conectado en la adoración que fue como la visión que Dios me dio de lo importante que podía ser la música y que si ellos la tenían, nosotros también podíamos hacer algo. Y fue así que nació la idea de tener un grupo musical [...] Es característico en los oficios de adoración de los miércoles y los domingos que los acompañe el grupo musical dándole a la liturgia un sentido de alegría pero también de equipo. Pues al tener un grupo musical hay que tener un equipo litúrgico [...] La música es un lenguaje que le habla a todo el mundo, o sea que hay personas que tal vez no se puedan incorporar a la liturgia a través del LOC, que le sea difícil encontrar las páginas, o que no traiga ese día espejuelos para leer. Pero en el canto no, en la adoración, todo el mundo se incorpora y el mensaje llega de una manera especial. A lo mejor las personas no captaron todo el hilo del mensaje que se predicó ese día, pero a través de la música, de los himnos, la persona capta. Por ejemplo, tenemos la misa de sanación y la persona siente de una manera especial como su fe crece, su confianza, creo que a través de la proclamación, de los cantos, [...] en la que se incorpora porque son también en su mayoría himnos contagiosos para el canto [...] Por ejemplo este canto “Sáname Señor con tu Espíritu” que es una oración... levántame, ayúdame, protégeme... a lo mejor la persona no se atreve a hacer una oración en el sentido que cree que es una oración . Sin embargo, puede

²⁰² En la comunidad C hay un pequeño grupo de descendientes de antillanos, de las antiguas colonias inglesas, en la misa tienen dos momentos donde cantan himnos en inglés: después del Credo y durante la eucaristía. Ella pertenece a la subcultura de los descendientes de antillanos. Los cuales llegaron a Cuba a través de los misioneros estadounidenses que arribaron a la isla a principios del siglo XX. Puede decirse que en el contexto de las congregaciones protestantes hubo tres tipos: una de clase media alta [integrada por extranjeros junto con cubanos profesionales y empleados administrativos]; otra de antillanos británicos [braceros agrícolas con culto en inglés], y una tercera de clase media baja [empleados y obreros, pero alfabetizados, vistiendo ropa y zapatos]. Cf. MARICHAL, Pablo Odén. **La realidad de la iglesia cubana y el movimiento ecuménico**, Matanzas, Seminario Evangélico de Teología, 29 oct. al 1 nov. 2007. Ponencia presentada en el Encuentro “Presente y Futuro de la Educación Teológica y Ecuménica en Cuba”, celebrado en entre iglesias y organizaciones nacionales y extranjeras. p. 10.

llevarse ese canto para su casa, para sentir de una manera especial que el poder de Dios viene a través de su alabanza, de su adoración.

2.7.3. *Los clérigos y sus experiencias en relación a la liturgia*²⁰³

En este acápite procuramos saber cómo se sienten en relación a la preparación de las celebraciones litúrgicas y conocer además cuáles ritos o liturgias realizan más en la comunidad.

a) Preparación para la celebración

Clérigo A: Es un tiempo especial en el que me siento llamado por Dios para ser instrumento para la comunidad y para la iglesia para llevar el mensaje de la Palabra [...] O sea siempre que me estoy preparando para las celebraciones digo “Señor, permite que a través de mí tú puedas hablar y para que este pueblo que está aquí reunido al salir de este lugar lleve algo que le permita ser un testimonio vivo en su familia y en su comunidad y que pueda sentir que lo que aquí aprendió y lo que aquí vivió no quede aquí, sino que durante toda esta semana pueda estar compartiendo en su trabajo en su vecindario”. [...] Siempre estoy pendiente que la persona cuando venga a una celebración, venga con la motivación de que viene a recibir, viene a dar, pero que viene a recibir algo que le va a servir para durante la semana darle a los demás.

Clérigo B: [...] porque la liturgia muchas veces parece igual pero siempre tiene que ser diferente [...] porque aunque sean los mismos miembros ya no son las mismas personas porque han tenido una semana con sus problemas. [...] Entonces la primera cosa práctica que tenemos es que siempre están a la expectativa de lo que a mí se me pueda ocurrir en la misa, si el Espíritu me inspira a cambiar alguna cosa ellos saben [lectores laicos] que esto puede suceder, es decir que no hay un guión rígido. [...] Leo las lecturas el lunes y las voy “madurando” durante la semana y entonces cuando ya me siento a hacer la reflexión es algo que ya he “rumiado” tanto [...] que va a estar en relación con lo que he vivido durante la semana [...].

Clérigo C: Me preparo reflexionando en la Palabra, en el texto qué mensaje tiene para mí y cómo podemos hacer que ese mensaje se convierta en Palabra de Dios para los que me escuchan. Me pongo en oración y le pido al Espíritu Santo que me de el discernimiento y la inspiración para poder conducir al pueblo en la reflexión de lo que el texto en sí nos quiere comunicar en nuestro contexto, en nuestra realidad [...] Yo creo que tengo que tener en cuenta lo que está vibrando en la agenda del pueblo. A veces hay personas que se llevan por el calendario litúrgico, yo creo que es necesario tenerlo en cuenta pero a veces si el orden de la sociedad nos da una

²⁰³ Este aspecto fue explorado por estas preguntas: ¿Qué significa para Ud. prepararse para celebrar una jornada litúrgica? ¿Cuáles son las liturgias o ritos que más Ud. realiza en su comunidad? ¿Por qué?

temática muy intensa y significativa debemos procurar textos que amparen [...] lo que está viviendo la comunidad. Puede que se de el caso de que una comunidad esté viviendo una experiencia muy grande de dolor y la liturgia en ese día sea necesario llevar una pastoral de consolación intensa desde las lecturas [...] Todas y cada una de las partes de la celebración eucarística demandan de nosotros especial cuidado y preparación para que en verdad las personas sientan la presencia del Cristo resucitado en ellos.

b) Ritos o liturgias más realizadas

Queremos destacar algunos aspectos presentados en las narrativas de dos clérigos, dejamos fuera la narrativa de la clérigo C para evitar reiterar los mismos ritos ya que no fue aportado nada nuevo:

Clérigo A: El rito por excelencia que más celebramos en la comunidad es la celebración de la santa eucaristía [...]. Tenemos el oficio de sanidad que lo hacemos de una manera especial un miércoles al mes, aunque en el oficio de santa eucaristía oramos de una manera especial por los enfermos e imponemos el óleo [¿Por qué, ellos te lo piden?] Bueno hay dos momentos a veces la mayoría de las personas te lo piden, saben que en ese momento de la eucaristía es un momento especial y te lo piden [...] o algún hermano trae a la persona que pide que oren por ella y los hermanos lo hacen también [...] no estoy solo, los hermanos que están allí a su lado se acercan e imponen las manos también y a veces yo percibo que Dios me pone en mi corazón que esa persona tiene un problema o una necesidad por la cual debo tomar la iniciativa y tomo la iniciativa y oro [...] Es un llamado que hacemos a la congregación a que entienda que Dios tiene poder para sanarnos de toda dolencia y de toda enfermedad. [...] El sermón de ese día habla sobre los milagros de Jesús, algunos de los milagros de sanación del Nuevo Testamento o sea que la reflexión está encaminada a enseñar cómo Dios obra a realizar la sanación [...] hay una oración introductoria donde decimos “ofrecemos esta misa sanadora por... y decimos los nombres de las personas. Realizamos la unción... bueno prácticamente toda la comunidad viene a recibir la unción. A veces nos preguntamos bueno esta persona no está enferma ¿por qué viene a recibir la unción? Y es que uno no sabe si esa persona necesita... si dentro tiene una dolencia que no se ve pero que Dios lo sabe y ella lo sabe. Y muy interesante también, la persona a veces viene a recibir la unción para otra persona [...] y la persona dice “yo quiero que me unja y ponga las manos sobre mí para que mi hermano, que no lo pude traer reciba a través de mí”

[Misa memorial] Aquí tenemos a una hermana que precisamente perdió a su hijo y es lectora laica, la hermana tiene una devoción especial por ese tipo de oficio memorial y este es un servicio a la comunidad. O sea que tenemos los jueves por la noche este servicio a todo el que venga, no importa si es miembro de la iglesia o no. [...] Es un ministerio laico [...] que hemos podido compartir con la hermana M., que le gusta, lo siente, se siente llamada y que realmente cuando habla del sufrimiento y de la pérdida no está hablando una persona que no ha pasado por eso, habla una persona que tiene

experiencia de fe y que ha recibido consolación [...] y que ha recibido sentido para su vida a través del servicio en la comunidad.

Clérigo B: [...] por ser una parroquia y tener ministro residente todos los domingos hay eucaristía y dos veces por semana oficio memorial. Esta parroquia desde hace muchos años tiene esa tradición es algo peculiar lo de los oficios memoriales y nosotros lo vemos como algo concreto de la posibilidad de sanar que tiene la parroquia como tal. Porque el gran por ciento de las personas vienen tristes, vienen afectadas [...] hay un pedacito en el LOC que es genial y dice que la liturgia de los difuntos es alegre por la pascua, por la resurrección, pero que eso no hace que el dolor humano tenga también ese valor. Eso puede parecer contradictorio porque aunque hablamos de la tristeza pero el mismo amor que tiene Cristo por nosotros, como dice el LOC, hace que cuando nos separemos de un ser querido sintamos tristeza. Entonces, partiendo sin machacar a la personas en su dolor, tratamos de acompañarlas en ese momento. Y saber que sí, que tienen que llorar, que tienen que sentirlo pero que la iglesia en ese momento les da la oportunidad de que oren por sus difuntos, se le pide a Dios que les de ese sostén, a través de las pequeñas reflexiones, las oraciones que se usan en ese sentido. Lejos de disminuir esos oficios se incrementan [...] lamentablemente otras iglesias no entienden ese servicio pastoral como sanación porque la persona también se sana [...] Mayormente las personas que vienen no son miembros de la iglesia, en ese sentido las mujeres tienen un buen trabajo porque tratan de venir a acompañar a las personas, a hacer las lecturas bíblicas [...] Diseñamos un oficio memorial basado en la Oración Matutina y la Oración Vespertina, basado además en las oraciones del Oficio de Entierro del LOC que tiene toda la teología anglicana acerca de lo que creemos sobre los muertos y la comunión de los santos. Cantamos también. [...] Entonces les damos una hojita con tres oraciones que es para decirlas de forma comunitaria que son; el Credo, el Padrenuestro, y la Confesión de Pecados, lo demás es escuchar y responder.

Yo diría sin temor a equivocarme que en estos momentos de un 50 a un 60 por ciento de los miembros de esta iglesia vinieron a un memorial [...] El agente más evangelizador que tenemos es ese y sin competencia ninguna de las iglesias evangélicas. Pues ellas no sólo no lo hacen sino que dicen que eso no hace falta que si la persona murió va para el infierno o para el cielo y no hay nada que hacer [...] entonces los católicos romanos lo dan muy impersonal pues hacen una misa normal donde leen una lista infinita donde solamente dicen el nombre. Y la gente necesita sentir [...] que se habla allí de su necesidad y que ella es importante.

[...] la otra cosa es que nosotros tenemos miembros de la iglesia, yo no sé cómo lo han concebido y yo no soy quién para juzgarlos, que tienen hecho santo y son miembros de la iglesia, son miembros fieles de la iglesia tenemos como 3 o 4 casos. Inclusive uno de mis lectores laicos tiene hecho santo y es uno de los que más me ayuda a mí en los memoriales [...] Un día tuvimos una breve conversación, entonces yo percibí que no estaba preparado para entender como él podía hacer eso. Entonces se le quitó un peso de encima cuando le dije “bueno tú sabrás” y aquí en la comunidad eso no es problema [...] Entonces como para las religiones africanas San Francisco de Asís es Orula, y son devotos a ese santo tienen que venir a dar

la misa aquí. Pero no se puede decir que la mayoría que viene a dar la misa memorial aquí son de las religiones africanas [...] porque también vienen metodistas, presbiterianos, vienen de otras denominaciones pues su iglesia no les da esa posibilidad. También vienen católicos romanos porque sienten que su misa no es personalizada [...] sí es un servicio macroecuménico.

2.7.4. Análisis preliminar de las narrativas acerca de la dimensión sanadora de la liturgia en la vida de la comunidad

La eucaristía fue el rito por excelencia señalado en las narrativas de la mayoría (6) siguiéndole la unción de los enfermos (2) y las misas memoriales (1). Se percibe la centralidad del sacramento eucarístico en la vida de las personas como momento especial de encuentro con Dios a través de los elementos consagrados. Momento en que Eladio y Mario sienten una profunda emoción, que uno la identifica como felicidad. La alegría de prepararse durante toda la semana para vivir ese momento de conexión con lo sagrado a través de la eucaristía (según Eladio) pero que muchas veces es vivido como un encuentro con las raíces o tradiciones de fe de la familia (según lo refieren Mario y Eladio). Paula lo siente como el momento en que por medio de la comunión hay un diálogo más íntimo y profundo con Dios a través de la oración²⁰⁴.



Celebración Eucarística.

²⁰⁴ Aquí podemos constatar lo referido por el teólogo Müller, que ve a los rituales como el lenguaje más íntimo de nuestra alma, que nos permite establecer la relación con nuestros ancestrales, y en ese encuentro con lo sagrado por medio del rito se da como experiencia que pasa por la psiquis, el cuerpo y llega a la profundidad del alma. Cf. MÜLLER, 2002, 129-132. Esto fue desarrollado en el capítulo 1, acápite 1.4.4. en el punto 1.4.4.1.

Es curioso que Eladio y Mario “trabajan” en la liturgia, tienen responsabilidades y eso lo sienten como algo especial. Les vimos participar en la preparación de la mesa para la eucaristía y todos los demás momentos, incluso auxilian en la distribución de los elementos consagrados a la comunidad. Como laicos sienten en esa responsabilidad la alegría de servir y también la responsabilidad de instruir a otros acólitos o lectores laicos con menos experiencia para desarrollar ese ministerio.

Tanto Eladio como Mario vienen marcados por la tradición católica romana en su concepción del sacramento de la eucaristía, sin embargo esto lo han podido integrar en la Iglesia Episcopal sin sentirse excluidos ni ridiculizados. Así se pone de manifiesto lo expresado por Fermer, quien afirma que en la Iglesia Anglicana intentamos abrazar la inclusividad cristiana a partir de la tradición viva de la Iglesia, enraizada en las líneas que vienen del protestantismo y del catolicismo, siendo además una inclusividad que se compromete con un abordaje ecuménico que trasciende la apologética²⁰⁵.

Omara percibe la eucaristía como un momento de máxima plenitud, lo relaciona con su experiencia de sanación interior. Por todas estas experiencias narradas alrededor del sacramento eucarístico se pone de manifiesto lo apuntado por Bellah²⁰⁶ quien refirió que los grandes símbolos de la eucaristía no podían encerrarse en ninguna teología, pues sus explicaciones serían siempre inexactas no pudiendo afectar su significado íntimo, pues ella habla a nuestra condición humana.



Lectora Laica administra el cáliz en la eucaristía.

²⁰⁵ Cf. FERMER, Richard M. Liturgia e Prática do Culto da Adoração do Santo Sacramento Eucarístico. In: **Inclusividade**, 2007. p. 35-53, p. 42-43.

²⁰⁶ Cf. BELLAH, Robert N. Liturgy and Experience. In: SHAUGHNESSY (ed.), 1973, p. 226 y 233. Este aspecto fue desarrollado en el capítulo 1, subcapítulo 1.4.4. en el punto 1.4.4.2.

El rito de la unción es el otro más vivenciado como experiencia que pasa por lo corporal. Kenia siente que la fortalece y Gabriel se siente renovado, como una sensación llena de temor ese sentir “un poder extraño” o “algo alrededor” puede ser referida al encuentro con lo sagrado²⁰⁷, por medio de ese rito donde se pide por la sanación ya sea personal o de una persona de la comunidad. Asistimos a la misa de sanidad y unción de los enfermos que realizan cada mes. Es un oficio eucarístico, desde las lecturas de la Biblia, los himnos y la predicación están en consonancia con el tema de sanación. Después de la eucaristía, donde una de las lectoras laica de la comunidad administró el cáliz, él pastor invitó a todos los que estuviesen enfermos o necesitados a recibir la unción. Desde el altar el pastor los unge²⁰⁸ y la lectora laica junto con otros miembros de la comunidad, imponen las manos sobre la persona necesitada. Observamos que los enfermos y necesitados también participan imponiendo las manos en los otros cuando pasa su vez.



Rito de Unción.

Misa por la Salud.

²⁰⁷ Relacionamos esas expresiones de Gabriel con lo afirmado por Müller que refiere que tanto las ceremonias litúrgicas como los ritos contribuyen para poder ser capaces de celebrar lo sagrado adecuadamente. Pues ceremonia entre otras cosas significa temor sagrado, espanto. Por lo que los ritos pueden ser una manera de manifestar nuestro temor sagrado, de darle expresión. Ceremonias y ritos no hablan solamente a nuestro consciente sino también a nuestros sentimientos y a lo más profundo de nuestro ser. Cf. MÜLLER, 2002, p. 132.

²⁰⁸ Le pregunté luego al ministro que por qué los lectores laicos no realizaban la unción con él. Refiere que cuando lo hacían juntos, las personas iban con los laicos y luego venían con el presbítero haciendo doble el rito. Por esa razón dejaron de hacerlo así, pues parecía que no se sentían “seguros” recibiendo de los laicos la unción. Esto me hace reflexionar acerca del clericalismo persistente en nuestra liturgia que hace que haya lugares donde los propios laicos “descalifiquen” a otros laicos que ejercen su ministerio. Aunque también observé que los lectores laicos no se revisten en esta iglesia con el alba. Ejercitando la sospecha pienso que a nivel simbólico los miembros tal vez no sintieron al lector laico con el “poder sagrado” igual que al sacerdote revestido, por lo que decidieron unirse luego con estos. No obstante, en la comunidad A, las personas que realizan este ministerio lo hacen luego que las personas reciben la eucaristía, y aunque no están revestidos con albas, las personas van con ellas. Sólo que la unción de los enfermos es exclusivamente tarea de los laicos. Se forman hasta filas de espera en un altar menor al lado del lugar donde las personas comulgan.

Solamente Paula se refirió al bautismo como rito de renovación personal y comunitaria del compromiso con la vida de fe²⁰⁹. El bautismo según Rian²¹⁰ también puede verse como un sacramento terapéutico inicial, pues trae a la persona simbólicamente del aislamiento y de la muerte hacia la comunión de los creyentes, siendo el bautismo señal de nueva vida y salud, de los dones de Dios concedidos con el agua. Históricamente el bautismo incluye en muchas iglesias la unción con óleo (señal de efusión del Espíritu) y la imposición de manos (señal del toque del propio Dios). En la comunidad de Paula el rito bautismal incluye la unción con óleo.



Rito de Bautismo (Cruz de flores al fondo).

Tomás refirió además las misas memoriales, como momento especial de recibir consuelo. De recordar a las personas que partieron de este mundo. Mario, aunque lo expresó en la pregunta final abierta, se refirió a las misas memoriales. Considerándolas un servicio que ofrece con mucha frecuencia su parroquia a los fieles de la comunidad y personas del pueblo, como parte de su ministerio de consolación. Sobre este tema profundizará el clérigo de esa comunidad más adelante.

²⁰⁹ En este aspecto podemos además tomar en consideración la relación planteada por Bernhard con respecto al bautismo y a las relaciones en la comunidad. Donde el bautismo es inserción en la comunidad de salvación pero además deberá ser señalizada por el propio rito, por la celebración la cual debe ser desarrollada durante toda la vida; la opción por la solidaridad de salvación. Esto es posible en la medida en que la familia cumple su función y se torna cada vez más una comunidad de solidaridad en la salvación, donde se establecen relaciones saludables y vivificantes, símbolo vivo de su relación con Cristo y con la Iglesia. Cf. HÄRING, Bernhard. A dimensão terapêutica da liturgia. Liturgia como terapia, saúde e salvação no universo ritual. In: PINO, F. Dal ... [et. al]. **Liturgia e Terapia**. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 23-37. p. 26-27.

²¹⁰ RIAN, 2002, p. 125.

La predicación tiene un lugar importante en la liturgia en su dimensión sanadora. Especialmente los sermones acerca del tema del perdón son muy apreciados. Así como las predicaciones que hablen de la ética cristiana, como dar testimonio con la manera de comportarse como cristianos en la sociedad. Es el momento de aprender acerca de las Escrituras, de “sentir” que Dios habla por medio de su Palabra.

Paula y Omara se refirieron explícitamente al tema del perdón y lo relacionaron con la necesidad de sanación espiritual²¹¹. Percibimos además que la Palabra proclamada puede ser instrumento de sanación para la comunidad. Mientras que no se haga un mal uso del púlpito para acusar, condenar o para hacer una lectura literalista de la Biblia. Eso no es lo que ocurre en dichas comunidades, de acuerdo a lo referido luego por los clérigos en su manera de prepararse para el sermón o la liturgia, y también en la manera que los laicos se expresaron acerca de la predicación.

El gesto de la Paz en la liturgia tuvo gran relevancia. Varios entrevistados se refirieron explícitamente a este rito como algo muy especial, donde se relaciona el tema del perdón con la reconciliación²¹². La acogida como muestra de integración de todos los presentes a través del gesto donde los cuerpos se tocan, por medio del abrazo de paz, del beso, o de formar una gran rueda tomados de las manos mientras cantan y mueven los cuerpos, como es el caso de la comunidad de Tomás.

²¹¹ El perdón es un tema de la psicología pastoral y como refiere Hugo Santos es un recurso que Dios nos ha dado para restablecernos de las heridas y sanar las relaciones personales. El perdón nos libera de las heridas producidas por otros, pero también nos permite reparar a quienes hemos lastimado. Es una señal de curación a la vez que una puerta hacia ella. Cf. SANTOS, Hugo. El perdón: un camino hacia la salud integral, In: **Visiones y Herramientas**, Buenos Aires, v. III, 2005, p. 65-81. p. 65-66.

²¹² Como refiere Sissi Georg “No gesto da paz, reside à possibilidade de a comunidade arejar suas relações e cultivar a saúde interna, obstruída e embargada por desavenças, desentendimentos e rupturas. Todo grupo humano é vulnerável a conflitos e desarmonias. [...] Divisão e cisão destroem a *koinonia*, desarticulam o corpo como unidade, impossibilitam a diaconia e desautorizam o testemunho cristão. GEORG, Sissi. Diaconia e culto cristão. Uma unidade essencial com conseqüências para a vida das comunidades cristãs. **Tear**, São Leopoldo, ano 2005, n. 18, p. 12-16, 2005. p. 12.



Gesto de Paz (círculo de la Paz)

La presencia de la música en la liturgia tiene un papel central, porque la música religiosa además de la melodía transmite un mensaje, que conecta a un nivel más profundo con la espiritualidad²¹³. El clérigo A siente que la música es parte vital de toda liturgia y que permite fomentar el trabajo en equipo²¹⁴. La música permite que todos se sientan incluidos en la liturgia aunque no consigan seguir el orden del oficio por el LOC. Los himnos pueden sentirse como expresión de oración a Dios, según refiere este clérigo que sucede con algunos himnos usados en las misas de sanación, que son oraciones cantadas.

²¹³ Como afirma Xavier que la melodía ofrece un servicio a la Palabra de Dios, pues es por el atractivo que ella ofrece a la naturaleza humana que el canto cristiano continúa resonando fuera del templo, la Palabra de Dios allí proclamada y además cantada continúa presente a lo largo de toda la vida de la persona cristiana. Cf. BASURKO, Xavier. **O canto cristão na tradição primitiva**. São Paulo: Paulus, 2005. p. 47.

²¹⁴ El grupo de animación litúrgica ensaya entre semanas los himnos que han sido seleccionados para cantarlos en la misa del próximo domingo, acorde a la estación litúrgica y a la lectura del evangelio que corresponde ese domingo. El grupo de música está integrado por jóvenes de la comunidad y una líder laica (la esposa del pastor) que es una de las vocalistas. Ellos tienen un director musical que es el responsable por los ensayos y arreglos musicales.



Grupo de Música

La música religiosa tiene valores como lo han señalado los entrevistados. De ayudar y sostener a las personas en sus momentos difíciles, conectarles con diferentes etapas de la vida de fe. Como le sucede a Eladio, que recuerda la infancia pues sus canciones de cuna eran himnos de la iglesia. También esos himnos le hacen recordar a personas como su madre y sus tías quienes le transmitieron por medio de ellos los valores de la fe.

Para Kenia, los himnos cantados en lengua materna [inglés], la conectan con sus raíces culturales antillanas. Además de recordarle a su madre, de la cual aprendió muchos de esos himnos al cantarlos con ella. De lo que se puede inferir que tuvo un papel importante en el desarrollo de su espiritualidad y compromiso cristiano.

En relación a la preparación para la liturgia, el clérigo A refiere sentirse llamado por Dios para proclamar su Palabra y que se preocupa porque el mensaje sea un elemento central a compartir y vivir el resto de la semana por los feligreses. La oración forma parte de su preparación. El clérigo B por su parte, hizo énfasis en que la liturgia no sea vista como algo siempre igual o reiterativo. Pues la liturgia siempre es diferente, marcada por las vivencias que han tenido todos los que vienen a participar de ella²¹⁵. Él destaca la importancia de no ser

²¹⁵ Esta preocupación del pastor B con el tema de que cada liturgia nunca es una repetición de lo “mismo” podemos relacionarla con lo expresado por Stephen Buckland: “a repetição não é nunca simplesmente o que ela proclama ser [...] A própria reiteração do “mesmo” é sempre um ato novo num tempo novo; o novo se disfarça sob o mesmo. Normalmente a contribuição para administra a transição está aberta até certo ponto a todos os participantes, sobre tudo ao longo do eixo do tempo [...]” BUCKLAND, Stephen. Rito, Corpo e Memória cultural. *Concilium*, Petrópolis, ano 1995, n. 259, p. 74-83, 1995.

rígido en la liturgia permitiendo al Espíritu actuar. Resalta además la importancia de hacer una distribución personalizada del sacramento del pan y el vino, como cuerpo y sangre de Cristo. Al darle a esa persona, como si fuera la única, el sacramento. No como un acto repetitivo o mecánico sino como algo singular que a la vez se vive junto a la comunidad presente.

Todos los clérigos refieren prepararse para proclamar la Palabra en consonancia con las vivencias del pueblo al que sirven. En todas las comunidades observamos que las personas viven intensamente la liturgia, por la manera de participar en ella activamente, diciendo las partes que le corresponde a la comunidad con voz alta, o moviendo el cuerpo²¹⁶ mientras cantan con expresión de alegría en sus rostros. Se pudo observar que los clérigos también viven la liturgia como una celebración, al transmitir a través de ella la felicidad del encuentro con el resucitado cada domingo, como un acto nuevo y renovador donde todos son convidados a participar en espíritu y en verdad.

Los ritos o liturgias más realizados fueron la eucaristía, las misas de sanación y las misas memoriales. La perspectiva en la que el pastor A apunta la sanación, como poder de Dios para liberarnos de toda dolencia no es vivida como “acto de magia” que ha de producirse en cada culto, ni como un “show de sanidad”, sino como una relación reservada a Dios con las personas que procuran la sanación, donde el valor es colocado en ese sentirse acompañadas²¹⁷ en ese ministerio por una comunidad orante que intercede, que unge, que testifica del amor de

p. 81.

²¹⁶ El pueblo cubano por su tradición cultural, especialmente a través de la música es muy rítmico, es imposible dejar el cuerpo fuera, se participa en la liturgia a través del movimiento que genera marcando la música especialmente cuando hay percusión, muy frecuente en la música cubana por el uso de bongoes, maracas, tumbadora. La gente canta y se mueve, palmea al ritmo de la música. Esos instrumentos entraron con la renovación litúrgica llevada a cabo en la iglesia, también la batería, el pandero, la guitarra. Se escribieron misas en las tradiciones rítmicas de nuestro pueblo (recordamos especialmente la Misa Cubana I y II compuestas por el Rdo. Pedro Triana y la teóloga Clara Luz Ajo). De aquella liturgia rígida donde el cuerpo apenas podía arrodillarse y pararse, hacer la señal de la cruz, entre otros movimientos “aprendidos”, los episcopales cubanos se fueron liberando y permitiéndose mover al ritmo de la música (de nuestra música cubana presente en la nueva himnología), danzar en momentos de gran alegría como el ofertorio y el momento de la Paz, lo cual ya ha sucedido al igual que en liturgias especiales como en convenciones de mujeres y sínodos.

²¹⁷ Podemos establecer una relación entre la manera en que la comunidad A, hace uso del rito de la Unción a los Enfermos y la reflexión desarrollada en el capítulo 1, subacápite 1.3.1. acerca del **ministerio sanador de Jesús** como dádiva de salvación. Donde el papel de la fe es decisivo en esa relación al interceder, articular y liberar el poder (dynamis) de la divinidad o su representante. Así la cura ocurre a través de la relación dinámica entre los sujetos implicados en el proceso terapéutico. Haciendo la salvedad de que la salvación no ha de ser reducida al acto de sanar, pues esta es dádiva de Dios. La persona que no sea sanada de su dolencia puede experimentar a través de la comunidad la perseverancia en la intercesión y el acompañamiento en medio de su dolor y la esperanza en la certeza de que Dios acompaña, sostiene y salva.

Dios en el mundo a través de su propio testimonio. Nos llama la atención la fe²¹⁸ de esas personas sencillas que van a buscar la unción y la oración en su cuerpo para hacerla llegar a su familiar enfermo²¹⁹.

Esta comunidad ha tenido varias experiencias de muertes de niños entre sus miembros, que estuvieron enfermos o sufrieron accidentes, esto a la luz de la fe y la esperanza en las promesas de Dios hizo que la comunidad creciera en madurez al tener que acompañar junto con el pastor y sus líderes a esas familias enlutadas de donde han salido líderes como Camila que es la letanista o sea que dirige las Oraciones de Intercesión, y M. una lectora laica que perdió a su hijo, ejerce el ministerio de consolación siendo la que dirige los oficios memoriales que piden personas no miembros de la iglesia.

La comunidad A invierte en la formación teológica a través de diferentes cursos de preparación. Desde los de iniciación o catecumenado, hasta cursos de preparación con mayor profundidad en Biblia y teología a los líderes que ejercen los diferentes tipos de ministerios²²⁰.

²¹⁸ Como refiere el teólogo luterano Ricardo Rieth, que por medio del rito de la Unción se ofrece paz y perdón, no porque este haya sido instituido por Dios como sacramento sino porque aquella persona que está enferma cree recibir paz y perdón de parte de Dios. Él resalta el tema de la fe de la persona ungida como central, relacionando esto con Lutero y su manera de describir la fe del centurión, un hombre que promovía el culto de los judíos (según Lc 7,5), amaba a sus siervos y los instruía en la fe. De ese modo, se coloca la fe en primer plano y la cura en segundo. Jesús, se presenta en el NT como alguien que cura y así lo describe Lutero, como alguien interesado principalmente en la fe de las personas. Así Rieth llama la atención hacia el hecho de que tanto las iglesias cristianas como las personas, descuidan las curas espirituales en la teología como en la práctica. Podíamos siguiendo esta reflexión decir que en nuestra Iglesia Episcopal en Cuba, hay tal vez muchos que critican y se muestran escépticos ante las misas dedicadas a la salud con la unción de los enfermos. Cf. RIETH, Ricardo W. Cruz e cura na teologia e a poimênica de Lutero. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 43, n. 2, p. 7-19, 2003. p. 12-15.

²¹⁹ En el momento de los anuncios en la misa dominical y antes de la bendición hay un momento de testimonios. Allí muchos refieren a la comunidad la mejoría de los enfermos por los cuáles se oró o además se ungió en la misa de sanación, agradeciendo a Dios por esto. Los miembros también agradecen a Dios por cosas que sucedieron en sus vidas o en la de sus familiares por las que estaban orando. El grupo musical acompaña este momento con un pequeño himno que expresa gratitud y acción de gracias a Dios que lo canta toda la comunidad después de un testimonio. Los anuncios se dan con carácter festivo, donde no solamente el pastor anuncia actividades de la iglesia sino que la comunidad con la representación de los diferentes líderes de pastorales o ministerios ofrece también pequeñas informaciones salpicadas de momentos de humor. [Diario de Campo 20 de enero de 2008].

²²⁰ El clérigo A y su esposa líder laico de la comunidad, salen hacia la iglesia para acompañar el curso de Discipulado que está a cargo de ella esta noche (lunes 21/enero). Comienzan con una oración por la semana hecha por cada discípulo donde plantean intercesiones por diferentes problemas, de la familia, del hogar, de la comunidad, del pueblo. Se reúnen en el salón parroquial que sirve como comedor y cocina. Ella hace preguntas comprobatorias de las lecturas o tareas orientadas acerca del tema anterior por medio de la pregunta “¿qué aprendimos acerca de...?” Las personas participan contando acerca de lo que aprendieron, son 6 mujeres y 2 hombres. Están estudiando en esta unidad el tema “Profetas: Justicia y Paganismo” en relación a la historia del pueblo de Israel. Traen cuadernos y se nota que han leído la Biblia para poder responder las preguntas orientadas por un módulo de estudios. El curso tiene duración de una hora, su frecuencia es semanal y termina con una comida con oración por los alimentos. Otro curso que pasan los nuevos miembros es el llamado “101” que quieren pasar de la “multitud” [término que usan para designar a aquellos que solamente asisten a la iglesia pero que no tienen un mayor compromiso ni liderazgo] a la membresía comprometida, son aproximadamente cinco

También trabajan el tema de la salud como parte de los programas de atención a la tercera edad y a la familia a través de los encuentros de matrimonios²²¹. Esto lo pudimos constatar en el gran número de actividades que tiene la iglesia durante la semana, como el culto de oración con una breve meditación sobre un texto bíblico, el oficio memorial, la pastoral de los matrimonios, el curso de discipulado, que son realizados por laicos que han sido preparados para ejercer esos ministerios.

El clérigo B vive experiencias de gran riqueza en el ministerio de consolación a través de la misa memorial que celebran con miembros de la Iglesia Episcopal, de otras denominaciones y hasta de otras religiones no cristianas como es el caso de las religiones afrocubanas. El hecho de que también hayan miembros de la Iglesia Episcopal de esa ciudad que pertenecen a las religiones afrocubanas puede indicarnos la apertura para el diálogo y el respeto por la cultura del otro, donde no se le cuestiona o juzga, se podría vislumbrar aquí elementos de ese diálogo intercultural.

Otro aspecto apuntado por los clérigos es el carácter evangelizador de estas misas memoriales, por medio de ella se ha dado a conocer el evangelio de Jesucristo en medio del dolor a muchos que vinieron por primera vez y luego regresaron para hacerse miembros de la iglesia.

2.8. Desafíos apuntados para el trabajo sanador de la iglesia

En este acápite pretendimos recoger todas aquellas inquietudes que tanto laicos como clérigos fueron exponiendo. Algunos lo hicieron en medio de otras preguntas, o a través de la

encuentros. Los destinatarios de este curso son aquellos que están asistiendo a la iglesia o visitándola, y su objetivo es comprometerles más con el trabajo de la iglesia a través del conocimiento de sus privilegios y responsabilidades como miembros de la iglesia. Cuando terminan este curso son convidados a firmar un pacto de compromiso. Ese curso termina también con una comida compartida por los presentes donde también conversan y se conocen mejor. [Notas del Diario de Campo observaciones 21, 26 y 28 de enero de 2007, comunidad A].

²²¹ Los Encuentros de Matrimonios ocurren en la iglesia el último miércoles del mes en la noche. Participan 7 matrimonios entre media y tercera edad. Es conducido por una pareja de líderes laicos que son los facilitadores y siguen un folleto llamado "Familia Feliz". El tema de reflexión de esta noche es "El alcoholismo y la situación del matrimonio". Las personas cuentan situaciones que les trajo la bebida en las relaciones matrimoniales. Sale además el tema del tabaquismo, refieren que esto junto con el alcoholismo daña la economía del hogar además del daño a la salud de la propia persona y de la familia que convive con un fumador. Algunas parejas participan bastante y otras prefieren quedarse calladas. El pastor y su esposa asisten y participan. El encuentro transcurre en un ambiente de humor, jocosidad y de compartir de experiencias. Pues nos llama la atención que la iglesia es también un lugar donde las personas la pasan bien y se divierten, se ríen con las cosas que acontecen. Termina con una comida comunitaria con bendición de los alimentos por el pastor. Supe además que los matrimonios organizan actividades en la iglesia como la celebración del Día del Amor y la Amistad participando activamente en la vida de la comunidad. Estos encuentros lograron atraer a los esposos que no venían a la iglesia. [Nota del Diario de Campo, 23 de enero de 2007, 6 p.m.]

pregunta abierta donde se les pidió que si deseaban hablar sobre otro tema no abordado en las cuestiones anteriores, o profundizar en alguno de los ya tratados. Los que decidieron profundizar en temas ya abordados, decidimos reubicarlos en los acápites referidos a éstos para seguir un orden lógico. En esta última pregunta no todos los entrevistados hicieron aportes.

2.8.1. Desafíos apuntados por los laicos

2.8.1.1 Desafíos para el trabajo sanador extramuros

Eladio: [...] Me gusta la parte [de la Oración de los Fieles] cuando se ora por los enfermos, hay quienes no pueden venir pero mandan los nombres para que oren por ellos. Y ahora se ha dado el caso de que como hay muchos cubanos colaborando en otros países, la gente mandan mucho los nombres de los familiares que están colaborando en Venezuela, en Bolivia o en otros países y ese es un momento bastante fuerte y sanador.

Bueno la oración que hacen por los presos a mí sinceramente no me gusta, porque solamente se hace énfasis en los “cinco héroes”²²² y no se hace énfasis digamos en los otros presos de las comunidades. Y raras veces se ora por ellos, [...] y yo creo que no, que se debe orar por todos los presos. Porque si tu vas a mencionar a los “cinco” y no vas a mencionar a los otros parece que solamente te preocupa orar por esos y no por todos [...]. Vamos a orar por todos los presos por cualquier motivo que sea, y no olvidar que el preso es un ser humano y que ese preso puedo ser yo.

[...] Yo he visto ancianos que pasan mucha necesidad [...] hay cantidad de personas que viven solitas que no tienen ni hijos [...] Trabajo social del que sale en la televisión, o de ir a una marcha no [...] eso lo veo como perder tiempo, yo me refiero al trabajo persona a persona, que sea algo real. [...] Creo que la iglesia debe tener un trabajo social más fuerte [...] me refiero a un trabajo social que por ejemplo aunque yo se que no hay muchos recursos ni fondos la iglesia dijera a los ancianos que viven alrededor vamos a darle un desayuno de lunes a viernes aunque sea, o que la iglesia tuviera aquí

²²² Los Cinco héroes son considerados antiterroristas por el gobierno cubano por impedir acciones terroristas contra el pueblo cubano que estaban siendo planificadas en tierras norteamericanas. Sus nombres son; Gerardo Hernández, Ramón Labañino, Antonio Guerrero, Fernando González y René Gonzáles. Fueron encarcelados el 12 de septiembre de 1998. Los cinco cubanos sacaban sus conclusiones de la publicidad de los actos de esa maquinaria de terror que funcionan en Estados Unidos contra Cuba. Las pruebas celebradas desde la vista en Miami desmienten la imputación de la condición de espías. Tres de ellos han sido condenados a cadena perpetua aunque no se justifica en nada esa pena porque no hay pruebas que lo puedan demostrar. Han sido privados hasta de la visita de familiares, durante largo tiempo. Muchas iglesias se han unido en la oración de intercesión por el regreso de ellos y reencuentro con sus familiares. Para más detalles confiera el sitio: LOS HÉROES. Disponible en: < http://www.granma.cubaweb.cu/miami5/los_heroes/index.html>. Acceso: 10/ abr. 2008.

equipos para lavarles la ropa a esas personas que viven solas [...] Yo he visto aquí ancianos que pasan mucha necesidad.

Y me gustaría también, porque yo con los adventistas y con los católicos fue como conocí a casi todas las prisiones de La Habana, porque las iglesias no las veo involucradas en eso de visitar a los presos, etc. Porque la sociedad no la compone solamente la iglesia, la componen los delincuentes, los presos, las jineteras [prostitutas], los niños y me gustaría que se hiciera más. Considero insuficiente el trabajo de la iglesia y a otro nivel si lo tiene bien, a ese de la élite si se ve bien, incluso tenemos un diputado, etc. pero la parte de abajo no lo veo yo, no sé a mi manera de interpretar la fe como la veía Jesús...

Paula [...] es una lástima que el cubano no tenga esa cultura de decir “voy a ir a mi iglesia” [...] y es una lástima que esas personas de la calle cuando tu dices “mi iglesia” hasta se ríen, una gran parte aunque no todos [...] y el momento que estamos viviendo tanto político como económico que es un momento en que las personas de verdad necesitan tener fe y que si todos hicieran lo que hice yo, cogieran el camino que yo cogí hubiera menos asesinato, menos violencia, menos maltrato, menos abuso. [...] supieran lo importante que es compartir tu pan con el otro, estuvieran más equilibrados.

2.8.1.2. *Desafíos para el trabajo sanador intramuros*

a) Preparación de nuevos miembros

Mario: El trabajo sanador de la iglesia, creo que la iglesia en estos momentos necesita enseñar más. La iglesia es la responsable de esto ella es quien debe saber claramente por qué tu te bautizas, es una fiesta pero no es un show o espectáculo. [...] La predicación del seminarista “¿Después del bautizo qué pasa?” A veces vienen con niños cargados de ropa, que si fotos y videos, pero tú le preguntas cuál es el sentido de todo eso y no saben. La iglesia es responsable de esto, muy responsable de que cuando la persona se bautice sepa lo que está haciendo y por qué lo está haciendo. El santo bautismo es uno de los sacramentos importantes con la eucaristía y eso creo que la iglesia tiene que trabajar mucho con eso.

b) Diversidad de ministerios y capacitación

Eladio (C): [...] Yo he visto unas cosas que faltan que no sé si viene de tradición, el problema es que las cosas descansan mucho en los curas [manera también de llamar a los pastores] y hay determinadas cosas que la gente espera que los curas se los digan. Es una iglesia abierta y todo eso pero la gente descansa mucho en los curas. Me gustaría que los feligreses tuvieran esa iniciativa de que si quedó un himnario en el banco lo llevaran para allá, que si ven que T. no puede con la caja lo ayudaran [...] porque él está con una enfermedad avanzada y me gustaría que no tuviera que decirle eso a la

gente. Porque si estamos en una comunidad sanadora tenemos que tener más amor, pues el amor tiene que ir en la práctica.

[...] También la parte del rito de la unción yo creo que hay que seguirle diciendo a la persona lo que tiene que hacer, porque por ejemplo si C. cuando llega ve que está K. entonces no va. Pero el reverendo, cuando al principio los designó estaban; C., F., K. y M. [...] pero si no viene K. a la gente hay que decirle que vaya. Porque yo a los acólitos tengo que ir a buscarlos para que se revistan porque si no se quedan donde están. Yo pienso que los curas o alguien de la comunidad tiene que decirles a estas personas “oye pasa ahí a tu puesto de sanación, están esperando por ti”.

Paula (C) [...] Quisiera que se retomara el momento de un culto de sanidad, donde todas las personas que sientan por una causa u otra la necesidad de ser sanados pudieran venir y se confortaran para salir con ese mismo espíritu que salimos todos confortados de la misa²²³ [...] Pienso que hay más personas en las que se puede depositar la confianza de que si no están las personas que habitualmente lo hacen haya otra persona que ministre en ese momento la unción o haga su oración de sanidad. [...] Como se ha hecho habitual eso quisiera que nunca fallara sino que siempre estuviera dispuesta para que si faltara una de las personas que lo hace siempre hubiese siempre alguien. Siempre se llena, y que se prepararan más personas para ese momento. Porque es curioso ver que las personas siempre necesitan de eso [...]

Gabriel (A): Me gustaría por ejemplo tener más espacio de estudio. La iglesia los tiene, porque aquí se dan todos los cursos para todos los hermanos [...] para que estén preparados en su vida espiritual y para que sepan en un momento determinado como actuar [...] Aquí hay espacio para la visitación, para el estudio [...] incluso ahora los de la tercera edad tienen su espacio. Por razones que ahora yo no tengo a mi alcance, necesitaría precisamente espacio... necesitaría algo de teología en donde yo vaya a buscar respuestas [...]. Yo quisiera seguir estudiando porque sé que en la medida que estoy preparándome más puedo preparar a los demás. [...] Y entonces qué sucede que yo no tengo la oportunidad como trabajo por turnos rotativos de comenzar un curso y terminarlo [...] Y creo que no es una falta que no solamente a mí sino que la tienen muchos de la iglesia que como yo no tienen tiempo de estar acá.

²²³ Paula refirió después de la grabar la entrevista, que a ella le gustaría como lectora laica contribuir a realizar esas misas de sanación, pero que hasta ahora no ha tenido esa oportunidad. Pues es un ministerio que queda un poco reducido a la persona de K. cuando lo hace los domingos después de la eucaristía o del pastor que lo realiza un día entre semanas dentro de otro oficio. Ella quisiera que fuera un oficio con el énfasis centrado en la sanación como lo fue en sus inicios, y lo es en otras comunidades, con mayor participación de un equipo. Sentimos en su conversación que el hecho de ser reciente su traslado hacia la comunidad C, aún no ha encontrado su espacio, como lo tenía en su comunidad de origen. Sentimos que se siente subutilizada, pues ella tiene una gran capacidad y liderazgo, mostrado a través de su participación en la iglesia durante años.

c) Un templo de puertas abiertas

Tomás (C): [...] el recibimiento que se le da a las personas desde la apertura del templo desde la mañana. Y van llegando los trabajadores que van con sus problemas, personas que van por la calle y entran aunque sea cinco minutos y dicen “¿se puede?”. Nosotros le atendemos con ese amor, y están cinco minutos y después se van y se queda el templo vacío por unos minutos y luego entran tres más a rezar y así hay muchas personas que entran diariamente a plantearle al Señor sus problemas, a estar cinco minutos de descanso. Y los niños a las 12:20 de medio día que los sueltan en la escuela y vienen al templo a recibir su bendición. [...] Porque eso es muy bonito a mí siempre me ha gustado trabajar con los niños, inclusive uno los ve en la primaria, los ve en la secundaria y luego los ve en el bachillerato y le dicen a uno “usted se acuerda de mí Padre, cuando usted me daba la bendición cuando era niño” y esos son recuerdos que lo estimulan mucho a uno [...]

2.8.2 Análisis preliminar de los desafíos presentados en las narrativas de los laicos

A través de la narrativa de Eladio puede verse su inconformidad con la manera en que son tratados los presos en la comunidad C. Reduciendo esta situación en la oración de intercesión a aquellos que la Patria considera sus Cinco héroes, lo cual a su modo de ver parcializa la intención verdadera de esa oración que es interceder por todas las personas presas. Él apunta dos terrenos álgidos en el trabajo social de la iglesia, que no se visitan a los presos así como considera insuficiente el ministerio de atención a los ancianos, ante el creciente aumento de la población anciana carente de amparo filial.

Paula por su parte ve que la iglesia tiene valores que transmitir a nuestro pueblo en medio de tantas situaciones difíciles que vive el país, nota la falta de reconocimiento de la importancia de la espiritualidad en la vida de las personas²²⁴ y la importancia de esto para la salud mental lo que ella refiere como “estar equilibradas”. Se puede inferir que la iglesia tiene el desafío de profundizar en el tema de la importancia de la espiritualidad para la salud mental, y que esto también es un elemento a tener en cuenta para la tarea de evangelizadora de la iglesia.

²²⁴ Espiritualidad, que según enuncia Ceci Baptista, no quiere decir algo que se puede vivir separada del cuerpo. Pues la espiritualidad nace en la experiencia del cuerpo, donde vivir según el espíritu significa tener los ojos abiertos y corazón solidario para la vida que tiene hambre, que tiene frío, que es extranjera en tierra extraña, que está enferma, que está presa, por lo que las cosas del espíritu son esencialmente cosas del cuerpo. Así lo vimos en las relaciones que se establecen en la comunidad B, con personas de la iglesia y más allá de ella. Una comunidad que vive una espiritualidad corporizada y no enajenada. Cf. MARIANI, Ceci M.C. Baptista. A espiritualidade como experiência do corpo: contribuição para a busca de uma espiritualidade do cristão, da cristã, no estado de vida leigo. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 33, 2000. p. 17-56. p. 20

Mario parece apuntar también al tema de la evangelización al referirse a la importancia de trabajar más intensamente en la enseñanza o catequesis con aquellas personas que piden iniciarse en la vida cristiana por medio del bautismo, o que quieren bautizar a sus hijos. Ve esto como una tarea importante que debe hacer la iglesia. No basta evangelizar a una persona es importante instruirla en la fe, comprometerla con el trabajo de la iglesia, y eso no parece estar ocurriendo a profundidad en muchas comunidades.

Eladio apuntó en los desafíos para el trabajo intramuros, la necesidad de que la comunidad tenga más iniciativa y las cosas descansen menos en los pastores señalando con eso el tema del pastorcentrismo presente aún en muchas comunidades como un estilo de liderazgo demasiado centrado en el pastor o algunos líderes. Esto es un lastre a superar por las comunidades, pues no las compromete y capacita para la diversidad de ministerios²²⁵. Siendo que los feligreses se quedan subdesarrollados en una cómoda posición de “consumidores” de religión que van a la iglesia a sentarse en el banco a recibir sin ser interpelados para crecer y poner sus dones al servicio de la comunidad. Esto requiere invertir tiempo en capacitar más a la comunidad y fortalecer así el liderazgo laico, como está sucediendo en la comunidad A, lo que permite que puedan participar y tener más iniciativas en las decisiones y acciones de la comunidad.

Paula y Eladio señalan cierta inconformidad con el ministerio de unción a los enfermos, que fue algo que nació realizándose en equipo y en los últimos tiempos involucionó al ser realizado casi exclusivamente por Kenia y cuando ella no puede hacerlo nadie toma la iniciativa de sustituirla. Nos preguntamos qué sucedió con el resto de integrantes del equipo, por qué Paula y otras personas no han sido instruidas y convidadas a participar ¿Quién o quiénes son los que designan a los que participan en ese ministerios, que otros no se sienten convidados o incluidos?

Gabriel expone como desafío la necesidad de capacitarse y la falta de tiempo debido a su trabajo para poder asistir a los cursos de formación que ofrece la iglesia. Esta inquietud muestra su interés pero también señala la importancia de que la iglesia pueda hacer programas de formación que tome en consideración las necesidades de personas de la comunidad con

²²⁵ Ver lo desarrollado en el capítulo 1 subcapítulo 1.4.2. referente al liderazgo y diversidad de ministerios en la comunidad sanadora, en el que se hace una crítica a la necesidad de hacer realidad el sacerdocio universal de los creyentes superando el modelo de liderazgo pastorcéntrico a través de una tarea pedagógica que lleve a desarrollar un ministerio compartido o en equipo, que rechace la visión de poder como un fin en sí mismo para verlo como poder en el servicio, el cual libera y potencia las relaciones en la comunidad sanadora.

trabajos por turnos, que de cierta forma se sienten excluidas de un sistema de formación diseñado para una mayoría que puede presencialmente asistir a los encuentros.

Tomás en la pastoral del templo de puertas abiertas, apunta un problema que tienen otras comunidades que solamente abren las puertas del templo los domingos o algún otro día de la semana. Perdiendo la iglesia muchas oportunidades de dar a conocer el evangelio, a través de un ministerio de acogida, de escucha de los necesitados y de oración.

2.8.3 Desafíos apuntados por los clérigos²²⁶

Dirigimos a los clérigos una pregunta acerca de si sentían que habían sido capacitados o entrenados para ejercer un servicio a la comunidad en las diversas necesidades de consejería pastoral que se presentan.

Clérigo A: No, yo siempre digo que lo que yo aprendí en el seminario... muy poco, a no ser las clases del maestro René Castellanos²²⁷, muy poco me ha servido para atender a la comunidad. Esas son cosas que en el camino Dios me ha ido regalando y me he ido interesando por alguna literatura que ha caído en mi mano, que he conseguido y me ha ayudado a ampliar mi visión. Y verdaderamente lo siento porque el seminario es un tiempo hermoso y sí se fortaleciera un poco más a los que estudian allí en los conceptos de misión, pastoral y evangelismo [...]. Es que a veces se pierde de vista que el seminario sirve para formar pastores no es solamente para tener un nivel académico alto [...] Nos forman para servir, y yo siento que hay muchas cosas que he tenido que aprender después porque no las recibí en el momento. Sé que en el seminario ahora hay asignaturas que están encaminadas a esto, pero pienso que todavía son insuficientes.

Clérigo B: No, no creo que haya sido bien entrenado. El único curso de entrenamiento que yo considero serio, porque bueno la vida lo entrena a uno, fue el Programa Clínico Pastoral en Puerto Rico con metodología, [...] me confronté en muchas cosas hasta en mi vocación y lamento que ya no esté [realizándose]. En el SET no sé si tienen buena capacitación porque yo estudié en los Nuevos Ministerios²²⁸ y mi referencia era mi padre que es

²²⁶ La pregunta que corresponde a esta parte es: ¿Siente que fue capacitado/a y entrenado/a como clérigo/a para servir a su comunidad en las diversas necesidades de consejería pastoral que presentan?

²²⁷ René Castellanos, es cubano y pastor de la Iglesia Presbiteriana en Cuba, en 1945 se graduó en Psicología en la Universidad de Columbia en New York. Por muchos años el maestro Castellanos [como le llamamos con gran respeto y cariño] ha sido profesor del SET tanto de Psicología Pastoral como de Lenguas Bíblicas y de danzas folclóricas. Actualmente aún colabora con el Griego Bíblico, a pesar de sus muchos años, todos dedicados al servicio docente.

²²⁸ Se le ha llamado "Nuevos Ministerios" a un programa de educación teológica alternativa que vio su nacimiento en 1983, bajo el obispado de Emilio Hernández Albalade que nombró al Rdo. Juan Ramón de la Paz, por aquel entonces presidente de la Junta de Capellanes Examinadores, como director de este proyecto inédito en la diócesis. El cual respondía a la necesidad de formar pastores para la iglesia y capacitar el liderazgo laico. Sus destinatarios fueron líderes laicos para ser ministros laicos, postulantes y candidatos al diaconado

clérigo retirado, él llevaba muchas cosas de la iglesia para la casa, se “comía” iglesia y se “desayunaba” iglesia. Entonces después uno se da cuenta que vas aprendiendo muchas cosas y que sí las aprendiste. [...] Yo digo que si no es por el Clínico Pastoral no hubiera tenido, como Dios manda, científicamente hablando, todos esos elementos. [...] Los Nuevos Ministerios no tienen eso en su currículo, yo pienso que más que bueno eso sería necesario pues a veces no hacemos nada con saber de los grandes teólogos [...] que a veces ni vamos a tocar más sus libros que son problemas europeos y eso... sin embargo, no estamos capacitados en esas cosas con las que sí vamos a chocar diariamente en nuestra vida.

Clérigo C: Yo considero que no, que eso lo he ido aprendiendo sobre la marcha en cada momento que he tenido que basarme en la oración y en el discernimiento del Espíritu Santo para poder dar una ayuda. En el tiempo que yo estudié en el seminario no recibí entrenamiento para servir a las comunidades en sus diversas necesidades. Aunque tengo que reconocer que el Programa llamado Clínico Pastoral auspiciado por la Iglesia Episcopal de Puerto Rico fue una oportunidad que tuvimos para reflexionar y entrenarnos en Clínica Pastoral. Nos confrontamos con diversas experiencias de personas con enfermedades terminales, con adicción a drogas, enfermos de VIH-SIDA. Esto nos dio la posibilidad de enfrentarnos al mundo del dolor ejerciendo el acompañamiento pastoral de una forma directa y supervisada por personal especializado. Donde pudimos aprender desde la práctica de psicólogos, psiquiatras y pastores con tal entrenamiento. El seminario si está tratando de llenar ese vacío y se ha dado cuenta de que es necesario [...]

En los Nuevos Ministerios no se incluyó en el currículo porque el Canon no lo prescribe como tal, pero todas las personas que están recibiendo preparación lo han pedido porque sienten esa necesidad de ser orientados de cómo poder ayudar a consolar, a ejercer el ministerio de sanación en las comunidades. Considero que la Consejería Pastoral debe ser tema recurrente que debemos tratar en nuestros Retiros y Encuentros del Clero. Así poder dotarnos de herramientas que coadyuven a que podamos ejercer una ayuda y orientación pastoral más profesional e idónea frente a las diferentes problemáticas que se presenten en la vida de nuestras comunidades.

perpetuo. Por medio de estos cursos fueron ordenados ministros obreros, quienes ejercieron por mucho tiempo su trabajo como voluntarios en la iglesia. Su salario lo obtenían del trabajo secular que realizaban. El clérigo B junto con el actual Obispo Sufragáneo Ulises Agüero Prendes, fueron pioneros del sacerdocio obrero en la IEC. La modalidad usada para su formación teológica fue la de educación teológica a distancia por encuentros, con capellanes examinadores, clérigos de la Iglesia Episcopal.

Este programa fue retomado por el Obispo Miguel Tamayo Zaldívar en 2005, bajo la reorganización del Rdo. Pedro Triana Fernández y luego continuado en 2007 hasta la actualidad por la Obispo Sufragánea Nerva Cot Aguilera. Este programa desarrolla los encuentros por módulos que tienen una duración de 3 años y abarca toda la isla. Por este programa de estudios se graduarán en febrero de 2009, 27 líderes, 17 mujeres y 10 hombres. De ellos 24 han manifestado su disposición de continuar capacitándose para el ministerio ordenado. DE LA PAZ CERREZO, Juan Ramón. **Nuevos Ministerios**. Matanzas, Seminario Evangélico de Teología, 19 ene. 2009. Colaboración del Historiador Diocesano.

Luego realizamos a los clérigos la pregunta abierta²²⁹, para que dijeran aquello que no habían tenido la oportunidad de decir antes o profundizaran en algún tema, obteniendo las siguientes narrativas agrupadas según énfasis general.

a) Una nueva visión de iglesia

Clérigo A: [...] Lo que nos ha ayudado a implementar toda esta experiencia rica litúrgica de la tradición a la que pertenezco, ha sido la nueva visión que Dios nos ha regalado en este nuevo camino de vivir una iglesia con propósito donde sentimos que los miembros de la iglesia van creciendo en un proceso de compromiso, para un mayor servicio y para sentir que su vida tiene sentido dentro de la comunidad. Esto es algo que también es sanador. [...] Hay muchos que sienten que han pasado años en la iglesia y no tienen una definición de lo que han podido crecer o no, porque aunque el crecimiento lo da Dios, nosotros como seres humanos necesitamos sentirnos estimulados para el crecimiento. [...] Eso es una manera de sanar también, porque hay muchas personas que están desorientadas, hay muchas personas que están queriendo incorporarse para hacer algo [...]. Sentimos que a través de este proceso en el que estamos tratando de instruir y en el que cada persona se sienta útil y que se encuentre que tiene una oportunidad y que los talentos que Dios les ha dado son importantes para trabajar al servicio del reino, pues nos ha ayudado a que la iglesia sane; y que sea una iglesia sana para poder crecer. Pues si la iglesia no está sana, la iglesia no crece. Y muchas veces nos preocupamos porque vemos iglesias que no crecen que se “mantienen” y creemos que eso es un signo de que somos una “iglesia estable” [...] y yo pienso que es una iglesia que está estancada, que está enferma, pues no solamente está el que está enfermo físicamente, espiritualmente, es para recibir la sanidad, sino que la iglesia como cuerpo de Cristo, como familia, debe hacer que todos sus miembros se incorporen y participen en la vida de fe, en la vida de la comunidad [...].

Bueno y a través de la nueva visión de iglesia con propósito que hemos recibido hemos tratado de compartir todo aquello que debemos compartir con quienes estén capacitados [...] son los que capacitamos no solamente los que ya saben sino los que llegan y se preparan para servir [...]. Tenemos aquí en cuanto a la adoración una persona que ministra en la adoración que le llamamos ministerio de adoración. Que recoge las lecturas bíblicas que corresponden el domingo y las reparte de acuerdo a los que se han brindado para leer. Tenemos una letanista que comparte este ministerio con dos o tres personas que son las que dirigen la Oración de Intercesión. Tenemos la persona que en el ministerio de adoración dirige también el oficio de los miércoles y que han hecho un equipo para que cada miércoles sea un líder diferente el que dirija ese oficio. Doce miembros conforman ese equipo [...] queremos incorporar a muchos más. Además está M. que dirige la parte del ministerio de oficio memorial y nos acompaña en el ministerio con los ancianos. [...] Tenemos ancianos que han sido horcones de esta comunidad pero producto de su avanzada edad ya no pueden venir a la iglesia, y estos

²²⁹ Esta pregunta se les hizo tanto a clérigos como a laicos: ¿Hay algo que le gustaría decir con respecto a estos temas que no abordamos en las preguntas?

ancianos son visitados semanalmente por esta hermana en nombre de la iglesia, para saber cómo andan y en qué podemos ayudar [...]. O sea que no sientan que porque ya son viejos y no pueden venir a la iglesia ya no son parte de la familia [...]. Dos martes al mes se da un oficio para los ancianos con reflexiones importantes que le sirvan para su vida [...]. Después del oficio se comparte un tema y después se comparte el almuerzo. Porque compartir la mesa es importante, es sanador también porque te hace sentir parte de la familia. [...] no solamente compartes la mesa de la eucaristía sino que también compartes la mesa al alimentarte. También están los maestros de escuela dominical del ministerio de educación cristiana, que tienen la persona que prepara y supervisa a los maestros.

[¿Por qué los testimonios dentro de la liturgia?] [...] El testimonio es algo que ayuda a los que estamos escuchando a conocer lo que está pasando en esa persona, en esa familia [...] por lo que lo hacemos al final del oficio [...] después de la bendición. A veces nos reímos porque ocurren cosas graciosas, a veces lloramos [...]. Como nuestra iglesia es tan litúrgica a veces no tenemos espacio para que las personas expresen sus necesidades, y este es un espacio que la persona tiene aquí en la iglesia y que nos ha ayudado a sentirnos más unidos al enterarnos de problemas que las personas tienen [...] a solidarizarnos con el dolor de las personas, a dar gracias porque las personas que expresaron ese dolor ya han sido sanadas, han sido restauradas... o sea es un momento bueno en la vida de la iglesia que ayuda a las personas ha compartir el mensaje [...] son experiencias de fe que nos ayudan a vivir nuestra fe en la comunidad [...]. También es una experiencia sanadora porque ayuda a sanar heridas [...] a veces ha pasado que ha habido una persona que sin querer ha lastimado a otra por una acción, un comentario y esa persona se ha levantado y ha dicho “yo quiero pedir perdón a esta persona ante mis hermanos porque yo la he lastimado” y las personas se reconcilian, se dan un abrazo.

b) Perder la esencia del ministerio y la liturgia. Falta de acompañamiento a clérigos

Clérigo B: [...] nosotros por el tipo de seminario que tenemos hay cosas que no... que es tan académico y el estilo de iglesia que tenemos que hay veces somos tan esclavos de la liturgia que entonces se fijan más si yo hice la genuflexión correcta, que si levanté las manos en el momento adecuado, entonces temo que podamos perdernos en todas esas cosas, que no es que no sean importantes ni que estén mal, pero corremos el riesgo de perder la esencia de lo que significa ser una comunidad sanadora que eso era lo que hacía Jesús. Jesús sanaba. Y se corre ese peligro [...]. Si es un doctor el que tenemos allí que es capaz de “bajar” a las personas de la comunidad con un sermón bueno y además de eso somos comunidad sanadora entonces somos perfectos. Pero muchas veces es al revés tenemos sermones perfectos, liturgias perfectas, pero no somos comunidad sanadora. Ahora me ha pedido el Rdo. C.E. que si podía participar en su primera misa [después de ordenado presbítero] y yo realmente en mi primera misa no sentí que se me acompañó en algo tan importante para mí. No noté que el sacerdote [...] se diera cuenta de lo importante que era todo eso para mí. Incluso yo pasé a servir a la iglesia más tiempo como diácono del que podía haber hecho... y lamentablemente me voy a morir con ese mal recuerdo. No fue algo hermoso, la expectativa que yo tenía, que podía haber tenido, para ese

momento de que alguien me acompañara en un momento tan importante para mí [...]. A veces como institución nos perdemos más en las cuestiones de leyes y todas esas cosas que en la esencia de lo que hizo Jesús. Jesús sanaba era lo que él hacía.

c) La iglesia institución no ha sido sanadora

Clérigo C: Sí, nos referimos a la iglesia como institución, creo que es algo diferente a la iglesia como comunidad. La iglesia como institución por sus diferentes rangos y cargos que ha tenido para ejercer la autoridad en muchas ocasiones ha sido motivo de conflictos, tensiones y problemas que han traído más bien situaciones de ansiedad, de depresión, en nuestro liderazgo diocesano. Una de las cosas que nos ha hecho sentir a veces como el cuerpo diocesano se ha enfermado, es todo el momento vivido por la Iglesia Episcopal de Cuba cuando se ha visto precisada a elegir a un obispo. Lamentablemente no hemos sido preparados, capacitados, para discernir de una forma positiva y sin que nos ocasione traumas, el liderazgo. Y eso nos ha dejado una secuela, a veces de incomprensiones, de divisiones, de fragmentación de la iglesia. [...] en muchos años nuestra iglesia no ha sido capaz de elegir a su obispo. Sin embargo, sí considero que a pesar de eso, hay comunidades locales en donde se ha ejercido un liderazgo que sí ha sido sanador, consolador e integrado en todo sentido y por eso ha preservado la iglesia y sobre todo al pueblo de Dios de no ser parte de esa situación.

[...] nosotros hemos sentido que por ejemplo el liderazgo de nuestra iglesia a nivel diocesano [clérigos] necesita tratamiento profesional, no sólo para sanarse a sí mismos sino para orientarse en cómo ejercer un ministerio de sanación. Eso ha sido un déficit que hemos arrastrado, que yo considero que ha sido el que no nos ha permitido ejercer un ministerio sanador integral. Yo considero que la Iglesia Episcopal necesita tener una orientación sobre la práctica teológica pastoral para poder hacer eficaz su atención al pueblo que también está en situaciones que requieren de una mejor preparación por nuestra parte.

Considero que el Reciclaje al Clero que dimos en octubre del año pasado dirigido por la psicóloga Ivonne Scott y el obispo Antonio Ramos [de Costa Rica] en cierta medida marcó un nuevo inicio de integración y sanación en el cuerpo de liderazgo diocesano [clérigos]. Lamentablemente por esas mismas situaciones que hemos arrastrado, no todos [los clérigos] estuvieron presentes, pero aquellos que estuvieron sintieron que de verdad fueron capaces de sentirse aliviados y en confianza para emitir sus críticas, sus preocupaciones y juicios acerca de la vida diocesana y sentir que se puede hacer un proyecto de un nuevo comienzo para toda la diócesis. Ahora eso debe tener un seguimiento y ofrecer un segundo taller sobre la resolución de conflictos. Enseñarnos cómo nosotros podemos resolver esos conflictos internos que hemos sufrido, cómo poder erradicar todas esas emociones, pensamientos e imágenes que hecho negativas a través de todos estos años para reestructurarnos de manera integral al servicio de la iglesia, pero con una mirada diferente y con un sentimiento distinto. Eso falta, todavía no lo hemos podido alcanzar. No sé si en algún momento lo podremos hacer.

Recientemente hemos tenido el taller de Espiritualidad Anglicana ofrecido por el obispo Griswold de Estados Unidos [obispo ex-presidente de ECUSA²³⁰] donde reinó un ambiente de hermandad, de sinceridad, de unidad que fue muy positivo. Ojalá que pudiéramos continuar con estos encuentros. Pero sinceramente, mientras no seamos capaces de erradicar, de quitar todo aquello que subyace allí internamente en nuestro subconsciente y lo traigamos a la superficie de una manera abierta no vamos a poder de verdad sentirnos en la confianza de expresarnos y que la persona que me está oyendo no va a hacer un mal uso de la información que yo le estoy dando. Todavía hay resquemores, desconfianza, todavía estamos en una crítica destructiva no edificante.

[¿Qué sueñas para el futuro de la IEC?] Sueño que la iglesia pueda lograr fortalecerse, ampliar su misión y extenderse a otros campos y lugares pero para ello tiene que unificarse y fortalecerse para poder llevar la misión a otros lugares que lo están pidiendo, que la están demandando [...]. En realidad yo creo que quizás todavía tengamos que bregar un tiempito más con la incapacidad de elegir nosotros mismos un líder [obispo], quizás... tengamos que madurar un tiempo más para poder consolidar la unidad de la iglesia, fortalecerla y seguir adelante.

2.8.4 Análisis preliminar de los desafíos apuntados por los clérigos

Como desafíos en relación al tema de haber sido capacitados para el trabajo de consejería pastoral en la comunidad, todos reconocen que no recibieron suficientes herramientas para el trabajo pastoral a través de su formación, haya sido esta en el SET o en el Programa de Nuevos Ministerios. Hay una crítica al SET, reconociendo como insuficiente la formación ofrecida en temas de teología pastoral (misión, evangelización). Se apunta además la formación deficiente en el Programa de Nuevos Ministerios por carencia de disciplinas en el área de consejería, lo cual han tenido que adquirir en programas extra curriculares como lo fue el Programa de Clínico Pastoral realizado por la Iglesia Episcopal de Puerto Rico para orientar a pastores y seminaristas cubanos en estos temas de consejería, que lamentablemente tal vez por falta de recursos ya no se ha realizado más.

Se señala la deficiencia del Programa de Nuevos Ministerios²³¹ como fallo del canon que no prescribe las disciplinas de Consejería Pastoral o afines como requisitos para la formación. Un signo esperanzador es que hay demanda por parte de los propios estudiantes que experimentan la necesidad de capacitarse en consejería pastoral para poder ejercer mejor el ministerio de consolación y acompañamiento pastoral en las diferentes comunidades.

²³⁰ Por sus siglas: Episcopal Church in United State of America.

²³¹ Como fue explicado en el subacápite 2.8.3 como nota de rodapié número 228.

También se ha visto que este ha sido un tema a considerar para darle continuidad en Reciclajes y Retiros del Clero.

El clérigo A refiere que han recibido una nueva visión de ser iglesia, lo cual significa crecer en responsabilidad y compromiso en la comunidad. Esto se puede observar en la liturgia, con gran riqueza y participación de toda la comunidad, pero también en la conducción de oficios de la iglesia por líderes laicos, a pesar de tener entre ellos al pastor asistiendo por ejemplo al culto de oración de un miércoles²³². La preocupación de la comunidad con los ancianos, especialmente con aquellos que siendo miembros ya no pueden venir a participar de los oficios regulares. Hay una mística señalada en varios momentos por este pastor al referirse a la importancia de no solo participar en la eucaristía sino también en la mesa donde en comunidad comparten los alimentos después de haberse nutrido espiritualmente con la liturgia, con un tema importante para el crecimiento personal, donde ese compartir la mesa significa ser parte de una familia mayor, la familia de la fe²³³. Enfatiza en la necesidad de ser una iglesia sana para poder crecer.

El clérigo A también se refiere a los testimonios, siendo una innovación dentro de la tradicional liturgia anglicana que no admitía en su orden este tipo de expresiones. Lo que vemos como una ruptura con un modelo tradicionalmente rígido de liturgia, que no permitía espacio a la espontaneidad. Al desarrollar en la actualidad una liturgia más inclusiva que le da la voz a la comunidad para expresar sus vivencias y experiencias. Los testimonios ubicados después de la bendición ayudan a las personas a conocer lo que está sucediendo en la comunidad a través de testimonios de gratitud o de prueba que está pasando algún feligrés, y puede expresar sentirse fortalecido por su fe y por el acompañamiento en oración de su comunidad. También es un momento que puede ser vivido como celebración de una reconciliación entre hermanos.

²³² El culto de oración es asumido cada semana por una persona laica diferente, responsable no solamente coordinar el oficio siguiendo las oraciones del LOC sino también de realizar una breve meditación acerca de una de las lecturas bíblicas de ese día. El pastor está como participante, el grupo de música anima con algunos himnos, la duración es de aproximadamente 30 minutos. [Diario de Campo, 23 de enero de 2008, 8 p.m.].

²³³ William Willimon en su experiencia de cuidado pastoral a través de la liturgia afirma, que el acto de comer juntos es un signo universal de unidad y amor, presente a través de todas las culturas y religiones. Jesús conocía esto, él no solamente lo recordó en la multiplicación de los alimentos según los evangelios, sino que él comió con santos y pecadores, para que permaneciera así la centralidad de la confraternidad de la mesa, como símbolo poderoso del compartir tanto la comida como la bebida. No obstante, podemos agregar que con frecuencia en nuestras iglesias faltan esos espacios que promueven la confraternización y con ello estimulan relaciones más fuertes con sentido de pertenencia a esa familia mayor, como lo referido por el clérigo A. Cf. WILLIMON, William. **Worship as Pastoral Care**. Nashville: Abindong Press, 1979. p. 166-167.

El clérigo B reacciona contra el exceso de academicismo en la iglesia manifestado en la liturgia, lo ve como un peligro de perderse en las formalidades²³⁴ y dejar de lado la esencia de lo que es ser comunidad sanadora. Que a su vez está en relación con la sanación que ejercía Jesús en su ministerio, por lo que inferimos a través de ese temor expresado la idea de que la liturgia pierda su esencia sanadora perdiéndose en tecnicismos que la hagan en apariencia perfecta, lo mismo que los sermones. Él señala algo que puede estar sucediendo, dado por un divorcio entre la academia y la práctica pastoral de la iglesia, cuando el énfasis en la formación está en profundizar en el conocimiento a través de los libros de eminentes teólogos o liturgistas, pero se menosprecia o no se le da el debido valor a la práctica pastoral, ni se intenta relacionar ambas cosas. Ocurriendo una incapacidad para poder poner toda esa erudición al servicio de la comunidad, que se refleje en la predicación y en la liturgia las necesidades de la comunidad a la que se sirve.

Otro tema es el de la falta de acompañamiento pastoral a clérigos de reciente iniciación en el ministerio. El clérigo B refiere como sintió el no haber sido acompañado por otro colega de más tiempo en el ministerio ordenado cuando presidió su primera misa. La reverenda C hace una distinción entre la iglesia institución y la comunidad local. Reconoce que hay muchas comunidades locales donde se ha ejercido un liderazgo sanador. Sin embargo, lamenta que la iglesia institución se ha ido enfermando. Desgastándose por largo tiempo en luchas de poder ocurridas en diferentes procesos de elecciones, que se llevaron a cabo, sin conseguir poder elegir un obispo diocesano. Se pagó un precio alto, generado por tensión en las relaciones entre clérigos, desconfianza, depresión y ansiedad. Todo lo cual ha enfermado al cuerpo clerical, ha debilitado la posibilidad de desarrollar un ministerio de sanación integral.

Por esa razón, la reverenda C siente la necesidad de intervención de profesionales de la salud mental. Fue en ese sentido que se realizaron Retiros y Reciclajes del Clero, conducidos por psicólogas o psiquiatras, para los/as pastores/as iniciar así un proceso de sanación, consciente de la necesidad de darle un seguimiento.

²³⁴ Existe una relación entre estas palabras del pastor y la reflexión realizada en el acápite 1.4.4. referido al uso de los ritos en la comunidad sanadora, punto 1.4.4.2. donde se llama la atención a que los rituales no degeneren en ritualismos, y la experiencia de lo sagrado deje de estar en primer lugar, quedando el proceso ritual atrapado en la comprensión intelectual, que obstaculiza su fluir a través de la psiquis, el cuerpo y el alma.

A modo de conclusión:

En este capítulo a través de la breve reseña histórica de la Iglesia Episcopal de Cuba pudo constatarse que no ha vivido de espaldas a su historia como nación, de la cual ella forma parte. Su reflexión teológica y manera de ser iglesia ha sido vivida en las tensiones generadas por el compromiso de ser fiel al evangelio de Jesucristo y proclamar su justicia en medio de una sociedad que aún no mira hacia los cristianos como personas confiables. El desafío de capacitarse para los nuevos tiempos continúa siendo tarea central en nuestros días, en un contexto de crisis económica y de valores donde su papel puede ser relevante junto a otros actores de la sociedad civil cubana.

La pesquisa fue percibida como un proceso de participación, donde se intercambiaron saberes y se ejerció la reflexión, sobre los aportes que habían hecho los participantes a través de la entrevista, al estudio en cuestión. Los entrevistados tomaron mayor conciencia de sus recursos, percibimos que aumentó su confianza en sí mismos, y para algunos también aumentó su autoestima. Por ejemplo, dos clérigos expresaron que a veces les parece sentir que la “academia” no valora su práctica pastoral sino que solamente les hace críticas a veces nada edificantes. Esos clérigos pidieron quedarse con una copia de su entrevista en el computador. Hubo cinco laicos que expresaron su deseo de tener copia de la entrevista, tal vez con la intención de continuar la reflexión. Por otra parte, el Diario de Campo nos dio una riqueza en cuanto a la posibilidad de contemplar otros elementos que no fueron obtenidos a través de las entrevistas y que aparecieron a lo largo del capítulo.

Los entrevistados pudieron expresar lo que piensan de la IEC como comunidad sanadora, así como les ofreció la oportunidad de cuestionar aquellos aspectos que no han sido sanadores y que obstruyen la misión de la iglesia. Las personas que participaron se sintieron valorizados por la oportunidad de expresar sus opiniones. Pudieron percibir la importancia de esta reflexión para ampliar la comprensión del trabajo de la iglesia, desde la perspectiva de una comunidad sanadora.

Fueron apuntados importantes desafíos por las personas entrevistadas, como aspectos que ha de tener en cuenta la iglesia para poder ejercer su dimensión sanadora. Sobre estos aspectos profundizaremos en el capítulo siguiente.

3. DESAFÍOS DE LA IGLESIA COMO COMUNIDAD SANADORA: IMPLICACIONES PARA EL CUIDADO PASTORAL

3.1. Desafíos y fortalezas de la IEC desde la perspectiva de comunidad sanadora

La pesquisa de campo reveló algunos desafíos que la iglesia ha de tomar en consideración para crecer como comunidad sanadora. Creemos pertinente para dar continuidad a esta reflexión no solamente enumerarlos, sino profundizar en cada uno de ellos, desde lo que en la práctica pastoral ha sido revelado como carencia o área en la que se está trabajando. En un segundo momento queremos destacar los elementos que consideramos fortalezas en las comunidades pesquisadas, al ser parte de la manera de ejercer el ministerio de sanación.

La reflexión sobre los ritos y su importancia para el cuidado pastoral será profundizada y ampliada, conducidos por algunos cuestionamientos realizados en el capítulo primero: ¿Será que en el ámbito religioso eclesial los ritos se han resignificado? ¿Acaso la iglesia ha desestimado la cualidad sanadora de sus ritos al dar prioridad a la rigidez de la tradición ignorando los nuevos desafíos que se presentan en las comunidades? ¿Las personas se sienten acompañadas en sus jornadas de pasaje, o en sus crisis a través de la liturgia con sus diferentes ritos? Por último queremos esbozar qué implicaciones tendría lo revelado por la pesquisa de campo y las reflexiones realizadas en torno a la iglesia como comunidad sanadora para la tarea de formación teológica tanto en los programas desarrollados por la IEC como por el SET.

3.1.1. Relaciones de género en la IEC: desafío para el Cuidado Pastoral

El desafío planteado por las relaciones de género para el Cuidado Pastoral queremos tratarlo aquí por separado, pues representa un área en la que se ha avanzado dentro de la

iglesia pero, aún no se debe continuar trabajando. Aparentemente en las narrativas de los entrevistados, en cuanto a las relaciones vivenciadas entre mujeres y hombres en la IEC, no parecían mostrar muchas dificultades. No obstante, queremos a través del análisis de la narrativa de Gabriel, que quisimos dejar con toda intención para esta parte, poder profundizar en el tema de las relaciones de género. Para ello ejercitaremos la sospecha²³⁵, estableceremos relaciones con las observaciones que hicimos en el campo de pesquisa y algunos hechos acontecidos en la IEC sobre la incorporación de la mujer al ministerio ordenado. Además de establecer relaciones con algunas particularidades de la sociedad cubana, en la manera en como ha sido tratado el tema de la espiritualidad y los hombres. Basamos el análisis en lo enunciado por Mireya Baltodano²³⁶.

²³⁵ Con base en lo planteado por: DEIFELT, Temas e metodologías da teología feminista. In: SOTER (org.), 2003, 173-174, donde se sugiere que la teología feminista parte de la sospecha de que el cristianismo siempre tiene más que ofrecer que aquello que nos es dado, estando atentas para descubrir que también la religión puede convertirse en legitimadora de normas y patrones culturales posibles de cuestionar. Lo cual relacionamos con el proceso vivido en la IEC que no se redujo al hecho de la ordenación de las tres primeras mujeres al diaconado en 1986. Paulatinamente comenzaron a darse cambios producto del cuestionamiento de lo “establecido”. En 1990 se ordenaron dos mujeres como presbíteras y el obispo nombró para ser Capellana de la organización de las mujeres episcopales a la Rda. Nerva Cot, cargo que históricamente había sido desempeñado por un presbítero. Se comenzó todo un trabajo de concientización y cuestionamiento del rol de la mujer en la iglesia. Hasta entonces su papel había sido el de “domésticas” siguiendo el orden tradicional establecido a lo largo de los años en los programas de su organización, reducidos a tareas como; hacer bazares para recaudar fondos, ocuparse de mantener limpios los paños del altar, así como de la ornamentación del mismo, entre otras tareas importantes por supuesto, para el sostenimiento de la iglesia.

El desafío consistió en expandir sus horizontes al enseñarles una nueva manera de leer y estudiar la Biblia desde una perspectiva liberadora, rescatando primero los nombres de mujeres que contribuyeron a la historia de la salvación, ver la manera en que Jesús se relacionaba con ellas y su papel como misioneras y discípulas en la iglesia de los primeros siglos. Ayudarlas a descubrir y cuestionar los moldes culturales patriarcales en que se inscriben muchas de esas tradiciones bíblicas que ayudaron a “legitimar” por siglos el papel de sumisión de la mujer en la iglesia. Se hizo un trabajo primero a nivel de cada comunidad local, por medio de estudios bíblicos y talleres a nivel arcediano. El cual comenzó a dar frutos, cuando en 1999 la Organización de Mujeres Episcopales junto con su capellana, organizaron el Primer Coloquio a nivel diocesano. El tema que lo guió fue “Valoración histórica de la Mujer en la Iglesia Episcopal”. Esto tuvo su continuidad cuando en el 91 Sínodo, celebrado el 17 de febrero de 2000 se realizara la liturgia escrita por las mujeres usando *lenguaje inclusivo*. Las mujeres entrevistadas son frutos de esa historia de concientización de su papel en la iglesia. Proceso que ha continuado creciendo por medio de la recuperación de la memoria histórica, pues muchas mujeres de sus localidades habían sido olvidadas y habían pasado a la Historia de la Iglesia como “esposas del pastor” o sin nombres, a pesar de su destacado papel como maestras de escuela dominical, lectoras laicas, etc. Se rescataron muchos de esos nombres de mujeres que hicieron importantes contribuciones a la historia local de aquellas comunidades. Ha habido logros en cuanto a la manera de asumirse la mujer en la iglesia, en el crecimiento de su liderazgo a todos los niveles de la diócesis, pero aún falta mucho por hacer. Una segunda etapa es el trabajo con los hombres, se les quiere integrar en esa reflexión. Ayudarles a vivir una espiritualidad más plena y no alienada por los prejuicios culturales, y los que han marcado a una sociedad por muchos años declaradamente atea.

²³⁶ Como fue tratado en el capítulo 1 subcapítulo 1.4.3. donde desarrolló el tema de la transversalidad de género, siendo que la práctica transversal permite que podamos analizar lo que se comparte (semejanzas) o lo que no se comparte (diferencias) sin jerarquizarlas o eliminarlas sino recreando un mundo diverso y dignificante. Siendo la transversalidad una actitud que se concreta en la vida misma, que promueve la equidad en la diferencia, desalienando las partes negadas dentro de sí y permite que nos conectemos con la otredad sin temor o control, al ejercitar una ética de la convivencia. Cf. BALTODANO. La Transversalidad de Género. In: SANTOS (ed.), 2006, p. 361.

La narrativa de Gabriel tiene interesantes matices para profundizar en el tema de género por eso la reservamos para este momento:

Gabriel (comunidad A): [...] No creo que porque la mayoría sean mujeres nosotros los hombres nos tenemos que estar sintiendo aislados ni solos, porque al contrario la planificación de actividades siempre la hacemos en conjunto, el espacio se crea para todos, la iglesia es para todo el mundo. Y es una oportunidad que tenemos todos de aprender y de estar unidos. Porque la iglesia crece precisamente por los hombres y las mujeres, y siempre de la iglesia tienen que haber líderes ya sean hombres o sean mujeres pero no creo que haya rivalidad, ni porque una mujer tenga más espacio que el hombre, al contrario ese espacio se lo hace uno de acuerdo a las oportunidades que la iglesia le da, y la iglesia o sea, aquí la comunidad le da ese espacio para todo. Y cada uno por supuesto el Señor le dio un don y cada uno lo desarrolla de diferentes maneras. [Se le pregunta si considera igual la manera de vivenciar la espiritualidad entre hombres y mujeres] No siempre es igual. Las mujeres son más expresivas, más llenas del querer hacer que el hombre. El hombre siempre se impone él mismo los tabúes, “o no porque no está correcto que yo lo haga”, “no es bien mirado a lo mejor que yo esté haciendo esto” me parece que es la mujer la que siempre está mucho más dispuesta [...] porque uno mismo se crea tabúes muchas veces y se los crea porque no ha desarrollado su espiritualidad a plenitud.

Gabriel procede de una comunidad que está ejercitando un nuevo modelo de liderazgo más participativo en cuanto al ejercicio de la diversidad de ministerios. Hombres y mujeres tienen igualdad de oportunidad para capacitarse y poner sus dones al servicio de la comunidad. Según datos ofrecidos por el ministro de la comunidad, tienen cuatro lectores laicos y todos son mujeres, y de los doce miembros de la junta parroquial 9 son mujeres y 3 son hombres, también hay personas negras y blancas integrando cada uno de esas instancias de liderazgo. La junta parroquial no es instancia que dirige la comunidad y donde solamente se escucha la voz del pastor. Es allí donde cada miembro responsable por un ministerio ofrece su informe y se debate cualquier decisión o acción a tomar para el trabajo de la iglesia. Práctica no muy común en la Iglesia Episcopal, donde la voz del pastor (por lo general hombre) presidiendo la junta parroquial se tenía como última palabra, sin discusión.

Gabriel refiere que los hombres tienen más tabúes en cuanto a la expresión de su espiritualidad o fe. Establecimos una relación entre estos tabúes con una observación registrada en el Diario de Campo al visitar el 24 de enero una misión organizada, atendida por el clérigo A como parte de su circuito parroquial. Un hombre que lleva poco tiempo asistiendo a la iglesia refirió, “yo decidí venir a la iglesia y no me importa lo que digan los otros que están allá afuera ni lo que piensen de mí”. Le pregunté a quiénes se refería que

pudieran pensar mal o hablar mal y por qué. Supe que en esta comunidad solamente asistían dos hombres: un anciano y un hombre de media edad, y ahora él que la estaba frecuentando regularmente. Este hombre sentía una presión ejercida por aquellos otros hombres del barrio, donde está el templo. Estos hombres se entretienen jugando dominó en la calle, cerca del templo. Critican todo el tiempo y hacen comentarios jocosos sobre la decisión de este vecino de frecuentar la iglesia “a este ahora le ha dado por ir a la iglesia con las viejitas”.

Ir a la iglesia en el código machista de esos hombres del pueblo es visto como signo de “debilidad”. La iglesia ha sido vista por mucho tiempo como lugar de mujeres, de ancianas, beatas y de muy pocos hombres en su mayoría ancianos o solteros. Si a esto se le añade el factor político ideológico, de una sociedad socialista que promulgaba hasta hace relativamente poco tiempo, el marxismo-leninismo así como el ateísmo y materialismo, como norma aceptable para evaluar los buenos revolucionarios²³⁷. Donde ser creyente era ser idealista y también signo de “debilidad ideológica”. Por lo que sospechamos que esa timidez aludida por algunos de los mismos hombres entrevistados, como causa de no venir a la iglesia o no ser más participativos, puede esconder otras facetas y aristas de este asunto, que merecerían ser profundizados en estudios posteriores.

Algunos hombres en la entrevista, consideraron como causa de no expresión de la espiritualidad en la participación en la iglesia, estar “fuera de práctica”. Interpretadas por ellos como actitudes como no llegar temprano para leer la Biblia, justificarse y esconderse para no asistir regularmente atrás de los compromisos con el trabajo, etc. La comunidad de fe integrada por mujeres y hombres no trata mal a quienes tienen esa actitud, al contrario sigue insistiendo pacientemente en integrarlos, trata de estimularles para que su participación sea mejor. Ayudarles a superar esas limitaciones auto impuestas, o reflejo de una sociedad que desvalorizó la vida espiritual, como el pertenecer a una determinada religión y participar en las diferentes actividades incluyendo la adoración. Esta desvalorización de la dimensión

²³⁷ Durante las décadas de los años 70 a 80 se hizo un fuerte énfasis en el ateísmo como marca distintiva de la sociedad cubana. El derrumbe del socialismo en los países de Europa del este, abrió cuestionamientos y frustraciones. Fue preciso abandonar las posturas más ortodoxas para ir en busca de un socialismo más cubano abriéndose un proceso de debate interno de rectificación de errores. Dentro de esos errores se identificaron también errores de política en el tratamiento del ámbito religioso. Fue en ese contexto que ocurrió la reunión que líderes evangélicos cubanos el 2 de abril de 1990 con el presidente de los Consejos de Estado y de Ministros de Cuba, Dr. Fidel Castro para tratar el tema de la discriminación de los cristianos. La directiva ampliada del Consejo de Iglesias de Cuba solicitó al Partido Comunista de Cuba (PCC) que se considerara en su IV Congreso la eliminación del ateísmo como condición de la militancia y además se sugirió la eliminación de toda referencia al marxismo-leninismo como concepción atea y materialista del Estado. Esto fue aprobado posteriormente en el IV Congreso del PCC. Cf. DE LA PAZ COT, 2005, p.97-98.

espiritual y religiosa del ser humano fue fomentada por años, mediante actitudes discriminatorias²³⁸.

En la comunidad B se esgrimió el argumento de que las mujeres están limitadas a ejercer el liderazgo porque dan prioridad a la atención del hogar y la familia. Esta observación nos hace pensar en que puede haber otros factores que sobrecargan a la mayoría de esas mujeres²³⁹, pensamos en la doble jornada de trabajo, la mujer si trabaja en la calle llega a continuar en casa con las tareas domésticas cierto que a veces cuentan con hogares donde todos colaboran, pero eso no es la generalidad. Los hombres en su mayoría se desentienden del trabajo doméstico y se envuelven más en labores fuera del hogar. La mujer es más demandada por la propia familia que el hombre, en sus papeles tradicionales de esposa, madre, abuela, hija (cuidadora), queja esta que con frecuencia es escuchada de ellas en las Convenciones de Mujeres Episcopales y talleres sobre género. Donde relataban todas las cosas que tenían que dejar preparadas para poder viajar a representar la iglesia como delegadas, ya fuera a una Convención de su organización, un Sínodo u otra actividad diocesana. Aún por teléfono “debían” seguir organizando desde lejos las cosas de casa. No obstante el clérigo B dice en cuanto a participación de las mujeres, que son las que promueven la mayoría de las actividades de la comunidad, prefiriendo tal vez un compromiso con la participación y no con la organización y liderazgo.

²³⁸ “[...]Espero que algún día se nos pida perdón como cristianos, pues no basta que Fidel, en más de una ocasión haya dicho que somos libres como seres humanos para profesar la creencia que escojamos. La discriminación contra los cristianos aún persiste y es inmoral y bochornosa. Tenemos pruebas de que todavía existen planillas que hay que llenar con esa información, y de personas que estudian en la universidad a las que se les hace la clásica pregunta de antaño acerca de si son o no religiosas. Esto nos hace sentir como ciudadanos de segunda clase, al ubicarnos en la categoría de los ‘no confiables’ [...]”. DE LA PAZ COT, Marianela. Desde la tercera generación: el legado de la teología cubana. **Caminos: Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico**, La Habana, año 2005, n. 37-38, p. 97-98, 2005. p. 98.

²³⁹ La psicóloga de familia Patricia Arés refiere que el empeoramiento de las condiciones de vida hace que las rutinas cotidianas del hogar sean también más arduas en inversión de tiempo y esfuerzo, lo cual limita la participación masculina por la tradicional división del trabajo aún no resueltas a pesar de las políticas de equidad. La mujer continúa asumiendo gran parte de las responsabilidades domésticas, padeciendo el síndrome de la Supermujer pues ellas sienten que deben poder con todo, la casa, los hijos, el trabajo, la pareja, responsabilidades sociales, etc. Aunque las relaciones de poder entre hombre y mujer han cambiado y su desempeño en la esfera laboral ha tenido un impacto importante en la manera en que proyecta su personalidad y autoestima, y en la forma que conduce sus relaciones de pareja y de familia, queda mucho por alcanzar en términos de equidad total de derechos en el ámbito familiar. Patricia refiere que estudios realizados han demostrado que el tiempo dedicado a las tareas del hogar para la mujer duplica y hasta triplica el tiempo invertido por el hombre. Un estudio de costumbres familiares muestra una asunción acrítica de los miembros de la familia de patrones de comportamiento que corresponden a la cultura patriarcal. La estructura de poder sigue siendo masculina a escala social aunque las formas de participación son mucho más democráticas. Sólo el 28% de los dirigentes en el país son mujeres. Cf. ARÉS MÚZIO, Patricia. **Familia cubana, realidad económica y políticas sociales: Fortalezas y desafíos**. La Habana, Facultad de Psicología, mar. 2006. Conferencia ofrecida en la Universidad de La Habana. p. 6-7.

Queremos retomar el comentario realizado por una mujer de la comunidad B²⁴⁰ quien manifestó que tenía nada contra la mujer en el ministerio ordenado de la iglesia pero, que particularmente a ella no le gustaría tener una mujer como pastora y profundizar en ese análisis. Esa expresión puso de manifiesto los prejuicios que aún persisten en la propia mujer con respecto al ministerio femenino o al liderazgo de la mujer. Es pertinente aquí referirnos al análisis retrospectivo de una reverenda que ha ejercido por años el trabajo de capellanía de las mujeres en la Iglesia Episcopal:

Al lanzar una mirada retrospectiva a estos catorce años transcurridos desde que la mujer fuera admitida al sacerdocio pleno, sentimos una cierta frustración porque aún somos una minoría bastante notable ¿A qué se debe esto? Pienso que subsisten en la mujer temores que vencer y, por otra parte, influye el sentimiento de no sentirse valorizada igual que el hombre. Todavía son ellos los que preferencialmente desempeñan los cargos de poder y autoridad. Aún persiste la mentalidad machista, tanto en el hombre como en la mujer a la hora de asumir, elegir, nombrar o designar cargos de importancia en el trabajo de la iglesia. Quizás no se ha hecho una promoción sistemática de lo que significa el ministerio ordenado para la mujer y para la vida general de la iglesia, amén de que al varón ordenado se le mide con menos exigencia que a la mujer independientemente de la capacidad que pueda tener. [...] Lo importante es haber iniciado la marcha [...] se trata de un proceso de crecimiento irreversible²⁴¹.

A través de lo expresado por hombres y mujeres en las narrativas, reconocemos que hay un proceso de diálogo que se está dando entre ellos²⁴², y que se están integrando en el trabajo de la comunidad. A la luz de esto valoramos lo expresado por la teóloga Melano Couch, quien fuera capaz hace muchos años, de enunciar ese proceso hacia el interior de la iglesia para trabajar sobre los prejuicios que han devenido en tradiciones:

[...] La mujer ha de descubrir quién es ella como persona y como mujer de una determinada cultura, asimismo el varón. Esta tarea penosa pero liberadora de autoanálisis (individual y colectivo), los ayudará a liberarse de prejuicios y costumbres que se convirtieron en tradiciones y nada tiene que ver con su ser como personas. Pero esta tarea no la puede hacer, ni la mujer ni el varón solos, sino el uno con el otro, en diálogo profundo con el otro.

²⁴⁰ Esto fue expuesto en el acápite 2.4. del capítulo anterior subacápite 2.4.3. referente al análisis preliminar de las relaciones de género en la comunidad local.

²⁴¹ COT, Nerva. La problemática de la mujer en la Iglesia. **Caminos**. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico, La Habana, n. 17-18, 2000, p. 7-13. p. 13. p. 13.

²⁴² Ver el subacápite 2.4.2. selección de narrativas de los hombres con respecto a las relaciones de género en la comunidad local.

Una consecuencia de este diálogo es la aceptación y la comprensión de la propia polaridad masculina y femenina en ambos, varón y mujer²⁴³.

Es oportuno, hacer un paréntesis y reconocer que la IEC vivió recientemente en junio de 2007 un hecho que marcó un hito dentro del ministerio de la mujer en la iglesia y que regocijó a la diócesis, cuando fue consagrada Obispo una mujer²⁴⁴ esto fue resultado de un proceso complejo y no de algo “natural” ocurrido mediante elecciones en un Sínodo. Todo ese contexto local y diocesano muestra frutos de un diálogo e integración que va creciendo, pero como todo proceso tiene avances y retrocesos, sin embargo tienen un signo esperanzador para la comunidad sanadora.

No quisiéramos dar la impresión de que las comunidades A y C están libres de esos prejuicios, sin embargo tenemos conciencia de que el análisis de género es mucho más complejo que lo esbozado aquí. Sin duda ha habido logros, se vive un proceso de concientización y crecimiento en las relaciones de género. Sin embargo, queda mucho por construir en ese diálogo, donde lo que se comparte (semejanzas) y lo que no se comparte (diferencias) va asumiéndose no como categorías a jerarquizar, sino como elementos que van siendo parte del diálogo de la ética de convivencia, algo vital con repercusiones para el cuidado pastoral en una comunidad, que pretende ser sanadora.

3.1.2. Otros desafíos para el cuidado pastoral en la IEC revelados como carencias

En este aspecto las personas entrevistadas esbozaron algunos desafíos que podemos ver como carencias que no han sido cubiertas en toda su complejidad por acciones pastorales

²⁴³ MELANO COUCH, Beatriz. **La Mujer y la Iglesia**. El Paso: Buenos Aires, 1973. p. 74-75.

²⁴⁴ La Rda. Nerva Cot no fue **electa** por el pueblo de la iglesia en un Sínodo, sino nombrada por el Consejo Metropolitano para Cuba integrado por dos hombres obispos y en esa ocasión, por primera vez en la historia de la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos, la Rvma. Katharine Jefferts Schori la primera mujer a ocupar la responsabilidad de Obispa Presidenta y Primada de dicha iglesia. El Consejo Metropolitano llevó a cabo un proceso, a través de entrevistas a varios candidatos clérigos con posibilidades en la diócesis de desempeñar tal responsabilidad.

La Iglesia Episcopal de Cuba lleva más de diez años sin conseguir elegir un Obispo diocesano, debido a luchas de poder en su interior por concepciones erradas acerca del episcopado entre otros aspectos, que la han llevado a no conseguir realizar elecciones, con un alto costo de desgaste y sufrimiento entre sus líderes laicos y clérigos, con los que se continúa a realizar una labor sanadora especialmente con los segundos. Ha pasado por muchos Obispos interinos (nombrados por el Consejo Metropolitano) que han compartido su tiempo entre dos diócesis como el actual Obispo Miguel Tamayo que comparte su trabajo entre las diócesis de Cuba y Uruguay. Esta situación llevó a la necesidad de nombrar en el Sínodo realizado en febrero de 2007, dos obispos sufragáneos para auxiliar en el trabajo misionero de la iglesia, el Obispo Ulises Agüero en la parte oriental y la Obispo Nerva Cot en la parte occidental de la isla.

en dichas comunidades, algunas de ellas son de repercusión diocesana al tocar el tema de la formación teológica y la complejidad de las relaciones iglesia-estado.

3.1.2.1. Pastoral con los presos

Uno de los aspectos señalados fue la falta de un trabajo pastoral sistemático de acompañamiento a los presos. Por nuestra experiencia pastoral en dicha comunidad recordamos que uno de los obstáculos que enfrentamos era la imposibilidad como institución de visitar a los presos. La iglesia como institución no tiene un trabajo de capellanía en prisiones. La visita debía ser solicitada por el preso a través de la familia para que el pastor o pastora lo fuera a visitar y esto se hacía a veces complejo y burocrático.

Sin embargo, debe destacarse que la Iglesia Católica Romana ha tenido una pastoral carcelaria organizada. Tiene un equipo de seglares y monjas, que han recibido preparación y entrenamiento para ejercer esa pastoral y realizan visitas periódicas a cárceles y centros correccionales. La Obispo Nerva Cot refiere que se han comenzado a dar pasos en ese diálogo entre el gobierno y las iglesias evangélicas para viabilizar ese ministerio. Recién en el año 2008, la Oficina de Asuntos Religiosos del Comité Central del Partido Comunista de Cuba en diálogo con el Consejo de Iglesias de Cuba, orientó que se forme una comisión de pastores para realizar una reunión con los representantes del gobierno y de las penitenciarias. De esta forma constituir un programa oficial de visitación a las cárceles. Tal vez se pueda esperar que para este año 2009 se inicie el trabajo de pastoral carcelaria. De no ser posible por todas las burocracias y procesos que debemos enfrentar como iglesia en relación a esto, al menos tenemos que insistir y preocuparnos de ejercer nuestra voz profética también en estos aspectos que demandan soluciones efectivas, pues visitar a los presos es algo central como una tarea que nos presenta Jesús en los evangelios (Mt. 25,39; Lc. 4,18).

No obstante, debemos reconocer que como iglesia no se ha realizado una preparación en cursos de pastoral ni de consejería con relación a este tema. Ni ha estado dentro del currículo de formación teológica de los pastores y pastoras que se forman en el SET. Por eso creemos importante este desafío apuntado por Eladio, al revelar que la Iglesia Episcopal no ha ejercido una pastoral carcelaria y no ha tenido entre sus prioridades dicho tema para capacitar personas que pudieran realizar este ministerio ya sean laicos o clérigos. Además esto no ha sido solicitado como una necesidad a la que deben responder los programas de formación de

otras instituciones teológicas, y que pudiera ser importante para el trabajo de otras denominaciones también.

3.1.2.2. Acompañamiento pastoral a familiares que pierden miembros por la emigración

Eladio reveló una necesidad no satisfecha por sus pastores que no supieron acompañarlo en medio de la crisis generada cuando su novia abandonó el país. Lo que revela falta de preparación de los ministros para abordar este tema delicado y con frecuencia ignorado o silenciado también en la sociedad cubana, cuando personas de la cultura o el deporte dejan el país, se trata de ignorar el hecho sumiéndolo en el silencio²⁴⁵.

El tema de la emigración de los jóvenes es algo cotidiano en la realidad cubana, a veces a nivel de los sueños o secretos anhelos, mientras que algunos consiguen materializarlos usando caminos insospechados y poniendo en riesgo la propia vida²⁴⁶, otros usan “oportunidades” que aparecen de ir a otros países ya sea a representar al país en eventos de cultura, deportes o a través de la iglesia²⁴⁷. Sin embargo en el caso de Eladio, al ser un tema silenciado, fue percibido como abandono, indiferencia ante la situación que estaba atravesando él como líder de la iglesia; de incertidumbre, pesar y hasta cierta forma de descrédito.

²⁴⁵ Esta noticia nos sorprendió, y es que como parte de los festejos por los 50 años de la Revolución cubana el Centro habanero de Inmunología, invitó a especialistas nacionales a dialogar por una hora de temas considerados “álgidos”. Migración, constitución y religión son algunas de las temáticas de interés para ese colectivo. Su colectivo es mayoritariamente joven, generaciones que nacieron y educaron durante la Guerra Fría, o tras el final de lo que se conoció como Bloque Socialista de Europa del Este, y a la que se les enseñó en casi todos estos años de enfrentamiento casi frontal con los Estados Unidos, que el que emigra es apátrida o egoísta, que ciencia y religión son excluyentes, que religión era equivalente a contrarrevolución. “La experiencia les ha demostrado que sus coterráneos muestran cada vez mayor propensión a abandonar el país sin por ello dejar de querer su tierra, ni a sus amigos y familiares, y como cada vez más reconocen tener creencias y prácticas religiosas, sin importar su nivel de instrucción ni su compromiso político” Informó María Faguagua Iglesias (antropóloga) ALC noticias, 2 de febrero de 2009.

²⁴⁶ Recordamos la crisis de los balseros en los años 90s, donde lamentablemente se perdieron muchas vidas de jóvenes que decidieron abandonar el país usando medios precarios como balsas o botes de pequeño porte. En esta reflexión podemos tomar en consideración lo expresado por Rosa Muñoz, quien a través de su investigación reveló que la imagen de “país-isla”, entendido bien como país “singular” o como país “aislado”, hace que para muchos jóvenes cubanos que nunca han puesto un pie fuera de la isla, y para aquellos que tienen intenciones, lo tengan como una posibilidad remota. Así Cuba transita entre ser la única realidad conocida y la única posible, sus fronteras no se pierden, aunque en el mundo reine la globalización y los teóricos posmodernos denostan las identidades nacionales. Esta certeza genera en ellos curiosidad, necesidad e incluso idealización de lo desconocido, de “lo otro” como probabilidad de cambio y supuesta mejoría. Las dificultades legales para irse a otro país libremente refuerzan la motivación y esto hace que para algunos se convierta en una obsesión. Cf. MUÑOZ, 2005, p.32.

²⁴⁷ La novia de Eladio era una destacada líder catequista de la comunidad que salió del país para representar a la iglesia en una reunión internacional con el aval de sus pastores y decidió no regresar al país. Como ella han sido varios los jóvenes cristianos que han dejado el país usando la vía de la iglesia, ya sea para asistir como delegados a una reunión o por razones de estudios en otro país.

La emigración es un tema sobre el cual la Iglesia Episcopal ha de reflexionar teológica y pastoralmente. Es una crisis que se presenta no solamente en las familias de la comunidad sino en la vida de clérigos que han visto partir a sus hijos y nietos hacia otros países, sin esperanzas de poderlos ver en breve tiempo, con dificultad para elaborar tal vez toda esa sensación de pérdida. Aunque no existen estadísticas conocidas, se estima que no hay familia en Cuba que no tenga un familiar cercano o lejano en la emigración.

La emigración se presenta como una realidad bastante cotidiana en la familia cubana²⁴⁸. El deterioro de la economía y por consiguiente de las condiciones de vida ha hecho que esas oleadas migratorias continúen. Muchos van en busca de mejor situación económica, y en el caso de los más jóvenes, se le añade el deseo de conocer otras realidades más allá de la isla. Así las familias se ven separadas o escindidas con todo el dolor y añoranza que eso puede representar en el plano de las relaciones intrafamiliares.

A pesar de que Eladio no se sintió acompañado por sus pastores, vemos como signo positivo la actitud demostrada por personas de la comunidad, al animar y acompañar unas familias que ya habían pasado por esa experiencia a otras que se iniciaban en el proceso. Eladio descubrió ese acompañamiento en personas que ya habían pasado por ese “luto” tan singular y que con certeza le llevaron alivio y sostén en medio de su incertidumbre y dolor.

3.1.2.3. Acompañamiento pastoral a la tercera edad

En la comunidad C se reveló que el trabajo con personas de la tercera edad se ha limitado a asistirlo en sus necesidades básicas. En la comunidad A se habló de una pastoral con las personas de la tercera edad que incluye compartir un tema de crecimiento personal ofrecido por personas que auxilian en este ministerio pastoral (enfermeros, médicos o psicólogos). Después tienen la celebración eucarística y luego comparten un almuerzo comunitario.

Este segundo ejemplo demuestra que hay un trabajo sistematizado y sobre bases más sólidas que lo meramente asistencial. En la comunidad B no se habló sobre el tema. Creemos que la pastoral con la tercera edad es otro tema importante a desarrollar en las comunidades. Que se debe enfatizar en la capacitación de personas, desde la perspectiva del ministerio

²⁴⁸ Como fue referido por la Dra. Patricia Arés como uno de los comportamientos demográficos que se dan en la realidad cubana, es la migración, junto con la fecundidad y la mortalidad. Cf. ARÉS, 2006, p. 1.

diaconal, área no presente entre las disciplinas de nuestros programas de formación teológica. Esta formación sería importante para trabajar con la múltiple problemática de los ancianos, en especial aquellos que están sin amparo filial o que viven solos. Es preciso tomar en consideración lo que ha sido revelado por las estadísticas del envejecimiento de la población cubana, debido a la baja tasa de natalidad y al aumento de la expectativa de vida. Esto será un desafío importante para el trabajo pastoral de la iglesia en los próximos años.

Se debe reconocer que este ha sido un espacio en el que el gobierno, a través del Consejo de Iglesias de Cuba, específicamente el área de diaconía, ha pedido a las iglesias que se involucren y ayuden. Sin embargo, también debemos reconocer que en la mayoría de las comunidades de la IEC no es un tema que se trabaje como un programa de acompañamiento pastoral. Tampoco ha habido una política de formación, por parte de las instituciones teológicas, que incida en la elaboración de programas o proyectos con la tercera edad. Los cuales puedan proveer un cuidado pastoral integral, que considere un aspecto importante para la salud como lo es la espiritualidad²⁴⁹. Aunque se han dado cursos sobre la temática, en el Instituto de Pastoral como curso de verano del SET, esto ha tenido poca repercusión en la iglesia cubana en sentido general, tal vez por falta de sistematización.

3.1.2.4. Acompañamiento pastoral al cuerpo clerical

Otro tema revelado en la pesquisa de campo por los clérigos es la sensación de orfandad generada en una institución que se ha enfermado²⁵⁰ por luchas de poder que

²⁴⁹ Como refiere la Dra. Henriete, algo importante que evidenció su pesquisa con personas ancianas, fue el aspecto espiritualidad/religiosidad como una importante fuente de apoyo existencial, que beneficia la salud integral del ser humano. Más de la mitad de los ancianos que ella entrevistó valorizan su relación con un ser superior y relatan que la fe en Dios; “les da sustento”, “facilita la vida”, “fortalece” y “conforta”. Por eso también valorizan mucho las situaciones de convivencia social que se ofrecen en las iglesias, congregaciones o instituciones religiosas que promueven encuentros de ancianos, coros, grupos de oración, de mujeres, así como los propios oficios litúrgicos son relatados como momentos de “alegría”, “de comunión con otras personas y con Dios”, entre otras. Cf. LICHTENFELS, Henriete. Saúde e espiritualidade: sentido de vida no envelhecimento. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (Org.). **Espiritualidade e Saúde: da cura d’almas ao cuidado integral**. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 25-32. p. 30.

²⁵⁰ El teólogo y psicólogo Hugo Santos, afirma que la al igual que las personas las organizaciones también pueden enfermarse. La iglesia no es una organización cualquiera, pues está formada por elementos que le son propios como la teología que tiene como supuesto la fe, y desde donde se pueden hacer muchas afirmaciones pero también desde la psicología institucional. Pues la iglesia participa de una serie de fenómenos que son comunes a todas las organizaciones y que hay que tener en cuenta a la hora de hacer un análisis de nuestras comunidades. Para Santos uno de los aspectos importantes de la iglesia es que por ser iglesia lucha contra la tendencia a la burocracia, la estereotipia, y la resistencia a una auténtica renovación, males que la llevan frecuentemente a transformar medios en fines, a confundir formas con significado, y necesidades humanas con voluntad de Dios. Si esto ocurre la iglesia en lugar de ser una comunidad terapéutica para las personas y para sí misma, se transforma en lo contrario, un espacio que estimula la rigidez, el sufrimiento de las personas (diferente

polarizaron al cuerpo clerical y donde faltó un clima de confianza y tener con quién compartir diversas situaciones de crisis por las que han pasado los clérigos.

Un clérigo señaló que particularmente le hubiera gustado sentirse acompañado por otro colega cuando fue ordenado y le tocó celebrar su primera misa. Que no fue percibido por sus colegas lo importante que esto era para él. Esta experiencia se sigue repitiendo, lo que denota una necesidad no satisfecha que atañe a la iglesia como institución, de la que tal vez no se ha informado a sus jerarquías para poder tener conciencia de la situación y tomar la provisión de ejercer un cuidado pastoral con su cuerpo clerical en tales circunstancias.

Todo esto reveló que durante mucho tiempo el cuidado pastoral ejercido hacia el cuerpo clerical ya sea por la figura del Obispo o de otras personas con autoridad para ello (profesionales de la salud mental) estuvo ausente o fue precario²⁵¹. Hace alrededor de cinco años ha comenzado a trabajarse en la sanación hacia el cuerpo clerical por parte de la iglesia institución. Esto ha sido guiado por sus obispos (diocesano y hace dos años por los obispos sufragáneos), a través de los encuentros promovidos como Retiros del Clero, Reciclaje, entre otros. Han sido convidados profesionales de salud mental para auxiliar en esta tarea sanadora y figuras importantes de la comunión anglicana²⁵² para trabajar en tema de espiritualidad que tiene incidencias también en la sanación de las personas.

La iglesia institucional tiene el desafío de abrirse a la sanación para poder ejercer un ministerio más activo y eficaz, que la fortalecería para poder entonces extenderse a otros sitios. Como bien refirió el clérigo A, una iglesia sana crece, a lo que podíamos añadir porque está unida para la misión.

de llevar la “cruz de Cristo”) y la justificación de las patologías (a veces buscando bases teológicas) que la alienan y le hacen perder conciencia de su misión. Cf. SANTOS, Hugo. Las estructuras eclesíásticas: una mirada a la iglesia desde la psicología institucional. In: PADILLA, René; YAMAMORI Tetsunao (eds.). **La iglesia local como agente de transformación**. Buenos Aires: Kairós, 2003, p. 157-177. p. 160-162.

²⁵¹ Santos nos ayuda en su reflexión crítica con elementos de la psicología institucional mirando hacia la iglesia pues para él hay aspectos de la organización que han pasado a ser parte de la identidad eclesial o simplemente se perpetúan aún mostrando problemas de funcionamiento que impide que se logren los objetivos. Así la organización entra en una inercia porque no se **evalúa**, no se **problematiza**, todo lo cual conspira contra el desarrollo de las potencialidades de esa comunidad o al menos lo limita. Cf. SANTOS, Hugo. Las estructuras eclesíásticas: una mirada a la iglesia desde la psicología institucional. PADILLA; YAMAMORI, 2003, p. 172.

²⁵² Como fue referido en el capítulo 2, subacápite 2.8.3 donde se desarrollan los desafíos apuntados por los clérigos, en especial lo referido por el clérigo C acerca de que la iglesia institución no ha sido sanadora.

3.1.3. Fortalezas que presentan comunidades de la IEC en su dimensión sanadora

Aquí queremos recoger de forma resumida y reflexiva todos los aspectos revelados en la pesquisa de campo que entendemos como elementos que han propiciado procesos de sanación hacia el interior de las comunidades con repercusión muchas veces en el entorno social donde la iglesia local está inserida.

3.1.3.1. El templo espacio de puertas abiertas para *servir*²⁵³ a la comunidad

A través de las opiniones de las personas entrevistadas en estas comunidades pudimos constatar que el templo es un lugar que no permanece cerrado y que solamente abre sus puertas el domingo. El templo es espacio de “encuentro” para desarrollar el trabajo de grupos de autoayuda como el programa de Alcohólicos Anónimos, el de Neuróticos Anónimos, el trabajo con personas que viven con VIH-SIDA, practicar ejercicios yoga, donde se promueve un estilo de vida saludable.

El ministerio de acogida con el templo de puertas abiertas, que brinda la posibilidad de recibir orientación espiritual, de compartir la Palabra. Destacamos en especial la atención brindada a los niños y niñas en sus necesidades espirituales recordamos aquí la bendición que se les hace con agua bendita²⁵⁴, en la comunidad C. También el proyecto Canturía de la comunidad B donde se trabaja con niños/as a través de la música. Todo ello reveló ser una fortaleza en el trabajo pastoral de acompañamiento, donde el espacio físico del templo se llena de otros significados importantes para la comunidad amplia a quien sirve²⁵⁵.

²⁵³ Relacionamos este aspecto con lo desarrollado en el subcapítulo 1.1.3. referente a la iglesia como comunidad sanadora en especial el inciso d, las prácticas eclesiales de la comunidad sanadora.

²⁵⁴ El teólogo anglicano Maraschin nos lleva a pensar en la importancia de las fuentes de agua bendita en las iglesias antiguas como una tradición importante en la memoria de los cristianos, fuente que no se debe dejar secar. “Pois esses recipientes de água trazem de volta a todos nós a memória do batismo que se transforma em sombra iluminada cada vez que alguém mergulha a mão na água e com ela renova a fé traçando sobre a fronte o mesmo sinal da cruz da primeira iniciação. Nessa água que se vai sujando pouco a pouco mergulha também a separação entre as pessoas e renasce o povo de Deus, [...]”. MARASCHIN, Jaci. **A Beleza da Santidade**. Ensaios de Liturgia. São Paulo: ASTE, 1996. p. 83.

²⁵⁵ Cuando Cuba fue azotada por los huracanes Gustav e Ike en el mes de septiembre, recibí un mensaje del lector laico de una comunidad situada en un pueblo pequeño de la provincia de Camagüey, una de las más castigadas. Nos contaba que el templo acogió a 30 personas de las cuales 10 eran niños, que tenían sus casas en mal estado. Como el templo es una construcción nueva y sólida, fue solicitado para evacuar esas personas. Una señora responsable de coordinar la evacuación le contó al lector laico, que el 8 de septiembre día de la Virgen de la Caridad del Cobre (aparición de la virgen venerada por muchos cubanos tanto en la religiosidad popular como en la Iglesia Católica Romana), en horas de la noche encendieron una vela sobre el altar y todos hicieron absoluto silencio mientras la vela estuvo encendida, algunos oraron. Es curioso que este templo lleva el nombre de Santa María de la Gracia y sintieron que podían hacer esa devoción en un templo no católico. Ninguno era

3.1.3.2. Una comunidad que promueve el cuidado de la Creación

El templo es un lugar donde la comunidad promueve acciones que lleven al cuidado de la Creación²⁵⁶ a través de la educación ambiental a niños y niñas por medio de las artes plásticas en este caso la pintura, integrado a la liturgia cuando celebran el día de San Francisco de Asís con la bendición de los animales de estimación. Podemos añadir que en la comunidad C aunque no apareció en la pesquisa, recordamos la experiencia de liturgias similares donde se salía en procesión hacia el jardín de la iglesia y se aspergía con agua bendita las flores y los árboles, y se bendecían los animales de estimación que las personas traían al templo.

3.1.3.3. Una comunidad que promueve el cuidado de la familia

Podemos señalar como fortalezas los diferentes programas dirigidos a la familia a través de acciones que alcanzan a diferentes miembros de la familia. Como fue mencionado en la comunidad A, la pastoral con personas de la Tercera Edad donde ni los miembros ancianos que ya no pueden venir a su iglesia quedan excluidos u olvidados de su comunidad de fe, que los visita, los alienta y da atención pastoral. También a los ancianos del barrio sin amparo filial con quienes se comparte un programa educativo, con jornada litúrgica y almuerzo comunitario haciéndoles sentir que son parte de una familia mayor, la de la fe. La pastoral con los matrimonios, donde se le da especial atención a la problemática que presentan las parejas ofreciéndoles temas que le ayuden a reflexionar y superar problemas como la violencia intrafamiliar, el alcoholismo, la comunicación como vía de resolución de conflictos, entre otros que contribuyen a la educación de los hijos.

miembro de la Iglesia Episcopal, eran personas del barrio en su mayoría. Luego en el segundo huracán pidieron para que sus equipos electrodomésticos fueran guardados en la iglesia para no perderlos. La iglesia al otro día domingo no celebró misa aunque ya había pasado el huracán, pues se dio a la tarea de recibir a los vecinos que venían a buscar sus equipos. Aunque esto no entró en la pesquisa de campo no quisimos dejar este testimonio de servicio fuera por la manera en que la iglesia ejerció el *cuidado* en tiempo de desastre natural, algo que siempre ha existido pero que lamentablemente se ha intensificado en los últimos tiempos adquiriendo dimensiones de catástrofe.

²⁵⁶ Ver lo enunciado por la espiritualidad feminista, donde se hace un llamado a que en nuestras liturgias irrumpa el cuidado de la creación como lo ha sido en liturgias de religiones ancestrales. Cf. subcápite 1.4.3. Espiritualidad liberadora y relaciones de género en la comunidad sanadora.

3.1.3.4. Una comunidad que vive el encuentro con Dios en el templo como espacio de sanación

Queremos destacar la importancia de percibir el templo como espacio de encuentro con lo “sagrado”²⁵⁷ en medio de las crisis de la vida. En el ministerio de templo de puertas abiertas Tomás refirió experiencias donde las personas procuran ese “encuentro” con Dios en aquel espacio por el que pasan, necesitadas de sosiego y calma en medio de la jornada de trabajo, o al comienzo de la mañana, de tener la posibilidad de compartir las cargas por medio de una “confesión” a alguien que con amor acoge y sabe escuchar²⁵⁸. El templo, espacio físico pero también espiritual, espacio de encuentro con lo sagrado donde se puede “conversar” con Dios, por medio de la oración o del silencio.

Como le sucedió a Omara quien fue hasta el templo desesperada en medio de su crisis. Entró a un lugar donde nunca antes había estado. Su encuentro con Dios pasó por el lugar, por la Palabra proclamada por el pastor, que la interpeló en medio de su profunda crisis, y luego por la imagen del Cristo crucificado con la que identificó su dolor. Su imagen de Dios no es errónea, al no percibirlo como el que manda sufrimientos o “castiga”. Imagen reforzada por una Proclamación de la Palabra²⁵⁹ que enfatiza en un Dios de amor que nos quiere ver libres del sufrimiento, que nos dio prueba de eso a través de su Hijo Jesucristo que vino a bendecir, curar, libertar y hacer todo lo posible para aliviar el sufrimiento que forma parte de la condición humana. Esto va a ser clave para la sanación

²⁵⁷ Relacionamos esto con lo expresado por Júlio César Adam: “Os lugares não são, em si santificados, mas tornam-se referência por causa daquilo que Deus ali fez pelos seres humanos [...] O lugar não importa, o evento é que é crucial. Deus e a humanidade se encontram em determinados lugares. Para as pessoas de hoje, este lugar é, principalmente o templo (espaço de sobrevivência?)” ADAM, Júlio César. Culto e Aconselhamento Pastoral. **Tear**. Liturgia em Revista. Ano. 2007, n. 23, p. 3-14, 2007. p. 9. Ver además lo desarrollado en el subcapítulo 1.4.4 en el punto 1.4.4.2. acerca de ritos, culto y adoración en sociedades secularizadas.

²⁵⁸ Ese “saber escuchar” debe entenderse a la manera en que lo explica Ulloa, quien lo relaciona con la actitud de Dios a través de toda la Biblia, que escucha para liberar, salvar, curar, corregir, instruir y especialmente para relacionarse con profundidad. Todo esto nos ayuda a entender la importancia de que la iglesia pueda desarrollar la capacidad de atender (oír) porque es la que le da la posibilidad de practicar la sabiduría. Poner su oído atento al clamor de los pobres, sufrientes, olvidados. Uno de los aportes de la Psicología Pastoral ha sido el de revalorar la escucha como elemento transformador y de salud en las relaciones humanas de cualquier tipo. La iglesia debe enseñar a escuchar. Cf. ULLOA, Sergio. La iglesia como comunidad de salud integral. In: SANTOS (Ed.), 2006, p. 166.

²⁵⁹ Lamentablemente esta no es la situación que se presenta en otras iglesias, donde se hace un mal uso del púlpito y como refiere el psicólogo y pastor Jorge León, se provoca alienación y relaciones enfermizas, cuando un “pastor sadista da palos desde el púlpito y hay fieles masoquistas que los reciben y hasta agradecen al pastor por los palos recibidos”. Esta ilustración pone de manifiesto como un pastor/a enfermo/a puede ser capaz de enfermar a toda una congregación, usando premisas falsas sobre el sufrimiento humano como algo “enviado” por Dios para “castigar” nuestras faltas, en vez de reconocer que somos frágiles e inacabados, y que estamos relacionados con el sufrimiento desde que nacemos, y que nuestra condición humana es mortal. Cf. LEÓN, 1978, p. 86-87

interior de Omara: sentir a Dios como el que “sufre” con ella y que la acompaña²⁶⁰. Por eso, la imagen del Cristo crucificado es importante en el proceso de su recuperación, junto con las promesas de Dios a través de su Palabra vividas en medio de la comunidad de fe que la sostiene y apoya.

El Cristo sufriente es a la vez un Cristo liberador²⁶¹, como cristianos es desde la perspectiva de que después del dolor, la muerte, el pesar y el sufrimiento está la resurrección, es lo que sostiene nuestras esperanzas. En sus pérdidas Omara se identificó con el Cristo crucificado, que luego la liberó de sus sufrimientos en la “resurrección” experimentada en su vida personal, de encuentro con el resucitado por medio de la comunidad de fe donde inició su vida de compromiso cristiano.

Aunque lo relatemos al final, consideramos central la riqueza de la vida sacramental vivida en estas comunidades pesquias a través de toda la liturgia²⁶². Donde el rito por excelencia es la eucaristía²⁶³, relatado por la mayoría de los entrevistados como un momento especial de ese encuentro con Dios por medio de los sacramentos del cuerpo y la

²⁶⁰ Relacionamos la experiência de Omara con lo afirmado por Joyce Rupp: “Quando vivemos as nossas perdas, deparamos com as questões sobre o sofrimento. Também deparamos com um Deus que sofre a dor conosco, um Deus que nos quer ver livres de todo sofrimento. Jesus dá prova disso em sua vida ao abençoar e curar, ao libertar e consolar, ao fazer tudo o que podia para aliviar o sofrimento, que é parte da condição humana. Nosso Deus é aquele que prometeu muitas e muitas vezes, nas Escrituras, estar perto para nos consolar, para nos apoiar, para nos impedir de sermos destruídos por nossas dificuldades [...]”. RUPP, Joyce. **Rituais de Despedidas**. São Paulo: Loyola, 1996. p. 37.

²⁶¹ Para Joyce ese grito de Jesús en el profundo momento de soledad de su muerte, es el grito del “despojado” que clama a Dios en el dolor de su agonía porque se siente desamparado y dilacerado: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (Mt 27,46). Esse grito do Filho Amado é o grito de toda pessoa que passou por um adeus devastador em sua vida, quanto o sentimento esmagador de solidão, vazio, desolação e abandono toma o espírito humano. É o grito da alma: ‘Onde você está, Deus, quando preciso tanto da sua presença? Onde você está? Por que isso dói tanto? [...] Se o Calvario é a despedida mais profunda de que se tem notícia, então a ressurreição é o maior alô que já foi dito. [...] a recordação e a realidade da morte e ressurreição de Jesus deram perspectiva a todas as despedidas. Jesus ressuscitado é a expressão do alô. É uma testemunha de que, quando o adeus chega, podemos crescer com ele. Podemos ser transformados, transmutados. [...] Devemos aceitar o sofrimento e sempre vê-lo do ângulo da ressurreição”. RUPP, 1996, p. 51-52.

²⁶² Recordamos aquí el valor que dieron las personas entrevistadas a la liturgia en sus diferentes momentos, desde la Proclamación de la Palabra, el Gesto de la Paz, la Oración de Intercesión, la Eucaristía como el momento cumbre y la música presente a través de toda la liturgia y marcando las pautas de cada momento. Esto significa que el espacio de la misa es experimentado en una dimensión sanadora. Coincidiendo con lo afirmado por el teólogo Adam acerca de los elementos terapéuticos contenidos en el culto dominical. Cf. ADAM, 2007, p. 11-13.

²⁶³ Como refiere Adam que la eucaristía es una de las partes más integradoras del culto y por eso una de las más terapéuticas. Pues la Cena tiene que ver con alimentos, con el compartir y con la comunión de las personas entre sí y con Dios. Cf. ADAM, 2007, p. 13.

sangre de Cristo. Momento en que la comunidad celebra la presencia de Cristo resucitado como acontecimiento de salud y salvación²⁶⁴.

3.1.3.5. Comunidades que acompañan en el dolor y promueven el diálogo

Consideramos esto especialmente relevante pues se percibe un profundo respeto por la cultura y la religión de la otra persona, tanto por parte de la comunidad como del pastor o pastora. Se da un rico intercambio con personas de otras manifestaciones religiosas, especialmente las religiones afrocubanas²⁶⁵, ya sea por servicios prestados según refiere el

²⁶⁴ Establecemos relación con lo desarrollado en el subcapítulo 1.2.2. de la categoría teológica de la iglesia como cuerpo de Cristo. A pesar de las limitaciones humanas la iglesia tiene una dimensión escatológica dada por la resurrección de Cristo que se manifiesta más allá de todo límite e imperfección. Al referir el carácter neumático de Cristo a su cuerpo como iglesia estamos liberándola de todo límite, afirmando además que las dimensiones del Cristo resucitado están presentes en todas sus funciones y ministerios, donde sus estructuras han de mantenerse abiertas al Espíritu que sopla de donde quiere y que como fuerza dinámica actúa en el mundo convidando a la iglesia a abandonar posiciones dogmáticas y rígidas en sus liturgias y ritos, en la manera en que como iglesia local esa comunidad celebra la irrupción del resucitado como acontecimiento de salud y salvación.

²⁶⁵ El viernes santo cuando llegamos al templo de la comunidad C para realizar el vía crucis tradicional, estaba un grupo como de 20 personas que no conocíamos. Ellos habían venido a realizar una misa memorial y decidieron participar en el *vía crucis*. Supe que eran un grupo pertenecientes a las religiones afrocubanas. Le pedí al clérigo, rector de la comunidad C, que relatara esa experiencia y enviara por escrito [Diario de Campo, 21 de marzo de 2008]. Refiere que Junior (apodo) se acercó a la iglesia porque simpatizó con la manera de vivir la fe de esa comunidad, en especial la apertura a la religiosidad popular por parte del pastor. Él tenía un creciente interés en conocer acerca de la religión cristiana. Había sido expulsado de la Iglesia Católica Romana porque le vieron el *Ité* [pulsera que distingue por el color de sus cuentas al oricha Elegguá]. Él es Okbá o sea líder de su religión y se dedica con mucho amor a visitar y santiguar [benedicir] a los enfermos en las casas, hogares de ancianos y hospitales.

Su religión es una mezcla de religión yoruba y espiritismo cubano, pues trabaja bajo la guía de un espíritu africano nombrado como Taita Julián. Tiene muchos ahijados o sea iniciados en su religión que viven en las proximidades del templo C y asisten a los oficios de Oración del Medio Día y a la misa dominical. Junior pidió ser confirmado como miembro de la iglesia episcopal. El 25 de mayo de 2008, en ocasión de la visita pastoral de la Obispo Sufragánea, se realizó su confirmación. El pastor refiere que asiste regularmente los domingos y auxilia en el ministerio de la música tocando las maracas junto a otros ahijados. La comunidad C y sus líderes le tratan con amistad y respeto. También el clérigo narra que ha sido convidado por Junior a bendecir tres capillas y un terreno en barrios de la ciudad, participando en “toques de santo” donde también es tratado con respeto. Junior muestra gran interés por aprender sobre la Biblia, en especial el Nuevo Testamento y recibe clases del pastor, quien además lo interroga acerca de la fe yoruba, produciéndose un diálogo muy fecundo, donde él explica sus ritos de iniciación y la importancia de imponer la manos en la cabeza en ambas religiones. Además Junior conjuntamente con Víctor, un Sacerdote *Ifá* de la misma religión asistieron vestidos con sus atributos religiosos a la consagración de los Obispos sufragáneos donde fueron saludados con respeto.

Una experiencia que se ha repetido dos veces, fue que el domingo de Epifanía se realizó el encuentro para conocer la ‘letra del año’ [predicciones que según los orichas regirán este año], se presentó la lectura del evangelio según Mateo 2:1-11, haciendo referencia a la visita de los sabios como que venían de otra cultura o religión, a los cuales también se les presentó el misterio del Dios encarnado. En un segundo momento sacerdotes Ifa presentaron los paralelismos entre los *pataquies* [leyendas] yoruba y la Biblia. Habían unas 100 personas presentes en la iglesia que apreciaron el respeto de esa comunidad y de la Iglesia Episcopal a las religiones y líderes afrocubanos. [Colaboración enviada por el Rdo. Juan Ramón de la Paz, enero de 2009]. En diálogo entre el pastor de dicha comunidad y los miembros de religiones afrocubanas podemos constatar lo argumentado por Schneider-Harpprecht quien refiere respecto al diálogo intercultural que la comunicación intercultural no sucede en la cultura de aquel que habla ni en la de quien escucha. Sino que es una construcción realizada por ambos en su interacción con el otro, donde crean una especie de antesala cultural común, en la que cada uno toma conocimiento del mundo del otro para recibir acceso como un huésped. Su comunicación se torna una

pastor B, que ocurre en las misas memoriales o porque ellos forman parte de la membresía de la iglesia. Las misas memoriales son liturgias al servicio de todo aquel que atraviesa por la pérdida de un ser querido y la solicita, no importa religión, denominación u orientación filosófica²⁶⁶. Es una pastoral de consolación presente en las tres comunidades con diferentes características donde la cultura local deja su huella.

En las experiencias narradas tanto en la comunidad B como C, con miembros de las religiones afrocubanas, que por este diálogo y respeto algunos han querido pertenecer a la iglesia, o en el caso de otros que sienten la iglesia como un espacio para dialogar e intercambiar en condición de igualdad y respeto²⁶⁷, podemos notar elementos de lo enunciado por Fornet-Betancourt. Quien se refiere a la práctica emergente y contextual de esas nuevas relaciones entre las religiones, donde los miembros de las distintas comunidades religiosas reaprenden a confesar su identidad religiosa desde la experiencia transformadora de la peregrinación, del éxodo, en esos espacios creados llamados transreligiosos. En los que no se olvidan ni diluyen los acentos específicos que contiene la herencia de la tradición propia en esa búsqueda religiosa, debilitándose la autoseguridad de cada camino en particular, “de esta forma, se vuelve posible en los miembros de las diferentes religiones *prácticas practicantes* de relaciones, con el fin no sólo por su origen, sino por aquello a lo cual apunta sus orígenes: la liberación humana”²⁶⁸.

Vale aquí también mencionar la peregrinación de los mártires, experiencia de otra comunidad de la isla, que por muchos años ha acompañado a esas personas del pueblo en su dolor, haciendo que la iglesia gane el respeto de los representantes del gobierno y un espacio, por su perseverancia de participar cada año, de orar y consolar especialmente a las madres de esos mártires jóvenes, quienes piden a la comunidad eclesial y sus líderes que acompañe y ore por sus hijos.

comunicación intercultural competente cuando aquel que habla tiene la sensación de que su mensaje alcanzó al otro y cuando las reglas de la comunicación de la cultura de aquel que la recibió no son infringidas. Cf. SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. **Interkulturelle Seelsorge**. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. p. 144.

²⁶⁶ Ver lo relacionado al Cristo crucificado y liberador en el subcapítulo 1.3.2. en lo referido a que bajo la cruz de Cristo una comunidad sanadora no puede ser sectaria, en el dolor los seres humanos se hermanan y borran las “fronteras” de todo tipo que los pudieran separar.

²⁶⁷ Ver lo relacionado a la categoría teológica de la iglesia como **pueblo de Dios** en el capítulo 1, subcapítulo 1.2.1. Categoría que nos descoloca de nuestras posiciones rígidas para situarnos como peregrinos en el camino junto a otros, donde se da ese encuentro, donde acontece el diálogo en las relaciones de intercambio, reciprocidad, armonía y recreación de todas esas relaciones. Intercambio como manifestación de las riquezas del Espíritu que se dona de muchas maneras entre ellas las riquezas del Verbo en las religiones.

²⁶⁸ FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 121-122.

Porque quiénes forman parte de la iglesia no están de espaldas a los dolores y luchas del pueblo cubano. Son cubanos y cubanas cristianos que, como ha dicho el teólogo Julio de Santa Ana, no ha sido una iglesia centrada y larvada sobre sí misma, sino una iglesia que sirve en las fronteras del mundo, viviendo una auténtica *espiritualidad en el combate* que significa estar presente en el nombre de Cristo en el centro de lo que acontece²⁶⁹. Una marcha política que toma el nombre de “peregrinación de los mártires”, donde el elemento sacrificial está presente y se mezcla lo profano con lo sagrado en el espacio de la calle. Un rito secular con capacidad de transformar gran parte de esa sociedad, la cual comienza a dejar de ver la iglesia como una “extraña” y la incluye cada vez más en la peregrinación, dándole un valor a la espiritualidad²⁷⁰. Una iglesia, que aunque ha vivido tiempos difíciles para la fe, su espacio dentro de esa peregrinación es fruto de su sentido de pertenencia a ese pueblo que vive una cultura de resistencia²⁷¹.

A través de estas fortalezas vemos que se hace presente el ministerio terapéutico de la iglesia en sus cuatro categorías según lo enuncia Abigail Rian²⁷². El *ministerio litúrgico/sacramental/devocional* está presente por medio del uso de los recursos litúrgicos de misas de la salud, con unción, de misas memoriales, de peregrinación y consolación, misas con miembros de la tercera edad. El uso de los Retiros de espiritualidad tanto para clérigos como laicos en el trabajo de sanación, y liturgias especiales. El *ministerio educacional* que vemos presente a través del desarrollo de programas con personas capacitadas para orientar sobre como cuidar la salud o llevar un estilo de vida saludable. También lo vimos en el trabajo de la comunidad B con la educación ambiental promovida por los niños que participan en el proyecto Guardianes de la Creación que se convierten en promotores del cuidado en sus familias y el grupo de Neuróticos Anónimos.

²⁶⁹ Cf. SANTA ANA, 1984, p. 46-86. Ver lo desarrollado en el subacápite 1.2.2. referente a la categoría teológica de la iglesia como morada del Espíritu. Es una iglesia que está llamada a crecer en encarnación como representante de Jesucristo y cuya función sanadora concretiza el amor al prójimo en contextos y situaciones particulares como las narradas en la pesquisa de campo.

²⁷⁰ Ver lo desarrollado en el punto 1.4.4.2. sobre ritos, culto y adoración en sociedades secularizadas.

²⁷¹ Como refiere Julio Adam “[...] resitência não nasce sozinha de dentro da liturgia, mas é algo que pertence ao todo da comunidade e da vida de um povo ou grupo. A liturgia será sempre espelho da prática política de sua comunidade. Na liturgia trazemos nossa prática e dela saímos abastecidos pela Palavra e pelo Sacramento para continuar a luta de liberação [...] Liturgia é espaço de memória, principalmente de memória dos sofridos dessa sociedade”. ADAM, Júlio César. Liturgia com os pés - romeiros da terra em sua busca por espaço de vida. **Tear**, São Leopoldo, ano 2004, n. 13, p. 10-12, 2004. p. 12.

²⁷² Relacionamos los hallazgos de la pesquisa con los planteamientos de Abigail Rian que ella define como categorías del ministerio terapéutico de la iglesia en áreas más amplias como fueron desarrollados en el subacápite 1.1.3. referido a la comunidad sanadora en el d), a sus prácticas pastorales. Cf. RIAN, 2002, p. 109-110.

El *ministerio de apoyo y defensa* que es promovido por comunidades que valorizan las personas en todas las fases o estaciones de la vida, procura promover la inclusión de grupos marginados debido a enfermedades o incapacidades por edad, raza, o sexo. Como es el caso de la comunidad B que trabaja con personas que viven con VIH SIDA y sus familiares, con Alcohólicos Anónimos, apoyándoles, orientándoles y acompañándoles. Además el trabajo con personas de la Tercera Edad en la comunidad A donde se les da atención con un programa acorde a las necesidades en esa fase de su vida y se les incluye en la vida comunitaria.

El *ministerio de cuidado directo de la salud* que ofrece una asistencia al paciente que abarca iniciativas de la salud pública de prevención y bienestar. La orientación de esos servicios puede ser o para promoción de bienestar o para prevención de enfermedades, donde la salud física y mental está incluida en esa concepción como los conceptos de cuidado integral e integrado de la salud. Aquí pensamos en que las comunidades A y B tienen personal de la salud entre sus miembros como es el caso de Gabriel, Camila y Omara, también ellos relataron que tienen médicos y psicólogos dentro de sus miembros y que ayudan en el ministerio de salud a través de la orientación, o de recomendar a una consulta, y hasta llevar al médico a una persona, como fue expresado en la comunidad C como un servicio que se le ha dado a personas ancianas. Así como trabajo en la prevención como es el caso de Omara que explica a jóvenes y personas en general todo lo relacionado a enfermedades de transmisión sexual.

En estas comunidades locales han sido exploradas estas posibilidades y por eso consideramos que ellas están realizando un ministerio sanador. Aunque no podríamos decir que este ministerio se ha desplegado en todas las áreas, ni que su desarrollo sea igual para las tres comunidades. Percibimos que este ministerio sanador ha sido posible por: 1) los desafíos presentados por el su contexto local, 2) la apertura de clérigos y líderes para aprender sobre la práctica pastoral, 3) por la búsqueda de alternativas junto a la comunidad, que permitan ejercer el Cuidado Pastoral.

Además de estar presente las marcas de la iglesia como comunidad sanadora; pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y morada del Espíritu Santo²⁷³, en las diferentes prácticas litúrgicas y acciones pastorales mediante las cuales estas comunidades realizan las experiencias de cuidado, apoyo y sostén de las personas.

²⁷³ Ver lo desarrollado en el acápite 1.2. Bases eclesiológicas de la iglesia como comunidad sanadora.

Así podemos decir que la iglesia como comunidad sanadora ha ido respondiendo desde una práctica de diálogo y apertura para servir mejor a su comunidad entendida más allá de los límites físicos del templo. No son programas “perfectos” ni totalmente desarrollados como tal vez existan en otros lugares, pero son acciones pastorales que están acompañando a las personas en sus diferentes necesidades y dentro de las posibilidades a veces muy limitadas en recursos que tienen tanto esas comunidades como la Iglesia Episcopal de Cuba en general.

3.2. Desafíos a la práctica litúrgica de la Iglesia

El contexto globalizado, según afirma Estrada²⁷⁴, ha llevado a crisis o pérdida de identidad, la cual se une a la inseguridad personal a nivel de convicciones y creencias. No se puede hablar de un sistema universal de referencias en el campo religioso y triunfan así las particularidades culturales²⁷⁵. La asfixia racionalista favorece la búsqueda de una religiosidad vitalista y experiencial. Por otro lado la doble influencia de la cultura materialista científico-técnica y la herencia de la crítica ilustrada a la religión, deteriora la creencia en un Dios indemostrable, todo lo cual lleva al agnosticismo en grado creciente y a la indiferencia religiosa.

Vivimos en una sociedad con ansia de relaciones interpersonales y la pertenencia a una religión universal pasa por la incorporación a una comunidad local en la que podamos vivir la fe. [...] Hoy la novedad es que no es posible vivir sin religión, y para mantenerla es necesaria la experiencia personal y el grupo en el que uno se socializa y crece en la fe. El cristianismo individualista está hoy perdido ante la creciente presión social y la amenaza de una soledad vivida en el aislamiento²⁷⁶.

No por gusto han llamado a esta época como “era de la espiritualidad” caracterizada por una búsqueda intensa en ese sentido, especialmente en las tradiciones religiosas no cristianas. Coincidimos con el análisis de Estrada que ve en esa mezcla difusa de espiritualidad y tradiciones una dispersión que erosiona la propia identidad y con frecuencia

²⁷⁴ Cf. ESTRADA, Juan Antonio. Ritos actuales y humanización de la iglesia. **Selecciones de Teología**, Barcelona, año 45, n. 178, p.137-148, 2006. p.138-139.

²⁷⁵ Puede relacionarse esto a lo desarrollado en el capítulo 1, punto 1.1.1.1 acerca de la modernidad y sus implicaciones para el significado de la comunidad. Giddens hace referencia a la modernidad como orden pos tradicional donde se institucionaliza el principio de la duda radical.

²⁷⁶ ESTRADA, 2006, p. 143-144.

deviene en una pseudo espiritualidad egocéntrica, narcisista y centrada en la propia interioridad incompatible con el imperativo ético cristiano de servir al prójimo²⁷⁷.

Vivimos en sociedades complejas marcadas por una dinámica de múltiples cambios que alcanzan a la familia. Ya los matrimonios no son “hasta que la muerte los separe”; sino más bien “hasta que el amor los una”. Las novias, muchas veces con conciencia de género, no quieren ser “entregadas por el padre” al novio, rechazando la idea de propiedad. Ellas además, quieren reivindicar su derecho de ser incluidas en la liturgia para celebrar sus etapas biológicas²⁷⁸ que por siglos las marginalizaron. Donde son comunes los casamientos de personas divorciadas, que piden a la iglesia bendiga la nueva unión.

Marjorie Procter-Smith²⁷⁹ observa y reflexiona acerca de nuestra sociedad, donde están emergiendo nuevos ritos o replanteamientos radicales de ritos tradicionales y más frecuentemente encontramos grupos periféricos con un acceso restringido o no, a las autoridades eclesiales. Un ejemplo de ello es el movimiento litúrgico feminista que ha criticado no solamente el abuso de lenguaje androcéntrico en la liturgia, sino que ha denunciado prácticas rituales sexistas y símbolos inapropiados. A esto le añadimos el desafío pastoral de acompañar a personas homosexuales, asunto complejo que genera conflictos en nuestras iglesias. Las personas con discapacidades han hecho escuchar sus voces y están desafiando a la iglesia a repensar sus prácticas rituales y símbolos, permitiéndoles a ellas poder sentirse incluidas en la liturgia.

Podemos “escuchar” esas nuevas voces que emergen en la práctica ritual y litúrgica de la iglesia a través de la amplia compilación de liturgias realizada por Abigail Rian, la cual partió de la afirmación de que “el regalo de la sanación de Dios es válido durante todas las estaciones de la vida de la persona y este poder de esperanza y sanidad puede ser afirmado y reelaborado a través servicios rituales, sacramentos y ritos. Esto es importante, no sólo psicológicamente sino espiritualmente, señalar los pasajes de la vida y los tiempos de

²⁷⁷ ESTRADA, 2006, p. 144.

²⁷⁸ Se refiere a etapas que pasa la mujer como son; menarquía, menstruación, menopausia, o dolores relacionados a la maternidad como aborto espontáneo, parto prematuro, etc. que afectan el cuerpo femenino y su sensibilidad y pueden ser trabajadas por medio de rituales sanadores. Cf. PROCTER-SMITH Marjorie. *Contemporary Challenges to Christian Life-Cycle Ritual*. In: BRADSHAW, Paul F.; HOFFMAN, Lawrence A. (Ed.). **Life Cycles in Jewish and Christian Worship**. University of Notre Dame Press: London, 1996, p. 240-261. p. 245.

²⁷⁹ Cf. PROCTER-SMITH, 1996, p. 240-245.

crisis”²⁸⁰. Ella explica la importancia de las misas o cultos de sanación, donde la preparación de sus líderes es imprescindible, y los aspectos que han de ser incluidos tales como: la asamblea litúrgica que se reúne para realizar una liturgia de sanación, la proclamación de la Palabra con una teología holística de la salud con base en las Escrituras, la Oración como parte central (con los elementos de confesión, arrepentimiento y reconciliación por medio del perdón), los sacramentos (la Santa Cena donde aceptamos la nueva vida que Dios nos ofrece en Cristo), la Música es un elemento esencial en la liturgia de sanación, ella provee un vínculo invisible pero profundo con la experiencia espiritual²⁸¹.

En cuanto al uso de la Palabra en los ritos de sanación se nos llama la atención acerca de tres niveles de hermenéutica: 1) nivel comunicativo, consiste en traducir las antiguas historias de la Biblia al idioma contemporáneo, enfocado en desarrollar ritos para personas conectándoles con las nociones centrales de la tradición cristiana (eso implica que la persona se sienta envuelta en la historia de Dios con toda su vida, que eso tenga un significado personal y pertinente al momento que vive); 2) buscar si existen mitos debajo de los rituales, si aún guardan historias para compartir y verdades para esa otra experiencia y cultura; 3) una pregunta que nos atañe respondernos como teólogos ¿están las historias exactamente conectadas a los ritos –las que narramos- o en ese punto hay una historia que se aviene con nuestra manera de decir el significado de los ritos?²⁸².

En este sentido el teólogo Dietrich Ritschl hace la siguiente observación:

A lo largo de 1500 años en Europa el lenguaje ha sido la Biblia (partiendo de sus narrativas) a partir del Renacimiento se instalaron otros lenguajes, científico, de informática, etc. y hoy el lenguaje bíblico es un pequeño arroyo en medio de esos otros ríos. Si hoy queremos darle importancia a las narrativas bíblicas debemos entrar en ellas y habitarlas. Si no queremos que la fe cristiana se disuelva en un caldero de otras religiones necesitamos volver a las narrativas bíblicas y habitarlas²⁸³.

Tal vez en nuestras prácticas litúrgicas de sanación, estamos llamados a trabajar con mayor profundidad las narrativas bíblicas sobre la cura, y habitar estas narrativas por medio

²⁸⁰ RIAN, Abigail Evans. **Healing Liturgies for the Seasons of Life**. Westminster John Knox Press: Louisville, Kentucky, 2004. p. 13s.

²⁸¹ Cf. RIAN, 2004, p. 6-11.

²⁸² Cf. GANZEVOORT, Ruard R. “Rituals and the decay of the word”. In: HOLTROP, P.N.; LANGE, F. de; ROUKEMA, R. (eds.) **The passion of protestants**. Kampen, 2004, 149-164. p. 4. Disponible em: <http://www.ruardganzevoort.nl/pdf/2004_Rituals_decay.pdf>. Acesso em: 27 mar. 2007.

²⁸³ RITSCHL, Dietrich. “**Narrativas bíblicas y aconsejamiento pastoral**”. Sao Leopoldo: Programa de Pós-Graduação, 11-16 sept. 2006. Notas tomadas por la autora del Curso ofrecido en la EST.

de ritos que tengan un significado para las personas que buscan sanar. Ayudarlas a tener una visión amplia de sanación que incluya la dimensión espiritual y la corporal.

Como iglesias cristianas podemos preguntarnos de qué manera nuestros cultos están siendo un reflejo de la celebración de nuestros referentes de la fe. ¿Cómo están sintiendo las personas en la comunidad a nivel experiencial el encuentro con Dios? ¿Es una experiencia distante, fría, de un Dios que está “allá” en el altar mientras la persona enferma y necesitada se siente lejana de la experiencia del encuentro?

Creemos en un Dios encarnado, y la liturgia no puede si no expresar esa dimensión, presentada por los evangelios de un Dios que habita en medio de su pueblo. Es en ese ámbito de encuentro y de celebración que “el culto debe ser expresión viva de ser cuerpo de Cristo, sanador de las enfermedades que aquejan la vida de la comunidad”²⁸⁴.

Es importante señalar como carencia, la falta de integración de lo afectivo y lo comunitario. Lo cual puede ser una de las posibles causas, que muchas veces en nuestras liturgias, las personas se sientan lejanas de esa experiencia con lo sagrado. Al experimentar la liturgia oficial como una experiencia intelectual, rígida, centrada en la palabra, que excluye lo sensorial, y lo corporal²⁸⁵. Si así se hiciera, la vivencia litúrgica redundaría en una experiencia más abarcadora de ese ser humano y por tanto integral.

Para los anglicanos o episcopales esto ha sido una realidad, pues hemos trabajado con textos traducidos del Libro de Oración Común de la iglesia de Estados Unidos, lo cual no es malo en sí, el problema radica según afirma el liturgista anglicano Jaci Maraschin, en que en nuestros países latinoamericanos hemos caído en un “fundamentalismo litúrgico”²⁸⁶ al creer que esos textos litúrgicos del pasado y especialmente de otro país son sagrados, no importa si resultan muchas veces inteligibles, o como yo agregaría no nos auxilien ante los problemas pastorales que se presentan en nuestras comunidades.

²⁸⁴ GUTIÉRREZ, Agenor. El culto como espacio de sanación de los cuerpos. *Xilotl*, Managua, año 18, n. 35, p. 21-36, 2005. p. 32.

²⁸⁵ En las comunidades pesquisadas percibimos que esta relación estuvo presente, las personas se sintieron muy identificadas con la liturgia, las misas a las que asistimos había espacio para participar con todo el cuerpo. Ir a la iglesia es celebrar, alegrarse en el encuentro con el Resucitado, sin embargo es algo que no nos atrevemos a afirmar que ocurre en todas las demás comunidades.

²⁸⁶ MARASCHIN, Jaci. Aprendiendo a confiar en el Espíritu Santo. *Ministry Development Journal*, New York n. 15, 1988, p. 13-24. p. 20.

Em seus primórdios, a experiência litúrgica anglicana na América foi clericalista e autoritária. Fomos submetidos a tirânico rubricismo em certos lugares e acabamos numa espécie de “fundamentalismo” aplicado sem qualquer constrangimento ao Livro de Oração Comum, ainda quando esse mesmo fundamentalismo não tinha nada a ver com as exegeses bíblicas correntes na época. Com isso, o anglicanismo perdeu a riqueza da contribuição do povo residente nessas inúmeras localidades por onde temos andado. Nossos liturgistas especializaram-se na letra, no texto, e nos induziram à repetição indiscriminada de fórmulas importadas do Primeiro Mundo, criadas também por liturgistas, especializados no assunto²⁸⁷.

Así nuestra liturgia se convirtió en predominantemente textual, fijada a rúbricas de lo que se debía o no hacer en determinados ritos. Maraschin²⁸⁸ confiesa de que a pesar de proclamar que la liturgia pertenece al pueblo hemos tenido una liturgia clerical, donde se reduce al mínimo la creatividad de los celebrantes (sean laicos o clérigos). El exceso de fidelidad al LOC²⁸⁹ en muchas de nuestras diócesis ha impedido crear liturgias alternativas, castrándose así toda iniciativa y creatividad de la comunidad. Una liturgia así se distanciaba del pueblo y también de sus realidades sociales, políticas y económicas.

La Iglesia Episcopal de Cuba ha pasado también por esos períodos. Podemos hablar de una lenta renovación litúrgica que comenzó con la música, y se ha ido extendiendo a los ritos. Los cuales paulatinamente se han actualizado de acorde a los nuevos tiempos, mediante el uso de un lenguaje contemporáneo más comprensible, además de añadir elementos de la cultura local. Esto fue revelado en la pesquisa de campo en esas tres comunidades pero, no es posible establecer generalizaciones a partir de las experiencias de las mismas. No se puede decir que todas las comunidades de la IEC, estén preocupadas por acompañar a las personas

²⁸⁷ MARASCHIN, 1996, p. 50-51.

²⁸⁸ Cf. MARASCHIN, 1988, p. 20

²⁸⁹ Esto podríamos referirlo al tema de la identidad anglicana pues para muchos esa excesiva preocupación con lo que significa “ser” anglicano o episcopal es una manera de revelar cierta inseguridad con los cambios que traen los nuevos tiempos debido a los nuevos desafíos pastorales que enfrenta la iglesia para los cuales se sienten incapaces de otra postura que no sea una adhesión casi ciega y acrítica a la tradición. También esa afirmación del “ser anglicano” es definida muchas veces por una excesiva valoración de lo foráneo en detrimento de nuestra manera de ser Iglesia Episcopal encarnada en la realidad cultural cubana. Por eso coincidimos con el teólogo anglicano brasileño Carlos Brandão Calvani quien ve esa “crisis de identidad” de las iglesias como una señal positiva, pues significa que están vivas, ya que ellas no son solamente instituciones burocráticas, sino cuerpo místico de Cristo. Al establecer una relación entre el cuerpo y las diferentes etapas de la vida por las que pasa, debemos recordar que sufre alteraciones. Mueren células y con ese grupo de células ciertos tipos de comportamiento o determinados valores y convicciones, que fueron útiles en el pasado, pero que ya no tienen utilidad delante de las nuevas exigencias de la vida. Se entiende que las marcas que caracterizan la “identidad” perenne de una denominación no cambian, lo que sí cambia es la manera como nosotros nos relacionamos con esa herencia. Así, Calvani entiende que la identidad doctrinaria, litúrgica y teológica deben ser preservadas, sin embargo no de una manera autoritaria y fanática, sino de modo sensato, con la sabiduría de aquellos que reconocen que no es posible mantener el mismo cuerpo que teníamos a la edad de veinte años. Cf. CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. Identidade e Missão: perspectiva anglicana. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 63, n. 252, p. 851-868, 2003. p. 858, 862.

en medio de sus crisis, ofreciéndoles la oportunidad de cuidado pastoral por medio de los ritos. Tampoco se puede decir que estén motivadas para realizar liturgias realmente significativas, que puedan proveer un encuentro más integral del ser humano con Dios.

El aspecto del cuidado pastoral por medio de los ritos, será retomado más adelante al exponer tres ritos pastorales. Aunque por la historia de la liturgia, dichos ritos tuvieron otros sentidos, emergieron resignificados a partir de los desafíos contemporáneos presentados a la práctica ritual de la iglesia. Llegado a este punto, coincidimos con lo afirmado por Estrada en cuanto a la necesidad de:

Crear expresiones de fe con sensibilidad moderna y posibilitadora de experiencias personales, singulares y colectivas, es uno de los desafíos actuales para una humanización de la Iglesia. [...] Tanto en la sociedad como en la iglesia se da un desmesurado peso institucional y un déficit comunitario e interpersonal²⁹⁰.

Estos desafíos nos pueden iluminar para pensar la liturgia desde la óptica del cuidado pastoral ejercido en la comunidad sanadora. Viviendo las expresiones de adoración como experiencias de relaciones mutuas de amor entre ellos como pueblo de Dios, y entre Dios y ellos como comunidad abierta a experiencias sanadoras, que trasciende sus cuerpos para inscribirse también en el mundo donde habitan, y por el que interceden a Dios.

3.2.1. Tres ritos pastorales que se resignificaron en la Iglesia Episcopal de Cuba

Nos proponemos aquí realizar una reflexión acerca de tres ritos pastorales que han tenido a nuestro modo de ver una evolución en la IEC y una resignificación en su uso. Usaremos además reflexiones de teólogos y liturgistas, que permitan situar brevemente en la historia esos ritos. También queremos ver su evolución acorde a las necesidades pastorales, que cuestionaron esa “rigidez” que los hizo caer en desuso.

3.2.2.1. Del Rito de Purificación al de Acción de Gracias por el Nacimiento de un Niño

El Rito de Purificación era celebrado en la iglesia antiguamente basándose en Levítico 12, que prescribía que la mujer luego del parto era impura debido a la sangre. Esa ceremonia

²⁹⁰ ESTRADA, 2006, p. 144-145.

exigía una ofrenda sacrificial. Bradshaw explica²⁹¹ que la iglesia antigua tenía desacuerdos en relación a este ritual. Refiere que la mujer era recibida en la puerta de la iglesia, pues debido a su impureza no podía entrar en el templo, entonces la aspergian con agua bendita y usaban los salmos 113 y 128. Ya en Inglaterra ese rito era conocido popularmente como *churching* y la mujer debía usar velo para ir a la iglesia. El autor observa que este rito ha muerto en las iglesias occidentales debido al cambio de actitud ante el nacimiento de un bebé y como resultado de otros ritos alternativos que han emergido. Sin embargo, no se describe en ninguno de los casos de los ritos occidentales como rito para el nacimiento de un niño. Esto es debido a que el foco siempre estuvo colocado en la madre, aunque varios textos presuponen que luego se procedería al bautismo del niño.

En las iglesias cristianas orientales, además de proveer el rito de purificación para las mujeres luego del parto y dentro del período de los ocho días después del nacimiento, se trae el bebé a la iglesia. Allí se le da el nombre y oran por él, al parecer esto pudiera ser considerado la contraparte cristiana de la prescripción bíblica de la circuncisión.²⁹² Ese rito fue cayendo en desuso²⁹³ al rechazar la idea de que la mujer luego del nacimiento de un niño no está pura²⁹⁴, lo cual es considerado incompatible con la creencia en la bondad de la creación de Dios. Y esos reformadores han procurado producir ritos donde el foco esté sobre el niño y la familia, en acción de gracias por el nacimiento y en oración por la vida futura.

En la Iglesia Episcopal de Cuba, el rito se había dejado de usar pero no se había sustituido por ningún otro.²⁹⁵ Por eso debido a diferentes necesidades pastorales el rito fue reelaborado. Colocándose el énfasis en el agradecimiento a Dios por la nueva vida gestada que ha llegado a nacer, y porque Dios acompañó y sostuvo a esa mujer durante los peligros

²⁹¹ Cf. BRADSHAW, Paul F. *Christians Rites Related to Birth* In: BRADSHAW, Paul F.; HOFFMAN, Lawrence A. (Ed.). **Life Cycles in Jewish and Christian Worship**. "Life Cycles in Jewish and Christian Worship". University of Notre Dame Press: London, 1996, p. 13-31. p. 14.

²⁹² Cf. BRADSHAW, Paul F. *Christians Rites Related to Birth* In: BRADSHAW; HOFFMAN (Ed.), 1996, p. 25.

²⁹³ Cf. BRADSHAW, Paul F. *Christians Rites Related to Birth* In: BRADSHAW; HOFFMAN (Ed.), 1996, p. 27.

²⁹⁴ Teresa Berger tiene un estudio exhaustivo de todos los cánones de la iglesia antigua que prohibían que la mujer participara en la vida litúrgica de la iglesia. Debido a que la consideraban "enferma" en los períodos de menstruación, gestación, después del parto y durante la lactancia. Hasta le impedían recibir la eucaristía. Infelizmente estos tabúes litúrgicos relacionados a la menstruación de la mujer aún sobreviven en algunas iglesias y religiones. Cf. BERGER, Teresa. **Women's Ways of Worship**. Gender Analysis and Liturgical History. A Pueblo Book: Minnesota, 1999. p. 56-58.

²⁹⁵ El LOC Negro (conocido así por el color de su encuadernación) fue adoptado en una Convención de la Iglesia de Estados Unidos reunida en Filadelfia el 16 de Octubre de 1789. Fue usado por muchos años en la IEC con una traducción al español que empleaba un lenguaje en desuso y por tanto de difícil comprensión para la mayoría de las personas. La Acción de Gracias después del Alumbramiento, considerado en esa versión como Purificación de las Mujeres está en las páginas 295-296 del LOC negro. Es a esta versión que la experiencia ocurrida en una comunidad de Cuba hace referencia.

del parto. La mujer podía además participar en esas oraciones de gratitud. Ella no es colocada en la puerta de la iglesia, sino que se lleva al altar, al centro de adoración. Allí frente a toda la comunidad se realiza el rito, también se presenta al bebé. Ciertamente que muchas veces este rito antecede a la celebración del bautizo por lo que a veces queda algo difuso.

Siendo un rito alrededor del nacimiento de un bebé podría ser considerado como un rito de pasaje. En especial en el caso de una mujer que tiene su primer hijo, pues marcaría su entrada a la maternidad, y en el caso de ya tener otros hijos este rito la reintroduce de nuevo en el universo de la maternidad dejando atrás el tiempo de la gravidez. Es además un rito que toma en consideración el rol de la mujer a partir de una sociedad, como la cubana que ha trabajado el tema de género, donde la maternidad no es un estigma para mujeres solteras.

Puede ser un ritual sanador porque ayuda especialmente en el caso de las madres solteras a sentirse acompañadas y respaldadas por la comunidad de fe. Este fue el caso en una comunidad de nuestra iglesia en Cuba, donde una mujer soltera tuvo su hijo. Se sentía profundamente culpada en un principio y tal vez avergonzada por no estar casada. Luego de la visita pastoral de varios de sus miembros y pastor, decidió ir a la iglesia a agradecer por el nacimiento de su hijo en la madurez de su vida. Se hizo un ritual diferente al que se encontraba en el Libro de Oración Común de 1789²⁹⁶ cuyo énfasis era en la purificación, sino que se prepararon oraciones de acción de gracias por el nacimiento del niño y por el cuidado de Dios para con la vida de su madre.

Ella también tuvo oportunidad de agradecer a Dios y a la comunidad que había estado acompañándola y apoyándola con visitas, oraciones y detalles. El rito fue un recurso pastoral importante para reconciliar a esta mujer consigo misma y con Dios, en su sentimiento de culpa²⁹⁷. Podemos relacionar este pequeño cambio a lo referido por Tom Driver²⁹⁸ donde el

²⁹⁶ O sea la antigua versión del LOC, pues la nueva revisión del LOC de 1789, con una traducción al español en lenguaje más moderno ocurrió en 1989 y el rito aparece como “Acción de Gracias por el Nacimiento o la Adopción de un Niño” (p. 361-367) lo que ya toma en consideración otras experiencias pastorales que pueden presentarse. En Cuba, por las dificultades enfrentadas con los Estados Unidos y referidas en el capítulo 2, acápite 2.1. Aún la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos no ha podido enviar una cantidad suficiente de estos LOC actualizados para todas las comunidades de la IEC, por lo que todavía pueden verse algunos de los antiguos LOC en uso.

²⁹⁷ Esta comunidad usó la estrategia terapéutica usada por Jesús de la inclusividad. Siendo un requisito indispensable para la sanación, en este sentido sanación significó reconciliación en varios niveles y apertura. Ver lo referido al ministerio sanador de Jesús en el subacápite 1.3.1.

²⁹⁸ Esta reflexión fue desarrollada en el subacápite 1.4.4. ponto 1.4.4.2. referidos al uso y significado de los ritos en la comunidad sanadora. Para este autor los ritos tienen poder no solamente para cambiar sino para convertir al individuo en sujeto de cambio en el transcurso del tiempo, ellos están conectados a los procesos históricos y

contexto varió la naturaleza del rito y lo resignificó, a la luz también de la perspectiva de género, pues ya la mujer no era vista con las limitaciones que en la antigüedad la excluían de la vida litúrgica de la iglesia por su condición biológica y su estado civil en relación a la maternidad.

3.2.2.2. *Ministración de los Enfermos: De la Extremaunción a la Unción de los Enfermos*

En la vida de la iglesia de los primeros siglos ungir con óleo era una forma popular de tratar a los enfermos en sus necesidades de sanación. Hay referencias bíblicas abundantes en el Antiguo y Nuevo Testamento. En especial en el Nuevo Testamento se aconseja en la Carta de Santiago que los cristianos realicen la unción cuando haya entre ellos alguien enfermo y también que oren y le impongan las manos (5:14 y ss.) y en el evangelio de Marcos 6:13 referido a la unción de enfermos específicamente.

Es el Obispo Theodulf de Orleáns (d. 818 A.D.) el que recomienda el rito para realizarlo en una persona que estuviera a las puertas de la muerte²⁹⁹, dicha tendencia se mantuvo hasta tiempos recientes. En los siglos XVI-XX (Concilio de Trento)³⁰⁰ hay diversidad de opiniones, entre los efectos corporales y espirituales del sacramento. Se coloca el énfasis en la necesidad del ministerio ordenado para administrar el sacramento. Lo cual no debe ser visto como un acontecimiento aislado; sino dentro del marco de la Reforma Protestante, como una reacción ante la emergente eclesiología protestante. Vaticano II hace una revisión y prefiere dejar fuera la palabra sacramento para referirse al rito solamente como “Unción de los Enfermos” y los padres conciliares favorecen una interpretación más amplia acerca del peligro de muerte.

Este sacramento prácticamente desapareció de las iglesias de occidente con la Reforma del siglo XVI³⁰¹. Lutero hizo una crítica radical, argumentando que la “Extremaunción” no se encuentra en los evangelios, y los apóstoles no podían instituir sacramentos. Refiere además, que en todo caso la unción con óleo, debe ser prevista para obtener la recuperación de la salud

como agentes de transformación ellos son transformados por la historia a la cual pertenecen. Cf. DRIVER, 1998, p. 184-185.

²⁹⁹ Cf. CLEBSH, William A.; JAEKLE, Charles R. **Pastoral Care in Historical Perspective**. Harper Torchbook: New York, 1964, p. 35

³⁰⁰ Cf. SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. **Dicionário de Liturgia**. São Paulo: Paulinas; Lisboa: Edições Paulistas, 1972. p.1205-1207.

³⁰¹ Cf. SARTORE; TRIACCA, 1972, p. 1317.

y no como viático para los moribundos. Tal vez debido a la influencia ejercida por estos reformadores fue que se conservó la práctica en círculos protestantes estrechos.

Los anglicanos por su parte, en el Libro de Oración Común³⁰²(LOC) de 1549, tienen un rito de unción que desapareció en la edición de 1552. No obstante a principios del siglo XX se movió una fuerte corriente a favor de la reintroducción de la Unción de los Enfermos, la cual ya era practicada por muchos pastores³⁰³.

La Unción de los Enfermos en el LOC conforme al uso de la Iglesia Episcopal está ubicada dentro del los Ritos Pastorales bajo el nombre de Ministración a los Enfermos³⁰⁴. En las rúbricas se hace referencia a que la primera parte (liturgia de la Palabra) puede ser dirigida por un diácono o persona laica, aunque haya un presbítero presente. En la ministración se puede usar una o más de las partes del rito, sólo que en la secuencia indicada, e incluyendo siempre el Padre Nuestro. Recomienda además, que cuando se efectúe la Imposición de Manos y la Unción (que es la II parte del rito) en una celebración pública de la Eucaristía (la cual sería la III parte del rito) es deseable que se realice antes de la Santa Comunión, e inmediatamente antes del rito de la Paz. El rito contempla una confesión especial si la conciencia de la enferma le atormenta, sugiriéndose el rito para la Reconciliación de un Penitente³⁰⁵ o una Confesión General (comunitaria).

Al describir este rito pastoral a través de las rúbricas podemos resaltar algunos aspectos: 1) a pesar de iniciar con la advertencia de avisar al Ministro en caso de enfermedad no está circunscrito a la ejecución exclusiva por parte de una persona ordenada pues “en caso de necesidad pueden hacerlo diáconos/as o laicos, excepto que el óleo debe haber sido bendecido por un presbítero” (no hay referencia a cuáles son los casos de “necesidad”). 2) el rito puede ser realizado en la casa del enfermo con participación de sus familiares y vecinos, o en la comunidad más amplia de la iglesia, en el contexto de la Eucaristía. 3) la presbítera o presbítero hará la señal de la cruz con el óleo santo sobre la frente del enfermo y las fórmulas usadas piden a Dios que sostengan a la persona enferma con su presencia, que ahuyente toda

³⁰² Para ampliar acerca de la evolución de los Libros de Oración Común, remitirse a: ASSIS de, Francisco da Silva (Coord.). **Reflexões:** Liturgia Anglicana: Evolução, Diversidade, e Espiritualidade. Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, Centro de Estudos Anglicanos: Porto Alegre, 1999. p. 2-7.

³⁰³ Cf. CINÁ, Giuseppe; [*et.al*]. **Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde.** São Paulo: Paulus, Centro Universitário de São Camilo, 1999. p. 1317

³⁰⁴ Estamos haciendo referencia al LOC de 1789. Edición revisada y traducida al español por la Iglesia Episcopal de Estados Unidos, en 1981. p. 374.

³⁰⁵ Otro rito pastoral contenido en el LOC, p. 369-373.

enfermedad de cuerpo y espíritu, que perdone los pecados, libere del sufrimiento, restaure a la persona en fortaleza e integridad, mediante el poder sanativo de su amor.

De esta manera no se sitúa el rito en un marco rígido. Incluye la Oración de Imposición de Manos sobre la persona enferma en una perspectiva amplia de enfermedad que va más allá de lo corporal a lo espiritual, al ser humano integral. Pide la liberación también del sufrimiento a través del perdón de los pecados. Así puede el sufrimiento ser considerado como físico, ocasionado por la enfermedad, o espiritual y psicológico. Tal vez fueron estas las reflexiones que guiaron al grupo de liturgia de la comunidad C para transformar la práctica de este ritual.

En la práctica litúrgica de dicha comunidad el rito estaba tal vez en desuso o circunscrito al uso de los ministros cuando visitaban a los enfermos en sus casas. En una ocasión en el año 2000 cuando los pastores estuvieron ausentes, el grupo de liturgia preparó una Oración Matutina³⁰⁶ experimental, con algunos de los contenidos de este oficio, pero centrado en el tema de la sanación.

Había varias personas enfermas asistiendo a la iglesia, especialmente ancianos con enfermedades crónicas. También se sabía de personas que estaban pasando por situaciones de estrés, debido a separación de la familia por la emigración, entre otras razones. Se pensó en usar el aceite reservado para la Unción de los Enfermos, y después de la predicación, invitar a la comunidad diciendo: “todas aquellas personas que se encuentren enfermas, angustiadas, afligidas o estresadas y deseen que oremos por su salud y ser ungidas con óleo consagrado pueden venir al altar”.

El equipo de liturgia integrado por tres personas laicas (dos mujeres y un hombre), recibió en el altar a la casi totalidad de la comunidad que hizo fila, para recibir la Oración con Imposición de Manos por la salud y la Unción. La oración fue espontánea, pues no se usó la fórmula contenida en el LOC, sino que se recreó acorde a la necesidad de la persona que venía al altar y que se le preguntaba el nombre (si no se sabía) y la intención por la cual se debía orar (situación de salud física, de estrés por un problema familiar, etc.). Fue una sorpresa para muchos que nunca habían experimentado un culto dedicado a la sanación en la

³⁰⁶ La Oración Matutina es uno de los oficios llamados diarios que consta en Libro de Oración Común (LOC) p.37 y siguientes y que puede ser realizado por los lectores laicos, que son comisionados por la comunidad y los clérigos, ratificados por el Obispo para el desempeño de estas funciones en la liturgia.

Iglesia Episcopal. Habían escuchado la experiencia de otros hermanos y hermanas de iglesias pentecostales y neopentecostales donde los “Cultos de sanidad” son parte de la rutina de sus celebraciones y hasta ganaron dimensiones espectaculares en algunos lugares de la isla.

Aquella Oración Matutina experimental tuvo una gran recepción por parte de la comunidad. Esta solicitó que se tuviera una vez en el mes una misa dedicada a la salud con el Rito de la Unción, y Oración con Imposición de Manos. En la próxima ocasión contó con la participación de laicos y clérigos. La comunidad pidió luego que se hiciera cada domingo. Se llamó al grupo de laicos dedicados a la pastoral de visitación a los enfermos, para que conformaran como equipo encargado de realizar este ministerio, de asistirles a través de la Unción y la Oración con Imposición de Manos en cada celebración.

A partir de esta experiencia conocida a lo largo de la diócesis, se tomó conocimiento de celebraciones de misas por la salud en diferentes comunidades. No creo que esto fue mera repetición por imitación, sino que responde a una necesidad experimentada por las personas de sentirse acompañadas y confortadas en diferentes situaciones de estrés y de enfermedad física. Al suprimir aquel carácter amenazador de la Unción (pues las personas comunes lo entendían como un rito para ayudar a morir en paz) y ampliar su significado como rito de sanación, de apoyo y sostén, las comunidades se apropian de su dimensión terapéutica.

Es en este sentido que entendemos la afirmación de William Clebech, “en la comprensión cristiana de la pastoral de sanación, sanar es mucho más que mera restauración, pues ello implica la victoria anticipada sobre la condición predominante de la enfermedad”³⁰⁷ El considera el cuidado pastoral a través de cuatro funciones; sanación, apoyo o sostén, guía espiritual, y reconciliación, estas han permanecido a través de la práctica ritual. Así que es por medio de los rituales que la comunidad toma conciencia de sí misma y de lo que cree, por lo que él observa que el Rito de la Unción es una ceremonia de sanación, que refleja la convicción de que el autor de la salud del cuerpo y del alma es Dios, en quién los cristianos enfermos ponen la esperanza de sanar³⁰⁸.

³⁰⁷ CLEBSH; JAEKLE, 1964, p. 33.

³⁰⁸ Cf. CLEBSH; JAEKLE, 1964, p.70-71.

3.2.2.3. *Ministración a los enlutados: Misa Memorial (rito para después del entierro)*

Aunque no existen informaciones en el Nuevo Testamento acerca del entierro cristiano ni tampoco en los tres primeros siglos del cristianismo, el cristiano moría en la esperanza de la resurrección, considerando la muerte como un “natalicio celestial”. Esto luego evolucionó negativamente y en la época medieval fueron los ritos de entierro impregnados del temor al destino del alma, las ideas del purgatorio y el infierno encontraron un espacio creciente³⁰⁹.

Esta situación en nuestra época ha cambiado mucho pues, “el cristianismo moderno se olvidó tanto de la esperanza como del temor y se rehusó a pensar en la muerte como parte del mensaje cristiano”³¹⁰. No obstante, la tendencia observada en la manera de realizar oficios fúnebres actualmente, es la de rescatar muchos de los elementos más positivos de los ritos que realizaban los primeros cristianos alrededor de la muerte, tal vez rescatando también la práctica antigua de rendir culto a la memoria de los ancestros. Por ejemplo, Karen Westerfield³¹¹ observa, que muchas de las prácticas antiguas en materia litúrgica han sido revividas siendo una de ellas la decisión de celebrar la eucaristía como un componente importante de los ritos funerales, también se han retomado los rituales ante la tumba (como bendición de la tumba, donde se dicen salmos, se cantan himnos, antífonas, lecturas bíblicas, oraciones incluyendo el Padre Nuestro, etc.).

Después del entierro continúan los ritos de recordación basados en la idea de que la muerte no es el final en la vida de un cristiano. Así constata Tertuliano quien a principios del siglo tres, escribe que además de las oraciones por los muertos se tuvo la práctica de hacer misa en cada aniversario de los muertos. Dichas misas por los muertos aparecían sugeridas en textos más tardíos con la frecuencia de realizarla el primer día, el séptimo, el decimotercero y el decimocuarto día, después del entierro³¹². Las oraciones por los muertos son una opción presente en el Libro de Oración Común, sin embargo no contiene un orden litúrgico para la celebración de una misa memorial.

³⁰⁹ Cf. WHITE, 1997, p. 233-235.

³¹⁰ WHITE, 1997, p. 237.

³¹¹ Cf. WESTERFIELD, Karen B. Tucker. *Christian Rituals Surrounding Death*. IN: BRADSHAW, Paul F.; HOFFMAN, Lawrence A. (Ed.). **“Life Cycles in Jewish and Christian Worship”**. University of Notre Dame Press: London, 1996, p. 196-213. p. 206ss.

³¹² Cf. WESTERFIELD, Karen B. Tucker. *Christian Rituals Surrounding Death*. IN: BRADSHAW; HOFFMAN (Ed.), 1996, p. 209.

Los clérigos realizan la misa memorial usando parte del Oficio de Entierro con adaptaciones y las oraciones por los muertos³¹³. Estos oficios son extremadamente tradicionales y populares por lo que se fueron enriqueciendo con otros elementos, por ejemplo si la familia quería traer una foto de la persona fallecida, o los pastores/as pidieron que trajeran una reseña biográfica acerca de la vida de la persona para ser leída por ellos en un momento, además de velas y flores. La Comisión de Liturgia de la IEC realizó un estudio sobre las misas memoriales y ha elaborado una propuesta litúrgica para este oficio.

Creemos que el sepelio cristiano apunta a las realidades de la muerte, pero también de la esperanza en la resurrección, y constituye un importante rito para las personas enlutadas, que se sienten confortadas y acompañadas en su dolor³¹⁴. En la Iglesia Episcopal de Cuba, existen muchos miembros que refieren haber comenzado a asistir a la iglesia, cuando fueron a una misa memorial de un familiar cercano o pariente. Por eso podemos además señalar que tienen una dimensión evangelizadora, donde se comunica la buena nueva de Jesús en medio del dolor y de la muerte, como promesa afirmada en su resurrección.

A presença da própria comunidade é forte testemunho da ação de Deus em amor nesta ocasião. [...] A comunidade reunida marca a transição da pessoa falecida para uma nova relação dentro da igreja: ela passa para a igreja triunfante, além da igreja militante aqui na terra. O papel de outros cristãos no funeral é de tornar visível por meio da sua presença, o ambiente de amor que cerca os enlutados³¹⁵.

La misa memorial tiene un fuerte apelo popular por su potencial sanador para las familias enlutadas. Sentir que la persona que murió no quedará en el olvido, rendirle tributo a su memoria y recordar que ahora pasó a formar parte de la iglesia triunfante, de la comunión de los santos, es una afirmación de fe que consuela y sostiene a la familia.

Podemos además ver este rito como un rito de pasaje, porque ayuda a la familia a desagregar a la persona del mundo de los vivos para incorporarla en el mundo de los muertos a través de este espacio simbólico de la liturgia. Este es otro de los ritos de la Iglesia Episcopal que se ha transformado o evolucionado, acorde al contexto sociocultural y a las

³¹³ Como fue referido por el clérigo B en la pesquisa de campo. Ver el subacápite 2.7.3. referido a la experiencia de los clérigos en relación a la liturgia, en especial el b) que se refiere a los ritos o liturgias más realizadas.

³¹⁴ Ver lo referido por el clérigo B en el subacápite 2.7.3 referido a la experiencia de los clérigos en relación a la liturgia en el inciso b, a los ritos más realizados. Él profundiza sobre la teología contenida en el LOC en cuanto a la manera de realizar una liturgia memorial, siendo una celebración marcada por la esperanza y alegría de la pascua.

³¹⁵ WHITE, 1997, p. 239.

necesidades de las familias enlutadas, donde los elementos de la cultura local marcan también presencia y como fue visto en la pesquisa de campo es un momento donde la iglesia se abre a una pastoral de consolación que se extiende más allá de sus miembros, a miembros de otras denominaciones y hasta otras religiones³¹⁶.

Aunque la vida ritual de la IEC ha tenido una evolución y resignificación de estos ritos, creemos relevante para profundizar en esta reflexión, revisar lo que hacen otros profesionales como los terapeutas de familia en su trabajo con ritos. Esto podría ayudar a iluminar la práctica ritual de la iglesia, desafiada por temas emergentes para el cuidado pastoral, la cual pudiera tomar en consideración, algunos de esos presupuestos para guiar la celebración de un rito sanador ya sea en una familia o personas que transitan por momentos de crisis.

3.2.2. Contribuciones del uso de los ritos por la Terapia de Familia para el Cuidado Pastoral

El uso de los ritos en Terapia de Familia tiene como precursora a Mara Selvini Palazzoli³¹⁷, perteneciente al grupo de Milán, quien introduce formalmente el tema de los ritos a través del modelo sistémico de la terapia de familia en 1974. Ella los define como “una acción o serie de acciones acompañadas por fórmula verbal y que envuelve a toda la familia. Que como todo rito este debe consistir en una secuencia regular de pasos que se realizan en tiempo y lugar adecuado”.

Janine Richard nos ofrece una definición propia de ritual con la que trabajarán como terapeutas de familia, pero enraizada en los puntos de vista de la antropología:

Rituales son actos simbólicos correlacionados, que abarcan no sólo los aspectos ceremoniales de la representación actual, sino también el proceso de preparación de todo ese ritual. Puede o no incluir palabras, no obstante ambas partes que abren y cierran están unidas por una metáfora guía. La repetición puede formar parte de los rituales ya sea debido al contenido, la forma o a la ocasión. Debe haber suficiente espacio en los rituales

³¹⁶ Ver lo referido a esto en la pesquisa de campo por Tomás y Mario en el capítulo 2, subacápite 2.7.1 referido a la misa memorial, así como lo narrado por los clérigos A y B en el subacápite 2.7.3. b) ritos o liturgias más realizados.

³¹⁷ La autora desarrolla ese concepto en su libro “*Self-Starvation: From Intrapsychic to the Transpersonal Approach to Anorexia Nervosa*” (1974, p. 238). Apud: ROBERTS, Janine. Setting the Frame: Definition, Functions, and Typology of Rituals. In: IMBER-BLACK Evan; ROBERT, Janine; WHITING, Richard A. **Rituals in Families and Family Therapy**. W.W. Norton & Company: New York, 1988, p. 3-46. p. 3

terapéuticos para la incorporación de múltiples significados por los diferentes miembros de la familia y los terapeutas, así como también varios niveles de participación³¹⁸.

Así con este concepto operativo los terapeutas de familia trabajan diferenciando lo que es un ritual de las tareas, las cuales incluyen múltiples significados que son incorporados al ritual y sus símbolos. Siendo que estos no solamente marcan una transición sino que ayudan a la familia a pasar por ella. Además de tener la función de dar apoyo y sostén, así como de amortiguar fuertes emociones. Los ritos permiten un ajuste social entre los individuos miembros de una familia y la comunidad a través de las transiciones³¹⁹.

Para los terapeutas de familia un rito es un elemento importante que organiza las relaciones interpersonales, permite estructurarse a los pequeños grupos (parejas, familias nucleares, etc.) así como a los grandes grupos (ya sean familias extensas, organizaciones sociales, comunidades, etc.). Por lo que los ritos funcionan como estructuras que acompañan los cambios simbólicos de las comunicaciones entre los individuos (ej. Cambios de nivel de realidad: como relaciones de pareja; relaciones profesionales; o cambios de niveles de meta realidad: sacramentos, ceremonias religiosas, fiestas: esto al establecer nuevos hechos que son reconocidos y compartidos, los cuales canalizan el proceso de mudanza)³²⁰.

Existen cinco grandes temas rituales³²¹ que orientan al terapeuta en su toma de decisiones, estos son:

- 1- Membresía: Sirve para revisar quién es parte o no de la familia, cómo se gana o se pierde esa membresía. Los ritos de membresía ayudan a expandir o a contraer el sistema familiar, redefiniendo el significado de membresía, facilitan la entrada o salida y redefinen las fronteras hacia el interior de la familia, así como de la familia con respecto al mundo.

³¹⁸ Traducción libre del original por la autora: "Ritual are coevolved symbolic acts that include not only ceremonial aspects of the actual presentation of the ritual, but the process of preparing for it as well. It may or may not include words, but does have both open and closed parts which are "held" together by a guiding metaphor. Repetition can be part of rituals through either the content, the form, or the occasion. There should be enough space in the therapeutic rituals for the incorporation of multiple meanings by various family members and clinicians, as well as a variety of levels of participation". ROBERTS, Janine. *Setting the Frame: Definition, Functions, and Typology of Rituals*. In: IMBER-BLACK, ROBERT, WHITING, 1988, p. 8.

³¹⁹ Cf. ROBERTS, Janine. *Setting the Frame: Definition, Functions, and Typology of Rituals*. In: IMBER-BLACK, ROBERT WHITING, 1988, p. 14ss.

³²⁰ Cf. MIERMONT, Jacques y cols. **Diccionario de Terapias Familiares**. Teoría e Práctica. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994. p. 475-476.

³²¹ Cf. IMBER-BLACK; ROBERT; WHITING, 1988, p. 50-76.

- 2- Curación/Sanación: Estos son todos lo que están relacionados con muchas de las pérdidas sufridas en una familia. Es un proceso complejo a través del cual las personas se relacionan con el tema de la muerte. Las pérdidas pueden ser; pérdida de un embarazo, suicidio, muerte violenta o inesperada, todos esos eventos pueden ser admitir un ritual terapéutico sanador. Otras pérdidas son aquellas donde ocurren ruptura de relaciones, tales como el divorcio o una relación de pareja no casada (en la cultura occidental no hay un acuerdo acerca de ritos para marcar la separación o el final de una relación ya sea de esposos o no, sin embargo ciertas religiones como los judíos tienen ritos de divorcio). Otro importante rito sanador es aquel relacionado con la pérdida de la cultura por causa de la migración, donde la persona se va del país de origen, la necesidad de reconectarse con las tradiciones familiares y culturales así como otras formas que le confieren identidad.
- 3- Identidad: Muchas tradiciones familiares afirman el sentido de identidad, por ejemplo celebraciones étnicas y religiosas pueden contribuir al sentido de identidad. Ej. Celebración de la Pascua Judía, del Año Nuevo Chino, de los días de liberación nacional. Esas celebraciones se acompañan de alimentos y bebidas tradicionales enraizadas en la cultura de origen. También aquí los ritos ayudan a las familias a desechar un sentido de identidad creado por roles rígidos o por diferentes niveles de estigma, ayudándoles muchas veces a liberar una nueva identidad emergente.
- 4- Expresar creencias y negociación: Los ritos normativos tienen con frecuencia la función de expresar creencias y también permitir la formación y ajuste de nuevas creencias. En esto tienen un importante papel los ritos religiosos y culturales que le permiten a las personas expresar sus creencias. Así la familia puede tener como dinámica, que una parte de la misma explique sus creencias y comportamiento acorde a ellas y la otra parte escuche, luego se cambia la dinámica. El escuchar y debatir creencias y comportamientos les ayuda a negociar o ajustarse. Este puede ser un importante recurso terapéutico en familias donde conviven varias generaciones.
- 5- Celebración: Este tema abarca muchos ritos normativos. Ya que incluye festividades relacionadas con el curso de vida y también las referidas a ritos solemnes y sagrados. Entre ellas tenemos; casamientos, nacimiento de un niño, ritos de pasaje de la adolescencia, funerales, festividades religiosas y culturales, celebración de cumpleaños y otros aniversarios que la familia incluye en sus tradiciones. La celebración es un tema que

relaciona a la familia con ritos que la afirman, honran, conmemoran y demarcan el tiempo ordinario del tiempo especial³²².

Al mirar hacia el trabajo de los terapeutas de familia con los ritos para auxiliar a las personas en las diferentes transiciones de la vida, podemos descubrir cuantas oportunidades de acompañar pastoralmente a las familias hemos perdido o desaprovechado. No obstante, hay estudios de clérigos y consejeros pastorales que toman en cuenta los trabajos de terapeutas de familia y antropólogos para revitalizar la vida ritual de la iglesia en su dimensión sanadora, lo cual consideramos importante para ejercer el acompañamiento pastoral en la comunidad sanadora.

3.2.3. *Vida litúrgica de la iglesia y Cuidado Pastoral*

La vida litúrgica de la iglesia ofrece múltiples oportunidades para interactuar con la dinámica de una familia y para realizar un acompañamiento o Cuidado Pastoral. Es en ese sentido que Elaine Ramshaw³²³ ve el Cuidado Pastoral a través de los ritos. Donde clérigos y líderes de la iglesia tienen la misión de acompañar a la comunidad en una creativa tarea a través del conocimiento de las tradiciones litúrgicas de la iglesia y las necesidades rituales que las personas presentan. Considera el “ritual como una manera de establecer orden, de reafirmar significado, de establecer vínculos comunitarios, de lidiar con la ambivalencia, encontrarse con el misterio”³²⁴. Ella menciona además el trabajo de los antropólogos Van Gennep y Turner acerca de los ritos. Realza las reflexiones de ellos acerca de los ritos de pasaje, lo que ha motivado una atención renovada acerca de las necesidades pastorales de las personas que atraviesan etapas de transición. Etapas que han sido tomadas por la iglesia como

³²² Muchas veces los rituales combinan varios temas. Al planificar el proceso ritual los terapeutas diseñan el mapa de la manera en que emerge la dinámica familiar, cómo esa familia interactúa con el problema. Al preparar el ritual, ellos recomiendan trabajar con cuestiones como: la *presión externa* de la cultura o la sociedad para esa familia o miembros de ella; la *preparación*, quiénes estarán incluidos en ella y por qué, roles de género, etc.; *las personas*, a quiénes se invitarán y por qué, participarán otras generaciones cómo lo harán, cómo será la participación de los niños; el *lugar*, todo lo referente a la localización del lugar, y por qué se escogió; *participación*, qué tipo de actividades se realizarán, serán influenciadas por el género o por lo étnico, serán usados símbolos especiales, qué música, alimentos y ropas especiales; *regalos*, cuál es el rol de los regalos, cómo serán recibidos, etc. Lo mencionado anteriormente ayuda a planificar todos los aspectos, pero también ayuda a pensar acerca de cualquier situación problemática que se pueda presentar en el transcurso de la preparación, así como a trabajar la manera de resolver el conflicto. Cf. IMBER-BLACK; ROBERT; WHITING, 1988, p.121-124.

³²³ Cf. RAMSHAW, Elaine. **Ritual and Pastoral Care**. Fortress Press: Philadelphia, 1987. p. 22.

³²⁴ RAMSHAW, 1987, p. 22.

tentativa de revitalizar su estructura ritual y poder adecuarla a las necesidades de las personas en la comunidad³²⁵.

Se debe estar atento a qué posibilidades rituales se ofrecen en la consejería pastoral y otras situaciones pastorales, preguntándonos acerca de las necesidades que tiene las personas y cómo pueden ser recogidas estas en un ritual de cuidado pastoral. Podemos indagar acerca de si la necesidad es de confirmar su identidad, si es de afirmación por parte de la comunidad a través del reconocimiento de un pasaje o transición importante. Si es una necesidad de sanación o bendición, si esta necesidad simboliza gratitud o marca un tiempo especial, de despedida, de recordación. En todas esas situaciones pastorales y otras, pueden ser sugeridas algunos tipos de acciones simbólicas o rituales además de la conversación pastoral³²⁶.

Esto lo confirma Edwin Friedman³²⁷ al referir que las ceremonias del curso de la vida encierran un proceso curativo de encuentro terapéutico, más allá de ninguna otra experiencia religiosa. Así menciona el casamiento, los funerales, ritos asociados al nacimiento y a la pubertad como antiguas formas que aún ofrecen modernos resultados. Observa además, de que a pesar de los ritos de pasaje ser el primer esfuerzo humano para tratar con áreas mayores de interés de la psicoterapia moderna, tales como cambio y separación, parece que hemos perdido de vista ese hecho. Porque el énfasis moderno en sanación se ha puesto sobre la personalidad y la psicodinámica. Dicha pérdida ha privado a los clérigos de una valiosa oportunidad de comprender el proceso emocional que se establece en las familias durante esos significativos momentos, pudiendo tener la ventaja en tales oportunidades de ayudar a las familias a sanarse, además de animarles a fortalecer su espiritualidad en esas ocasiones.

Una de las contribuciones que él resalta es la del concepto sistémico de familia, el cuál puede aplicarse a los llamados eventos nodales, donde la familia es vista como un sistema en el que las relaciones se abren y fluyen durante esos ritos de pasaje. Es importante diferenciar el rito de la ceremonia, al confundir uno con el otro incurriríamos en un error. Desde la perspectiva del sistema emocional, los ritos de pasaje comienzan seis meses antes y terminan por extenderse en tiempo similar, después de la ceremonia³²⁸. Las ceremonias están

³²⁵ Cf. RAMSHAW, 1987, p. 42s.

³²⁶ Cf. RAMSHAW, 1987, p. 72s.

³²⁷ Cf. FRIEDMAN, Edwin H. **Generation to Generation**. Family Process in Church and Synagogue. The Guilford Press: New York, 1985. p. 162.

³²⁸ Cf. FRIEDMAN, 1985, p. 166s.

determinadas por aquello que ya estaba sucediendo en el seno de la familia en transición para una nueva etapa de su vida.

Aunque el casamiento, los funerales y los ritos de adolescencia han sido ritos de pasaje universales, según Edwin Friedman³²⁹ nuestra cultura moderna ha producido otros tres puntos nodales importantes que producen notables consecuencias en el curso de la vida. Ellos son: divorcio, jubilación y desarraigo geográfico³³⁰. Si los tres primeros ritos biológicos de pasaje lidian con la pérdida y la cura, estos tres tienden a lidiar sólo con la pérdida. Son igualmente momentos oportunos para traer cambios en la familia³³¹. Es cierto que estos tres eventos nodales no han sido muy trabajados en los rituales de nuestras comunidades eclesiales, tal vez porque no se ha prestado atención a la necesidad de las personas de elaborar esas pérdidas y sentirse acompañadas en esa transformación.

Un ejemplo de estas nuevas voces que emergen en la práctica ritual y litúrgica de la iglesia es la amplia compilación de liturgias realizada por Abigail Rian, la cual parte de la tesis de que el don de la sanación de Dios será válido a través de todas las etapas de la vida de las personas “y este poder de esperanza y sanidad puede ser afirmado y reelaborado a través servicios rituales, sacramentos y ritos. Esto es importante, no sólo psicológicamente sino espiritualmente, señalar los pasajes de la vida y los tiempos de crisis”³³².

Es probable que como parte de la renovación litúrgica en muchas iglesias este proceso haya comenzado, pero infelizmente no es una práctica asumida en la mayoría de nuestras liturgias denominacionales, todavía muy fijas en sus ritos a lo “tradicional” con énfasis en lo “racional”, sin asumir otros desafíos que están presente en la vida de las comunidades. Por lo tanto una comunidad será sanadora en la medida en que su práctica ritual sea enriquecida; ya sea replanteándose y reelaborando los ritos tradicionales, o creando nuevos ritos que

³²⁹ Cf. FRIEDMAN, Edwin. *Sistemas e Cerimônias*. In: CARTER, Betty; McGOLDRICK. **As Mudanças no Ciclo de Vida Familiar**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995, p. 106-130.

³³⁰ El desarraigo geográfico sería en la actualidad un tema central dado por la intensa movilidad geográfica que viven las personas hoy en la llamada “posmodernidad”, donde en tantos lugares del mundo la iglesia se depara con el trabajo con emigrantes, que llegan con el sufrimiento que les causa perder sus raíces culturales, el contacto con la familia de origen y el proceso de intentar adaptarse a otra cultura o formar parte de un sistema que muchas veces los excluyen o discriminan. Ver lo concerniente a esto en el capítulo 1, punto 1.1.1.2. donde se aborda el tema de la modernidad como desafío para el desarrollo de un paradigma de comunidad. También este tema del fenómeno de la migración en la realidad cubana fue abordado en el subacápite 1.4.5. y retomado en la pesquisa de campo (capítulo 2) a través de lo expuesto por Eladio en los subacápites 2.5.2. y el análisis en el 2.5.3.

³³¹ Cf. FRIEDMAN, Edwin. *Sistemas e Cerimônias*. In: CARTER, McGOLDRICK, 1995, p.127-129.

³³² RIAN, Abigail Evans. **Healing Liturgias for the Seasons of Life**. Westminster John Knox Press: Louisville, Kentucky, 2004. p. 13s.

respondan a las necesidades de sus miembros en las diferentes circunstancias que la vida les coloca y donde el culto o misa dominical sea vivida como encuentro terapéutico con Dios³³³.

3.3. La comunidad sanadora: implicaciones para la formación teológica

Según hemos podido percibir a lo largo de este trabajo mirar hacia la iglesia desde la perspectiva de comunidad sanadora, nos hace cuestionar aspectos que no parecen estar relacionados entre el quehacer teológico como reflexión de la práctica pastoral y lo que en verdad está sucediendo en la vida de fe de las comunidades, con sus expectativas y carencias con relación al ministerio pastoral, entre otros aspectos.

Debemos recordar que el papel del SET en la formación teológica en Cuba ha sido central. La mayoría de los clérigos episcopales así como de algunos líderes laicos, recibieron la formación teológica en dicha institución. En este acápite pretendemos establecer un diálogo entre el discurso acerca de la situación de la educación teológica en Cuba, y los desafíos o implicaciones que para la tarea de la formación teológica, sitúa la perspectiva de la iglesia como comunidad sanadora.

3.3.1. Situación de la educación teológica en Cuba a través del SET y su misión

En 2007 el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas, institución de referencia en cuanto a la formación teológica en Cuba, cumplió 61 años de fundado. En ese marco se realizó una consulta para profundizar en su misión y en los desafíos planteados a la educación teológica en sentido general. Su rector el Dr. Reinerio Arce³³⁴ realizó planteamientos acerca de la misión, visión y retos de la educación teológica. Consideramos válido presentar en forma resumida los postulados enunciados por él como retos y visión para la formación teológica en Cuba pues la pesquisa de campo hizo señalamientos en ese sentido:

- 1- Un quehacer teológico, referido a la manera en que los seres humanos razonamos nuestra experiencia de fe, y nuestra práctica a partir de esa experiencia, como individuos pero, también y sobre todo como

³³³ Cf. ADAM, 2007, p. 3-14.

³³⁴ Cf. ARCE VALENTÍN, Reinerio. **El Seminario Evangélico de Teología de Matanzas. Misión y Visión. Retos para la educación teológica en Cuba hoy.** Matanzas, Seminario Evangélico de Teología, 29 oct. al 1º nov. 2007. Documento presentado por su autor en el evento “Misión: Presente y Futuro del SET”, celebra en Matanzas.

comunidades. Siendo la teología resultado de la reflexión acerca de la fe que deviene de una práctica. Por lo tanto también es racionalidad sobre la práctica que surge de la experiencia de Dios, cuyo objetivo es su reinado de justicia. Así la teología no es lo primero sino que se sitúa entre la experiencia y la práctica que deviene de esa experiencia.

- 2- Un quehacer teológico orientado misiológicamente. Por lo que hacemos teología, para la iglesia para que esta pueda cumplir con la misión a la que fue llamada por nuestro Señor Jesucristo. Por lo que el quehacer teológico debe constituir la guía en medio de la realidad concreta de nuestros pueblos para que podamos dar curso a la acción de la iglesia y para que ella cumpla con su misión de la construcción del Reino de paz y justicia.
- 3- El SET siente el deber ante Dios de formar pastores, pastoras, laicos y futuros líderes de iglesias que entreguen sus vidas al trabajo de la Iglesia en la construcción del reino. Con una teología que quiere o debería querer, encarnarse en su realidad como nuestro Maestro y Amigo, en medio de su Pueblo, asumiendo la historia de su Pueblo, los riesgos y la suerte de su Pueblo. En nuestro caso eso quiere decir en Cuba, latino-afroamericana; socialista, bloqueada y amenazada por la potencia imperialista más poderosa del mundo, en medio de un contexto de globalización que intenta imponer su sistema hegemónico y excluyente para la mayoría de la humanidad. Cuba inmersa en la búsqueda de un camino de vida para su pueblo; que padece del sufrimiento existencial que surge de la desesperanza, y al igual que Israel en el desierto, de no avizorar la tierra prometida, pero con las ansias de esperanza vital, de saber que su supervivencia como Pueblo y Nación depende de encontrarla.
- 4- Desafío de garantizar una formación teológica que aprenda a respetar y tomar en cuenta la diversidad social, cultural, religiosa y de género de nuestra realidad. En un mundo donde los fundamentalismos de todo tipo nos aplastan e incluso nos amenazan con su destrucción, debemos enseñar y más que eso inculcar, basado en el amor incondicional de Jesús, el respeto a los otros seres humanos. La capacidad de oír a la otra o el otro y construir

comunidades en el respeto a las diferencias. Estamos haciendo teología cristiana que no excluye, que haya otras teologías que no sean cristianas, no sólo la judía y la islámica, también en nuestra realidad particular la teología Yoruba y otras de las religiones de origen africano y americano de nuestro continente.

- 5- Uno de los retos hacia el interior de la institución es la tensión que se desprende de ser una comunidad formada por diferentes denominaciones y tradiciones. Siendo su mayor riqueza es también su mayor fuente de tensión que pone en peligro la institución. Lo cual impone practicar el amor que predicamos para vencer intolerancias y prejuicios y aceptar la diversidad del cuerpo de Cristo.
- 6- Una formación teológica en diálogo con las ciencias sociales y económicas, pues todo saber humano se mueve hacia la interdisciplinariedad. Mirar hacia el ser humano y a la sociedad con una perspectiva holística y sistémica. El tema ecológico debe formar parte del quehacer teológico.
- 7- Se debe incluir en sus currículos resultados de las investigaciones de la economía, sociología y psicología, esta última no sólo desde la perspectiva tradicional de la psicología pastoral, sino otros campos que nos ayuden a entender el conjunto de la familia humana en su compleja interacción.
- 8- Un reto en el que nos encontramos envueltos es en vencer las prácticas tradicionales de enseñanza y de preparación de nuestros futuros líderes. La tradicional educación residencial es buena para la preparación de los estudiantes pero no se corresponde con las necesidades de las iglesias. Por lo que se debe adaptar ese plan de estudio a las nuevas necesidades. Ya se han creado subseces en diferentes partes de la Isla, se exploran diferentes maneras de responder a las necesidades de la iglesia cubana hoy.

3.3.2. Pistas para reflexionar sobre la formación teológica en el SET desde la dimensión de la Iglesia como comunidad sanadora

Tomar como punto de partida la dimensión de la iglesia como comunidad sanadora puede ofrecer importantes pistas para guiar la formación teológica en el ámbito del Cuidado Pastoral, más allá de la “tradicional” manera de enseñar la Psicología Pastoral, desplazándose a una dimensión más abarcadora del **cuidado**³³⁵, que pasa por el individuo, la comunidad y al entramado de sus relaciones con la sociedad y el medio ambiente.

La Psicología Pastoral ha sido una disciplina introductoria en el currículo del SET, reducida a un semestre. Apenas se podía realizar una introducción a la disciplina y dar elementos prácticos acerca de conversación pastoral, junto con algunos temas aconsejamiento pastoral para reflexión y debate. En las evaluaciones realizadas por los estudiantes al final de cada curso, se reconoció que no era suficiente, al no poder abarcar con mayor profundidad tanto temas de consejería, como proveer subsidios prácticos para ejercer el Cuidado Pastoral luego en las comunidades.

Consideramos que el tema de la iglesia como comunidad sanadora es pertinente y desafiador para el desarrollo de una formación teológica más integral en esta área³³⁶. Para ello es importante cambiar el antiguo modelo de trabajo pastoral pastorcéntrico, para trabajar con una concepción de pastoral en equipo con la metáfora de red o sistema vivo³³⁷, donde la comunidad es sujeto de las acciones pastorales que potencializa sus dones y los multiplica para extender su acción más allá de los límites de la comunidad.

³³⁵ Ver lo desarrollado en el subcapítulo 1.4.3. sobre la espiritualidad liberadora y las relaciones de género en la comunidad sanadora.

³³⁶ Considerando el planteamiento de la teóloga Pat Contreras de que la praxis pastoral no se limita a la acción de los pastores sino que habla de un modo de ser iglesia misma, definida desde la perspectiva de la Psicología Pastoral como comunidad terapéutica o comunidad generadora de salud y recuperación de vida a través de su carácter familia, enriquecida por los dones de algunos de los miembros y/o pastores y pastoras evidencian para desarrollar y fomentar lo específico de este ministerio. Cf. CONTRERAS, Pat. Por una Psicología Pastoral que acompañe y desafíe a las iglesias en Latinoamérica. In: SANTOS, Hugo (ed.). **Dimensiones del Cuidado y Asesoramiento Pastoral**. Aportes desde América Latina y el Caribe. Buenos Aires: Kairós. 2006, p. 23-40, p.25.

³³⁷ Como fue propuesto por la teóloga Valburga Streck en su visión de comunidad como red de apoyo, donde a partir de un equipo de pastoral integrado por clérigos y laicos provenientes de áreas como salud, educación y afines puedan auxiliar en el trabajo de acompañamiento pastoral en la iglesia. Viendo la relevancia de la religiosidad familiar en el ciclo de la vida, teniendo como base de acción el sacerdocio universal de todos los creyentes que se capacitan para testimoniar el evangelio y responsabilizarse por la vida de la comunidad. Cf. Ver lo desarrollado en relación a red y sistema vivo también en el subcapítulo 1.4.1. Comunidad sanadora en perspectiva de red.

La disciplina Psicología Pastoral tendría la tarea de sistematizar todos los conocimientos y diseñar estrategias para responder a necesidades de la experiencia humana en lo emocional o relacional que requiera de salud, ya sea para la restauración, crecimiento o potenciación. Lo cual haría procurando articular el área bíblico-teológica con la psicología, tomando en consideración el contexto histórico-cultural de actuación³³⁸. Además como refiere Schipani³³⁹, al definirse en términos de los ministerios de la iglesia y de la teología práctica, la disciplina como quehacer práctico, es un campo aplicado en el contexto de la vida y ministerio de la iglesia siendo su dimensión pastoral entendida como tarea de la comunidad de fe a la luz del proyecto de Dios para el mundo en medio de la sociedad concreta. Mientras que como quehacer teórico la Psicología Pastoral debe verse como interdisciplinaria por su contribución a la antropología teológica, dando fundamento teórico a prácticas como: cuidado y consejo pastoral, orientación y terapia de familia o de pareja, educación cristiana, predicación y culto. Siendo su prioridad la formación, transformación y potenciación de la comunidad de fe.

El tema de la iglesia como comunidad sanadora contribuirá a ver el cuidado desde su dimensión integral, al articularse con otras disciplinas como Liturgia, Homilética, Educación Cristiana, Misiología y Evangelización y Teología Sistemática. Debe tomar en consideración los resultados de pesquisas del área de la Psicología, Sociología, Antropología entre otras. Puede revelar como la comunidad es capaz de ejercer el cuidado y la sanación en todas sus acciones pastorales hacia el interior de la iglesia y extra muros como fue apuntado en muchas oportunidades por la pesquisa de campo. Además de señalar otros temas emergentes del cuidado pastoral, que no están siendo atendidos ni por la iglesia, ni por los programas de formación teológica, como: la pastoral carcelaria, el acompañamiento a familias con miembros en la emigración, el cuidado pastoral con la tercera edad y cuidado pastoral a clérigos, entre otros que con certeza podrían ser revelados en futuras pesquisas.

La formación teológica interdisciplinaria enriquecida por los resultados de las investigaciones más recientes de las ciencias sociales, y economía, entre otras. Sin embargo, es imprescindible trabajar con mayor amplitud el sentido de la interdisciplinaria. Donde

³³⁸ Cf. CONTRERAS, Pat. Por una Psicología Pastoral que acompañe y desafíe a las iglesias en Latinoamérica. In: SANTOS (ed.), 2006, p. 29.

³³⁹ Cf. SCHIPANI, Daniel. Bases eclesiológicas: La iglesia como comunidad sanadora. In: SCHIPANI, JIMÉNEZ (eds.), 1997, p. 17.

las cátedras de teología puedan articular programas de formación, que relacionan los contenidos de las diferentes disciplinas entre sí, con la práctica pastoral.

Podemos ejemplificar esto estableciendo algunas relaciones. Por ejemplo, la Teología Sistemática al trabajar temas como las categorías teológicas de la iglesia como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y morada del Espíritu Santo puede hacerlo en relación con la Teología Práctica en específico la Psicología Pastoral. Esa reflexión podría incluir el significado de estas categorías para una comunidad desde la perspectiva sanadora. Permitiría establecer relaciones con la Misiología específicamente con la Diaconía³⁴⁰, disciplina teológica ausente del currículo del SET y fundamental en la edificación de comunidades. La que podría aportar una mística diferente acerca del servicio y traería importantes contribuciones a la práctica pastoral desde el ministerio compartido.

Otro tema importante para reflexionar desde la interdisciplinariedad es el sacerdocio universal de todos los creyentes. Que puede abordarse desde la perspectiva de la Historia de la Iglesia, desde la Biblia y la Misiología, y lo que implica para la práctica pastoral de la iglesia, ejercer ese sacerdocio, donde lamentablemente muchas veces se pierde su profundo significado, quedándose en teoría o fundamento teológico sin aplicación práctica³⁴¹.

Esta relación también pudiera establecerse con la Liturgia, no solamente preocupada con la teología sacramental y la historia, sino con la dimensión sanadora que puede tener la vida ritual de la iglesia³⁴². Cuestionando todo lo que fue visto anteriormente en cuanto a la rigidez ritual, al peso excesivo de la racionalidad ignorando el cuerpo, lo sensorial en nuestra manera de celebrar la fe. Viendo todas las oportunidades que tenemos como iglesia a través del ciclo de vida de la familia de acompañarlas con ritos pastorales³⁴³ que les hagan experimentar otra manera de ser iglesia, en dimensión sanadora. Estudiar además otros desafíos que emergen para la práctica ritual de la iglesia en la sociedad contemporánea con toda su complejidad.

³⁴⁰ Kjell Nordstokke refiere que cuando la diaconía es definida como tarea abarcadora en sentido amplio, de la Iglesia, la diaconía debería ser considerada una dimensión fundamental de la misión. Destaca que existe una larga tradición que ve la *liturgia*, el *kerigma* y la *diaconía* como las tres dimensiones principales de la *koinonía* cristiana y señala además que la misiología tendría la importante tarea de procurar el punto integrador de esa identidad, de manera que sea eclesiológico y no meramente funcional o práctico. Así el “servicio” no corre el riesgo de ser reducido a “acción social”. Cf. NORDSTOKKE, Kjell. Misión como diaconía. **Estudios Teológicos**, São Leopoldo, año 39, p. 250-259, 1999. p. 252-253.

³⁴¹ Ver lo desarrollado en el subacápite 1.4.2. referente a liderazgo y diversidad de ministerio en la comunidad sanadora.

³⁴² Ver lo desarrollado en el subacápite 1.4.4. acerca del uso de los ritos en la comunidad sanadora.

³⁴³ Ver lo desarrollado en el subacápite 3.2.3. acerca de la vida litúrgica de la iglesia y el cuidado pastoral.

Es imprescindible incentivar a estudiantes y docentes a realizar pesquisas sobre diferentes temáticas en las comunidades. La tarea pedagógica de formación tomaría en cuenta la práctica pastoral de las comunidades y la valorizaría a la luz de los conocimientos de las diferentes disciplinas. El estudiante ha de ejercitar su trabajo en la comunidad no como “especialista”, sino con la humildad del que viene a aprender y compartir su saber reconociendo los saberes de la comunidad.

Se necesitaría desarrollar una labor pedagógica, que permita establecer puentes entre la teoría teológica y la práctica pastoral. Lo cual significa llevar a la práctica pastoral inquietudes que nacen de sus lecturas y reflexiones teóricas, para conocer la manera en que las personas viven su fe, llevan a cabo la misión en las comunidades, y trabajan la dimensión sanadora de la iglesia. Así se enriquecería también el trabajo académico con las reflexiones y cuestionamientos nacidos de la práctica pastoral.

Como profesora de Teología Práctica en el SET me he cuestionado ¿Cómo sería posible trabajar la interdisciplinariedad con otras ciencias si no la hemos practicado hacia el interior de la educación teológica? Sin duda alguna la interdisciplinariedad contribuiría no solamente en el ámbito del conocimiento sino que ayudaría a cambiar las propuestas pedagógicas. Para las cátedras sería imprescindible desarrollar un trabajo en equipo tanto hacia el interior de ellas como con las otras cátedras. Esto incidiría en la filosofía educativa y en la formación de los estudiantes, quienes posteriormente serán desafiados por sus comunidades a trabajar en equipo, a desarrollar proyectos que precisan tomar en consideración varias experiencias y conocimientos de diversas áreas para solucionar problemas. Pienso por ejemplo en las Jornadas Teológicas, donde se puede presentar un tema abordado desde la interdisciplinariedad, trabajado por estudiantes y profesores que presentan resultados de sus pesquisas en común. Esto podría ofrecer una contribución importante a la educación teológica.

Ha habido logros en los cambios que ha realizado el SET en sus currículos para adecuarlos a las necesidades expresadas por la iglesia, tratando de privilegiar las disciplinas de la Teología Práctica en los programas de formación. Especialmente esto ha sucedido con el bachillerato en teología, respondiendo a las necesidades planteadas por las iglesias. No obstante, aún las iglesias consideran que es insuficiente, como arrojó la pesquisa de campo.

Pues sienten que continúa un divorcio entre la teoría y la práctica pastoral³⁴⁴ en los egresados de esa institución.

Si bien es cierto, que el rector mencionó la prioridad de la misión en la formación teológica de los pastores, pastoras y líderes³⁴⁵ esto aún no se traduce en resultados concretos en el trabajo pastoral. No basta que haya una disciplina sobre Misión y Evangelización en el currículo. Se precisa abordar la complejidad de este importante tema, como un eje transversal a través de toda la formación del estudiante en las diferentes disciplinas. Lo cual además se hace imprescindible con temas como género e interculturalidad³⁴⁶, tan vitales hoy para una “ética de convivencia”³⁴⁷ y cultura de paz, en un mundo marcado por los fundamentalismos de todo tipo.

3.3.3. Pistas para contribuir en la formación teológica de la Iglesia Episcopal de Cuba desde la perspectiva de la Iglesia como comunidad sanadora

La pesquisa de campo fue una especie de diagnóstico que sirvió para revelar necesidades o carencias, sobre las cuales se precisa trabajar, lo cual podría contribuir a ejercer mejor el Cuidado Pastoral en la IEC como institución. Reconocemos que aunque la pesquisa se hizo solamente en tres comunidades, pudiera decirse que las necesidades identificadas en estas son similares a las que pueden presentarse en comunidades no incluidas en la pesquisa. Pues nuestra muestra de entrevistados no tenían apenas una visión de su comunidad local sino que por su liderazgo³⁴⁸, o por haber vivido en diferentes partes de la isla, tenían un conocimiento más amplio de la iglesia.

Vale además destacar que las comunidades pesquisadas se revelaron como células vivas donde acontecen procesos de sanación. Que fueron destacados como fortalezas³⁴⁹,

³⁴⁴ Ver el subacápite 2.8.3. Desafíos apuntados por los clérigos.

³⁴⁵ Ver el subacápite 3.3.1. Situación de la educación teológica en Cuba a través del SET y su misión, presupuesto 2 de lo planteado por el rector Reinerio Arce.

³⁴⁶ Ver lo desarrollado en el subacápite 1.4.5. Comunidad sanadora desde la perspectiva cultural cubana. Especialmente los presupuestos filosóficos y teológicos planteados por Fernet-Betancourt.

³⁴⁷ Ver lo desarrollado en el subacápite 1.4.3. acerca de la espiritualidad liberadora y las relaciones de género en la comunidad sanadora. La “ética de la convivencia” expresada por Boff en relación a la dimensión del cuidado, que transita por las relaciones de género al exigir una manera creativa de recrear relaciones de tal forma que las diferencias no sean consideradas desigualdades antagónicas sino riqueza de nuestro “ser” humano. Cultivar además el espacio Divino en una relación amplia de la que emerge la espiritualidad que da origen a las religiones y que expresa el encuentro con Dios en las diferentes culturas.

³⁴⁸ Ver la caracterización del grupo pesquisado en el acápite 2.2. Introducción a la pesquisa de campo.

³⁴⁹ Ver lo relacionado a las fortalezas que presentan las comunidades de la IEC en el subacápite 3.1.3.

debido a las acciones pastorales que han desarrollado para acompañar a las personas en sus diversas necesidades y que han promovido procesos de sanación. No obstante, aquí queremos trabajar la tensión planteada hacia la IEC como institución desde las comunidades locales, que la han interpelado y cuestionado, tanto a nivel de laicos como de clérigos. Esa tensión se revela como *desafíos* que ha de asumir la institución para estimular procesos de sanación en toda la diócesis, creando las condiciones necesarias para esto o dándole continuidad a aquellas acciones que ya se han implementado, pero que lamentablemente no han sido acogidas por todos³⁵⁰.

La Iglesia Episcopal como institución reveló tener dificultades con la práctica del Cuidado Pastoral hacia los clérigos. Todas las tensiones vividas han provocado “enfermedades” en su cuerpo clerical, traducidas en apatía, desconfianza, ansiedad, depresión, dificultades para realizar trabajos en conjunto, entre otras. Si bien debe reconocerse que se está realizando un trabajo sanador a nivel diocesano por medio de los Retiros del Clero y Reciclajes, el problema como fue apuntado por la reverenda C, no está resuelto. Se necesitará continuar a invertir en el trabajo con profesionales de la salud mental o la consejería pastoral (no involucrados con la institución), en la resolución de conflictos, para poder alcanzar la sanación a niveles más profundos.

Podría ser relevante para el cuidado pastoral del cuerpo clerical, comprometerse con un acompañamiento pastoral efectivo por parte de Obispos o Arcedianos, a los nuevos pastores y pastoras que se ordenen. Proveerles un apadrinamiento por parte de otro/a clérigo de más experiencia en el que pueda sentirse apoyado/a. Esto podría ser especialmente en la primera celebración eucarística, entre otras oportunidades para el ejercicio y la práctica de acompañamiento pastoral entre colegas, siendo la *consolatio fratrum* muy importante, pues hay muchos ministros de la palabra que se sienten sobrecargados y solos³⁵¹.

Es imprescindible trabajar el tema del liderazgo tanto a nivel de la iglesia como institución, que se ha visto incapacitada de elegir su obispo diocesano. También a nivel de las comunidades locales reflexionar en el verdadero significado del sacerdocio universal de todos los creyentes, realizando acciones que potencien el ministerio laico de la iglesia ejerciendo el

³⁵⁰ Conferir en el subacápite 2.8.3. Desafíos apuntados por los clérigos. Nos estamos refiriendo a lo planteado por la clérigo C acerca de la ausencia de algunos clérigos en los Retiros y Reciclajes del Clero con temas que visan promover la sanación. Lo que indica cierto grado de apatía e indiferencia por parte de estos. La clérigo C refiere además que aún se mantienen los resquemores, desconfianza y crítica no edificante.

³⁵¹ Cf. HOCH, Lothar; REGAUER, Renato. O pastor e a prática da exortação mútua entre colegas. In: HEIMANN, Leopoldo (org.). **Lutero o Pastor**. Canoas: ULBRA, 2006, p. 209-218. p. 212.

ministerio de manera compartida. Esto puede ayudar a que las comunidades crezcan en su liderazgo desde la diversidad de sus dones, tornándolas más maduras en la toma de decisiones³⁵². Revisar además la concepción de poder desde la cual nos situamos para ejercer la autoridad. Lo cual ayudaría a una comprensión más profunda del poder como servicio³⁵³, insistiendo en la vocación diaconal de toda la comunidad y por supuesto de sus líderes, sean clérigos o laicos.

Otro aspecto importante es el de la formación teológica mediante el Programa de Nuevos Ministerios. Tal vez sea necesario reformular los cánones, para poder incluir la disciplina de Psicología Pastoral como parte del programa de formación teológica. No solamente porque ha sido solicitado por los estudiantes, sino porque ofrece recursos para la práctica de acompañamiento pastoral en las comunidades, aspecto central en el ministerio de la iglesia, y que los propios clérigos revelaron no haber contado con esta preparación en su formación (en el caso de los que se formaron por los Nuevos Ministerios) o que no fue suficiente (formados en el SET).

Darle continuidad al tema de las relaciones de género en la comunidad local y en la iglesia, tomando conciencia de todo lo que nos aliena como mujeres y hombres en nuestras relaciones. Revisar y cuestionar los prejuicios que se tienen con el liderazgo de la mujer. Así como también identificar y trabajar sobre los prejuicios que limitan a los propios hombres para vivir su espiritualidad con igualdad de compromiso que las mujeres, en las diferentes tareas de la iglesia.

Al constatar que la IEC no ha tenido entre sus prioridades capacitar laicos y clérigos para la pastoral carcelaria, se podría convidar a otras iglesias, como la Iglesia Católica Romana, que tiene personas capacitadas y con experiencia en dicha pastoral, para ayudar a preparar personas (laicos o clérigos) para realizar este ministerio. Hasta tanto se cuente con otros recursos o programas de formación.

La IEC es una iglesia que pone gran énfasis en su vida litúrgica y sacramental, se reveló esto como fortaleza en la pesquisa de campo realizada en esas comunidades, y que como institución ha tenido un trabajo a través de la Comisión de Liturgia en el estudio y

³⁵² Este modelo da capacitar a la comunidad para ejercer la diversidad de dones desde la diversidad de ministerios está siendo llevado a cabo en la comunidad A, según la pesquisa de campo reveló que es una comunidad que invierte en la formación desde esa perspectiva. Ver subacápite 2.7.4, lo referido a la comunidad A que invierte en la formación teológica de sus líderes.

³⁵³ Ver lo desarrollado en el subacápite 1.2.3. Categoría Morada del Espíritu.

propuesta que realizó con respecto a la misa memorial³⁵⁴. Sin embargo, se hace necesario replantearse otros desafíos que están emergiendo en nuestros contextos locales eclesiales o como iglesia institución, y a partir de ellos mirar hacia la práctica ritual de la iglesia. Lo cual ayudaría a cuestionar si a través de las liturgias estamos promoviendo y ejerciendo el Cuidado Pastoral, incluyendo el ciclo de la vida de las familias como oportunidad privilegiada para ejercer ese acompañamiento.

Un tema revelado como carencia en la pesquisa de campo es el de acompañar a familias que tienen miembros en la emigración. En el Antiguo Testamento hay muchas referencias al especial cuidado y amor de Dios por los extranjeros o “forasteros”, como personas que están en desventaja y merecen un cuidado especial, esta hospitalidad continúa expresada en el Nuevo Testamento³⁵⁵. La comunidad que viva su dimensión sanadora debe tener en cuenta esto en un triple sentido: 1) acompañar a los que se van del país; 2) a los que quedan como familia pasando por el dolor de la separación; 3) los que llegan a la comunidad proveniente de otro país u otras regiones de la isla.

Los que se van a vivir fuera del país, deben sentir que en la comunidad de origen quedan lazos de amor, que se mantienen por medio de la oración, por el acompañamiento a la familia que queda en el país de origen. Se precisa trabajar el dolor de la “pérdida” por desarraigo geográfico de un familiar. Es un tipo de luto diferente pues no sabe cuándo podrá verle de nuevo o si los que se quedan estarán con vida para cuando la que se va pueda visitarlos. Esto genera angustia, dolor e incertidumbre. Esto lo expresa una escritora cubana que aborda el tema del exilio desde su propia experiencia.

Cada vez somos más numerosos los desperdigados por el mundo. Estamos invadiendo los continentes; nosotros, típicos isleños que una vez fuera, a lo único que podemos aspirar es al recuerdo. Aferrados al nombre de las calles apostamos a una geografía del sueño. Dormir es regresar un poco³⁵⁶.

³⁵⁴ Ver en el subcapítulo 3.2.1. referido a los tres ritos pastorales que se resignificaron en la IEC el punto 3.2.2.3 referido a la misa memorial.

³⁵⁵ Por ejemplo Levítico 19:9 donde Dios orienta que dejen las frutas caídas y espigas al pobre y al forastero y en Lv. 19:33 hay una orientación expresa de Yavé de que cuando un extranjero viva con el pueblo judío no se le moleste, hay que mirarlo como uno de la comunidad y amarlo pues les recuerda que ellos fueron forasteros en Egipto. Esto aparece también en el Decálogo en el libro del Éxodo 20:9, cuando se refiere al descanso el día consagrado al Señor, nadie debe trabajar ese día tampoco los “forasteros que viven en tu país”. También en el NT en Mt.25: 35 en el juicio Jesús refiere haber pasado como forastero y haber sido recibido en la casa de aquellos.

³⁵⁶ VALDÉS, Zoé. *Café Nostalgia*. Lisboa: Booket, 1998. p. 126.

La comunidad sanadora debe ser acogedora también para quiénes como extranjeros llegan a ella. Recordamos varias experiencias vividas en la comunidad C³⁵⁷ que si bien no la colocamos aquí como desafío, nos ayuda en esta reflexión. Allí estudiantes extranjeros episcopales, de la Escuela Latinoamericana de Medicina sintieron en esa comunidad de fe su comunidad, por el cariño y la acogida dispensada, también esto sucedió con miembros jóvenes de la iglesia que vinieron a la capital a estudiar y encontraron en dicha comunidad un lugar que les dispensó apoyo y cuidado. Un clérigo de otro país, en funciones diplomáticas en Cuba, encontró en la comunidad C y en la recepción de sus colegas pastores, pastoras y Obispo la posibilidad y el espacio para darle continuidad a su ministerio durante esos cuatro años que permaneció en la isla.

Estas son experiencias de Cuidado Pastoral que no se deben desestimar, no obstante se hace necesario ampliar la reflexión y la práctica en el sentido de acompañar a las familias con miembros emigrantes. Organizar grupos terapéuticos³⁵⁸ con diferentes temas siempre será un recurso de valor para ejercer la poiménica o aconsejamiento pastoral. Uno de los temas privilegiados debe ser el de familias afectadas por la emigración, donde personas o familias que han tenido esta experiencia puedan ser recursos terapéuticos importantes para acompañar a quiénes comienzan el proceso.

La Iglesia Episcopal pudiera profundizar en esta reflexión desde la perspectiva de la Consejería Pastoral. Reconocer que hemos carecido de un trabajo de acompañamiento pastoral a dichas familias (cada vez más numerosas en nuestras congregaciones incluyendo a clérigos). Establecer algunas acciones para ese acompañamiento como: conversar con la familia que pasa por la experiencia de “pérdida” de un miembro o parte de su familia por la emigración; explorar la necesidad de elaborar un rito de despedida si es que las personas están en trámites de partir.

³⁵⁷ La autora de este trabajo fue por diez años miembro de la comunidad ejerciendo un ministerio como lectora laica y luego ordenada diácona, elegimos este momento para complementar algunos aspectos que la pesquisa de campo no evidenció.

³⁵⁸ Podemos pensar en esos grupos terapéuticos siguiendo la reflexión del teólogo Arno Scheunemann, donde una comunidad que aconseja acogiendo sólo es posible cuando no se excluye o deja de lado a alguno o muchos de los miembros del cuerpo. Eso implica que muchos tienen que tomar parte, y que cualquier procedimiento, o instrumento necesita llevar en consideración lo individual y lo comunitario. Por eso la posibilidad de trabajar con pequeños grupos posibilita convivir y cuidar de forma directa de los otros, permite que se construyan relaciones y vínculos significativos. En estos grupos se pueden aprovechar mejor a las diferentes personas de la comunidad y con mayor facilidad hacen que lo diferente también se sienta en casa. Cf. SCHEUNEMANN, Arno V. Pequeños grupos: Um Caminho que Viabiliza a Comunidade Terapêutica na Comunidade Cristã. **Igreja Luterana**, ano. 57, n. 2, p. 175-186, 1988. p. 178-186.

Elaborar un rito sanador, según vimos a través de este trabajo puede ser un recurso espiritual y terapéutico³⁵⁹ importante para lidiar con todos los aspectos de esa despedida tan compleja, procurar un símbolo o metáfora que ayude a trabajar todo este proceso hacia el interior de la familia. Ayudarles a fortalecer su espiritualidad en tal momento. Conscientes de que la persona que se va experimenta también la pérdida de la cultura de origen, a causa de la emigración, va hacia otra cultura, a veces bien diferente, lo cual implica adaptación y sufrimiento por las pérdidas que todo eso representa. Se presenta la necesidad de reconectarse con las tradiciones familiares y culturales que le confieren identidad, y donde muchas veces se pierde su filiación religiosa al no encontrarse una comunidad acogedora para vivir la fe.

La Iglesia Episcopal debe y puede trabajar el ministerio terapéutico de la iglesia en las cuatro categorías de programas señaladas por Abigail Rian³⁶⁰, las cuales se están perfilando según observamos en las comunidades pesquisadas como: ministerio litúrgico/sacramental/devocional, ministerio educacional, ministerio de apoyo y defensa y el ministerio de cuidado directo de la salud. Se hace imprescindible aprovechar la conmemoración de fechas especiales por la Iglesia³⁶¹ como aniversarios, casamientos (incluyendo bodas de plata y oro) y los funerales (misas memoriales), donde se enfoca la atención en los medios por los cuales Dios está presente tanto en la vida diaria de las personas como en los momentos críticos. La vida de adoración de las comunidades locales puede tocar toda esa gama de situaciones espirituales y emocionales ofreciendo un marco a través de los medios litúrgicos para que las personas se encuentren, y reciban apoyo y cura³⁶².

A modo de conclusión:

Podemos decir que las tres comunidades pesquisadas de la Iglesia Episcopal de Cuba tienen un ministerio sanador a partir de sus acciones pastorales tanto intramuros como extramuros. Estando representadas las cuatro categorías del ministerio terapéutico de la iglesia según lo enunciado por Abigail Rian. Percibimos que esto ha sido posible por la actitud de sus clérigos y líderes laicos donde los desafíos presentados en sus contextos locales fueron recibidos como oportunidades para juntos buscar alternativas para ejercer el Cuidado Pastoral.

³⁵⁹ Esto lo vimos en el subcapítulo 3.2.2. en cuanto a los temas rituales señalados por los terapeutas de familia y que pueden contribuir al Cuidado Pastoral.

³⁶⁰ Cf. RIAN, 2002, p. 109-111.

³⁶¹ Cf. RIAN, 2002, p. 114.

³⁶² Ver lo desarrollado en el subcapítulo 3.2.3. referente a la vida litúrgica de la iglesia y el Cuidado Pastoral.

Se revelaron además carencias, que ha de tomar en consideración la iglesia para crecer como comunidad sanadora, trabajando el tema de la capacitación. La pesquisa dio a conocer las fortalezas presentes en esas comunidades, en la manera en que están realizando por medio de acciones pastorales el ministerio de sanación. Mencionamos por ejemplo: 1) templo como espacio de servicio y acogida; 2) promoción del cuidado de la Creación; 3) Cuidado de la familia; 4) encuentro con Dios en el templo como espacio de sanación; 5) comunidad que acompaña en el dolor y promueve diálogo intercultural. Destacamos además los tres ritos pastorales realizados en comunidades de la IEC que respondieron a necesidades de la comunidad y evolucionaron de una concepción tradicional, a una capaz de responder a los problemas pastorales que se presentaron, acentuando su potencial sanador.

Continúa siendo un desafío contemporáneo la necesidad de la iglesia replantearse el tema de los ritos, trabajar con su cualidad sanadora en la liturgia. La iglesia debe profundizar en las narrativas bíblicas sobre cura y habitarlas por medio de ritos que sean significativos para personas que buscan sanar. La IEC puede profundizar en la reflexión de estos temas, por ejemplo a través de los temas rituales que desarrollan los terapeutas de familia, y auxiliar a proveer elementos a su cuerpo clerical como soporte para ejercer la tarea de Cuidado Pastoral más integrado a la vida litúrgica y sacramental.

La Psicología Pastoral debe encaminarse hacia la interdisciplinariedad también, por su contribución a la antropología teológica y sus contribuciones teóricas en cuanto a las diferentes prácticas de Cuidado Pastoral, en relación con la Educación Cristiana, el Culto y la Predicación.

Mirar hacia la iglesia desde la perspectiva de comunidad sanadora nos lleva a cuestionar aspectos que no se están tomando en consideración en el quehacer teológico como reflexión de la práctica pastoral. Señalamos la importancia de practicar la interdisciplinariedad entre las cátedras de teología, para ofrecer un conocimiento teológico no fragmentado y que sea coherente en su relación con la práctica pastoral, desvalorizada con frecuencia en la academia. Para esto se hace necesario además, desarrollar líneas de pesquisa que relacionen ambas áreas, pues si la teología no es lo primero sino que se sitúa entre la experiencia y la práctica que deviene de esa experiencia, esto tiene que hacerse efectivo en la formación teológica.

CONCLUSIÓN

Llegado a este punto, hacemos una mirada retrospectiva, al apuntar algunos hechos que entrelazaron mi historia personal, con la de la Iglesia Episcopal y la de mi país. Tal vez en ese afán de procurar saber lo que significaba ser comunidad sanadora, en aquel contexto. Los años de 2005 a 2008 fueron muy intensos para mí, pero también para la Iglesia Episcopal de Cuba y mi país.

Mi historia formaba parte de esa historia de desgarramiento ocurrida en la iglesia, que hizo primero que negaran mi ordenación (alegando irregularidad en mi documentación) casi 24 horas antes de celebrarse. Después cuando la “conveniencia de los poderes de este mundo” creyó ser el momento favorable y me lo propusieron, yo no quise. Había optado por ejercer desde la comunidad, como laica, el sacerdocio universal de los creyentes.

El soplo sanador del Espíritu Santo comenzó a sentirse en nuestra iglesia. Cambios de jerarquía con propuestas diferentes, hicieron que repensara mi ordenación al ministerio, también el reclamo de mi comunidad de fe y de mujeres ordenadas. Así que en 2005 fui ordenada diácona y luego en 2007 presbítera. En ese mismo año fueron nombrados los dos obispos sufragáneos para dar un mayor impulso a la misión de la iglesia y preparar condiciones para crear dos diócesis en el futuro. Siendo nombrada obispo sufragáneo una mujer, cosa inédita hasta entonces en nuestra Iglesia Episcopal en América Latina. Podemos decir además, que estos años inauguraron un proceso de sanación hacia el interior de la institución eclesial.

Tanto en el país como en la iglesia se podían “leer” las señales de los “tiempos”. Comenzaba el cambio generacional junto con otros muchos cambios a partir de los desafíos de los nuevos tiempos. A inicios de 2008, Fidel Castro renunciaba a la presidencia del país ejercida por más de 40 años. Iniciaba la pesquisa de campo en una comunidad cuando el país

amaneció con tal noticia. Su hermano Raúl Castro, le sucedió en la presidencia y comenzaron una serie de debates hacia el interior del país y de cambios ya relatados.

La pesquisa de campo coincidió además con mi casamiento, luego de una viudez de casi dos décadas, que me inició en la vocación de “sanadora herida”³⁶³. Reconozco que fue algo lindo para mi vida y desafiador a la vez. Por la tensión que ha significado someter una relación tan reciente a la separación y lo complejo de las comunicaciones con mi país. Por otra parte en la iglesia se avecinan nuevos cambios. Algunos de nuestros clérigos; quienes optaron quedarse en Cuba cuando el gran éxodo de pastores hacia Estados Unidos. Como generación que tuvo que aprender en el fragor de la batalla qué significaba ser cristianos en una sociedad que se declaraba atea y se aferrada al marxismo leninismo, como única orientación filosófica posible en tiempos de revolución. Y donde además ser religioso se tornaba sinónimo de contrarrevolucionario o no confiable, esa generación arribará a lo largo del 2009 a sus 72 años. Edad, que por cánones hace obligatoria la jubilación en nuestra iglesia. Otros completarán esta edad en los próximos 5 años. En todo este tiempo han ocurrido muchas ordenaciones de clérigos mujeres y hombres jóvenes decididos a trabajar en la viña del Señor, llena de desafíos pero también de fortalezas.

Comenzamos la ruta de esta investigación guiadas por cuestionamientos que marcaron las pautas de este proceso. Primero los provocados por el desgarramiento y la crisis de la Iglesia Episcopal como institución ¿Será que existen comunidades sanadoras en la IEC? Luego los que nacieron de la esperanza de ver comunidades tan vitales haciendo cosas maravillosas: ¿Qué significa ser comunidad sanadora? ¿Cómo será que esas comunidades entienden o experimentan su dimensión sanadora?

Al finalizar el primer capítulo delineamos las perspectivas teóricas que guiarían la investigación al abordar desde varios ángulos lo que significa ser comunidad. Primero en sentido amplio, vista como unidad en la diversidad, la cual caminará entre las tensiones generadas por aquello que escogió como eje en el cual basar su unidad. Al relacionar la comunidad con el contexto de la posmodernidad, vimos que esta no puede percibirse como amenaza sino como desafío y oportunidad para cuestionar nuestra manera de ser iglesia institución y comunidad cristiana en medio de todos esos cambios que desestructuran tanto al ser humano, como a sus tradicionales concepciones.

³⁶³ Término usado por NOUWEN, Henri. **O sofrimento que cura**; por meio de nossos próprios ferimentos podemos tornar fonte de vida para outros. São Paulo: Paulinas, 2001.

Luego pasamos a definir a la comunidad cristiana como la comunidad de los desiguales, donde se experimenta el sentido de pertenencia a través del encuentro con Jesucristo. Proclamado en su Palabra salvífica, celebrado en los sacramentos que son la base de la *koinonia* eclesial, y donde se puede experimentar la acogida por medio de la gracia de Dios, vivida a través de su Espíritu que se hace realidad en la *diaconia universal de todos los creyentes*. Se distinguió entre iglesia institución y comunidad eclesial, siendo la primera experimentada más como aparato jerárquico y burocrático; mientras que “comunidad” es vista como organismo vivo, integrado por personas que la experimentan, ayudan y cuestionan.

Los términos salud, salvación, sanar y terapéutico, fueron revisados como categorías que integran la concepción de comunidad sanadora; así como las acciones pastorales enunciadas por autores del área de aconsejamiento, como elementos que hacen posible articular el ministerio de sanación.

Analizar los términos de salud y salvación como nacidos de un mismo concepto permite afirmar que ambas acciones son inseparables. Lo cual nos llevó a realizar una crítica al cristianismo, al profundizar en los aspectos que hicieron que la tradición cristiana abandonara o dejara de lado el precepto de Jesús en su ministerio sanador. Pues en la medida en que la religión cristiana dio demasiado crédito a las ciencias físicas y médica, se fue haciendo cada vez más aliada de una concepción mecanicista y determinista de la existencia.

Situar esta crítica nos motivó a la reflexión, y llevó a reconocer el empobrecimiento de las prácticas cristianas en relación a promover la sanación en una perspectiva integral. Podríamos sospechar que esto significó en muchas denominaciones cristianas un empobrecimiento de su vida ritual. Convirtiéndose en una religión donde preceptos y doctrinas se “viven” en la cabeza, en lo racional, pero el cuerpo y su relación con lo sagrado en la dimensión espiritual fue prácticamente olvidado o subestimado.

Se definieron las *prácticas eclesiales* como aquellas actividades compartidas **en** y **desde** la iglesia, que forman parte de la vida y ministerio de la iglesia como comunidad de salud y sanidad. Estas prácticas incluyen la adoración (alabanzas mediante los cantos, ritos), sacramentos, la práctica de la oración, estudios bíblicos, meditación, confesión, perdón, reconciliación, predicación, entre otras. Ellas son esenciales, al permitir reconocer y experimentar de manera anticipada la gracia de Dios de una forma especial, siendo imprescindible participar en las prácticas de la iglesia.

La comunidad sanadora, será una comunidad constantemente estimulada a redescubrir los elementos terapéuticos que contienen la Biblia y la tradición cristiana, teniendo a Jesucristo en el centro de esa relación salud-salvación, recuperando la integralidad del ser humano en la relación entre la fe y los demás elementos que componen esa unidad (salud emocional, orgánica/física, social, económica) es una comunidad que fomenta un clima que promueve el bienestar bio-psico-social-espiritual de las personas que la componen estimulando el aprendizaje de sus integrantes en aptitudes como acoger, aprender a escuchar al otro, respetar, interesarse genuinamente en la otra persona y procurar ayudarle.

Las categorías teológicas que marcan a la iglesia como comunidad sanadora son; pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y morada del Espíritu Santo. Ellas son maneras específicas en que la comunidad de fe se comporta y hace posible que sus prácticas pastorales sean experiencias de cuidado entre las personas hacia dentro y hacia fuera de la comunidad.

La iglesia como comunidad sanadora, no puede inscribirse como único camino del pueblo de Dios. Ser peregrinos en el camino es una imagen que nos ayuda a reconocer que es en ese camino donde se da el encuentro con otros. En el contexto del diálogo interreligioso la imagen de la iglesia como pueblo de Dios, es un llamado a vivir relaciones de intercambio, que implica reconocimiento, diálogo, reciprocidad, armonía y recreación de todas esas relaciones.

La marca “cuerpo de Cristo” refiere que la iglesia tiene su unidad en la unidad de la persona de Cristo, y que esa idea del cuerpo no debe nunca separar la iglesia de la persona. Dios no puede verse en la comunidad sin Cristo, pues es a través de Él que va a actuar en la comunidad. La iglesia tiene una dimensión escatológica dada por la resurrección de Cristo, que se manifiesta más allá de todo límite e imperfección humana. En la comunidad sanadora la iglesia como cuerpo de Cristo ha de tomar en consideración estos aspectos para no convertirse en un gueto, estar lista para abandonar posiciones dogmáticas y rígidas en sus liturgias y ritos, en la manera que como iglesia local, la presencia del Cristo resucitado, será celebrada como acontecimiento de salud y salvación.

En la comunidad, el Espíritu se manifiesta en el servicio y la colaboración de unos con otros, no hay jerarquía de dones, todos estamos invitados y convocados a ponerlos a disposición de la comunidad. La comunidad debe tener siempre presente el ejemplo de Jesús, cuando lava los pies a sus discípulos (Jn 13:14 ss). La autoridad que distingue a la comunidad

es el servicio, no el poder visto como un fin en sí mismo o desde una posición de jerarquía para regir la vida de los otros, que deben simplemente obedecer.

En el centro del ministerio de Jesús está el tema de la sanación o la cura en estrecha relación con la salvación. La salvación por la fe puede incluir la cura, pero esto no quiere decir que se limite a ella, o puedan ser sinónimos. En la comunidad sanadora puede afirmarse que aquellas personas que no experimentan la gracia de la cura no están excluidas de la dádiva de salvación por gracia. Al inscribir la salvación fuera de los límites de la cura permite verla en una dimensión que ultrapasa los límites de la enfermedad y de la muerte, pues siempre estamos en el regazo de Dios que nos acoge como una madre. Siendo el paradigma de inclusión para la comunidad, Jesucristo, quien ejerció su ministerio sanador sin distinciones, y donde la fe como elemento central de la participación les hace sujetos de la acción sanadora junto con Jesús.

Es a través de la comunión con Cristo que los sufridores y los que están en situación de crisis pueden encontrar un sentido en su padecimiento. La dimensión de la cruz en el aconsejamiento pastoral es importante pues su perspectiva es liberadora. Como cristianos, situarnos bajo la cruz implica encontramos con Cristo, que nos comprende y sana por medio de sus heridas. La cruz también conduce a un camino más amplio de sanación al descubrir todo lo que nos puede enriquecer e integrar desde nuestras tradiciones teológicas y eclesiales para así conducirnos a la sanación de nuestras relaciones más allá de las fronteras denominacionales, regionales, de género, entre otras.

La comunidad como red o sistema vivo nos convoca a una tarea pedagógica al cuestionar viejos modelos de liderazgo pastoral, para ir en busca de modelos que reafirmen el sacerdocio universal de los creyentes y lo hagan realidad. La iglesia como comunidad sanadora tendrá que asumir desde las comunidades locales la tarea de rescatar e implementar el ministerio como sacerdocio universal de todos los creyentes, trabajar a nivel institucional y local con una opción de hacer del poder un instrumento al servicio de la comunidad en sus diferentes acciones pastorales, sin descuidar su vocación profética y redentora la cual no debe nunca estar al servicio de los poderes y poderosos de este mundo.

La comunidad sanadora debe asumirse diversa, interna y externamente, y esa diferencia no ha de experimentarse como desigualdad antagónica sino como riqueza. Debe apostar en una epistemología de lo cotidiano que promueva el análisis crítico de conceptos

estáticos del pasado, que ayuden a promover caminos de reflexión que generen vida y justicia al cuestionar y superar todo lo que atente contra la dignidad de los seres humanos.

Se puede reflexionar y cuestionar la rigidez ritual que ha vivido la iglesia y reconocer que se han perdido oportunidades, para realizar ritos que acompañen a las familias y personas en las diferentes crisis de la vida.

Se situó la perspectiva cultural que da lo específico a la comunidad sobre la cual se realizó la pesquisa de campo, al expresar algunos aspectos de lo que significa ser “cubano/a” con todas las ambigüedades y tensiones expresadas al tratar de definir esto en medio de un proceso de cambios que se está dando en Cuba y de un panorama internacional globalizado. Siendo valioso el referencial de la dimensión política de la interculturalidad, con su actuación desde la pluralidad irreductible de las culturas y de las religiones, situando bases para pensar en un proyecto plural de convivencia humana como desafío para viabilizar una cultura de paz.

La pesquisa fue percibida como un proceso de participación, donde se intercambiaron saberes y se ejerció la reflexión, sobre los aportes que habían hecho los participantes a través de la entrevista, al estudio en cuestión. Los entrevistados tomaron mayor conciencia de sus recursos, percibimos que aumentó su confianza en sí mismos, y para algunos también aumentó su autoestima. Por ejemplo, dos clérigos expresaron que a veces les parece sentir que la “academia” no valora su práctica pastoral sino que solamente les hace críticas a veces nada edificantes. Esos clérigos pidieron quedarse con una copia de su entrevista en el computador. Hubo cinco laicos que expresaron su deseo de tener copia de la entrevista, tal vez con la intención de continuar la reflexión. Por otra parte, el Diario de Campo nos dio una riqueza en cuanto a la posibilidad de contemplar otros elementos que no fueron obtenidos a través de las entrevistas y que aparecieron ofreciendo valiosas informaciones que ampliaron la comprensión del objeto de estudio.

Los entrevistados pudieron expresar lo que piensan de la IEC como comunidad sanadora, así como les ofreció la oportunidad de cuestionar y expresar los aspectos que no han sido sanadores y que obstruyen la misión de la iglesia. Las personas que participaron se sintieron valorizados por la oportunidad de expresar sus opiniones, también pudieron percibir la importancia de esta reflexión para ampliar la comprensión del trabajo de la iglesia, desde la perspectiva de una comunidad sanadora.

Podemos decir que las tres comunidades pesquisadas de la Iglesia Episcopal de Cuba tienen un ministerio sanador a partir de sus acciones pastorales, tanto intramuros como extramuros. Estando además representadas las cuatro categorías del ministerio terapéutico de la iglesia según lo enunciado por Abigail Rian. Percibimos que esto ha sido posible por la actitud de sus clérigos y líderes laicos, quienes recibieron los desafíos presentados en sus contextos locales como oportunidades para juntos buscar alternativas que les permitiera ejercer el Cuidado Pastoral.

Los desafíos para el trabajo intramuros, señalaron la necesidad de que la comunidad tenga más iniciativa y las decisiones descansen menos en los pastores. Apuntando con eso el tema del pastorcentrismo presente aún en muchas comunidades, como estilo de liderazgo demasiado centrado en el pastor o algunos líderes. Esto es un lastre a superar por las comunidades, pues no las compromete y capacita para la diversidad de ministerios. Para ello es importante cambiar el antiguo modelo de trabajo pastoral pastorcéntrico, para trabajar con una concepción de pastoral en equipo con la metáfora de red o sistema vivo, donde la comunidad es sujeto de las acciones pastorales que potencializa sus dones y los multiplica para extender su acción más allá de los límites de la comunidad.

Esto revela la importancia de cambiar la actitud de algunos feligreses; de “consumidores de religión” limitados a sentarse en el banco para recibir, a feligreses que se sienten interpelados, que desean crecer y poner sus dones al servicio de la comunidad. Lo que además requiere de clérigos capaces de incentivar la capacitación de la comunidad y fortalecer el liderazgo laico contribuyendo para el desarrollo de una comunidad activa y sujeto de la sanación. Donde se hace imprescindible el ejercicio del ministerio compartido desde la diversidad de los ministerios, algo que ya está sucediendo en algunas comunidades pesquisadas.

Las liturgias que observamos exhibieron una gran riqueza y participación de toda la comunidad, también fue valioso constatar que los líderes laicos se responsabilizan por la conducción de diferentes oficios de la iglesia o tienen participación relevante en partes de la liturgia. El uso de testimonios en celebraciones eucarísticas no era usual en la Iglesia Episcopal y lo vimos como ruptura con un modelo tradicionalmente rígido de liturgia, que no daba espacio a la espontaneidad. Esas y otras iniciativas en la actualidad, están permitiendo

que la liturgia sea más inclusiva, al darle la voz a la comunidad para expresar sus vivencias, necesidades y experiencias.

La pesquisa apuntó hacia el divorcio entre la academia y la práctica pastoral de la iglesia. Esto lo percibimos en el temor expresado por un clérigo de que la liturgia pierda su esencia sanadora diluyéndose en tecnicismos, que la hagan en apariencia perfecta, lo mismo que los sermones a veces más centrado en la forma que en el contenido. Atribuyendo esto al énfasis excesivo en la formación teológica que privilegia la teoría a través del estudio y profundización del pensamiento de eminentes teólogos, pero donde se menosprecia o no se le da el debido valor a la práctica pastoral, ni se intenta establecer suficientes relaciones entre ambas. Lo cual limita la capacidad de poner toda esa erudición al servicio de la comunidad, donde se refleje en la predicación y en la liturgia las necesidades de la comunidad a la cual se sirve.

La emigración reveló ser un tema sobre el cual la Iglesia Episcopal le urge reflexionar teológica y pastoralmente, por lo que representa para la familia cubana y la sociedad en general. Es una crisis presente no sólo en las familias de la comunidad sino en la de los clérigos también, que han visto partir a sus hijos y nietos hacia otros países, sin esperanzas de poderlos ver en breve tiempo, con dificultad para elaborar tal vez todo esa sensación de pérdida.

Se revelaron además carencias, que ha de tomar en consideración la iglesia para crecer como comunidad sanadora, trabajando el tema de la capacitación. Uno de los aspectos señalados fue la falta de un trabajo pastoral sistemático de acompañamiento a los presos. El ministerio con la tercera edad es otro tema importante a desarrollar en las comunidades a través de la capacitación de personas, desde la perspectiva del ministerio como diaconía, área no presente entre las disciplinas de nuestros programas de formación teológica, la cual podría desde su especificidad hacer importantes contribuciones en cuanto a reflexión teológica de la práctica pastoral.

Se debe dar continuidad al tema de las relaciones de género en la comunidad local y en la iglesia como institución, tomando conciencia de todo lo que nos aliena como mujeres y hombres en nuestras relaciones. Revisar y cuestionar los prejuicios que se tienen con el liderazgo de la mujer. Así como también identificar y trabajar sobre los prejuicios que limitan

a los propios hombres para vivir su espiritualidad con igualdad de compromiso que las mujeres, en las diferentes tareas de la iglesia.

La pesquisa dio a conocer las fortalezas presentes en estas comunidades, por la manera en que realizan el ministerio de sanación a través de acciones pastorales. Mencionamos por ejemplo: 1) templo como espacio de servicio y acogida; 2) promoción del cuidado de la Creación; 3) cuidado de la familia; 4) encuentro con Dios en el templo como espacio de sanación; 4) comunidad que acompaña en el dolor y promueve diálogo intercultural. Destacamos además los tres ritos pastorales realizados en comunidades de la IEC que respondieron a necesidades de la comunidad y evolucionaron desde una concepción rígida tradicional hacia una concepción flexible contemporánea capaz de tomar en consideración los problemas pastorales que se presentaron, acentuando su potencial sanador.

Continúa siendo un desafío contemporáneo la necesidad de la iglesia replantearse el tema de los ritos, trabajar con su cualidad sanadora en la liturgia. La iglesia debe profundizar en las narrativas bíblicas sobre cura y habitarlas por medio de ritos que sean significativos para personas que buscan sanar. La IEC puede profundizar en esta reflexión, por ejemplo a través de los temas rituales que desarrollan los terapeutas de familia, lo que puede auxiliar a sus clérigos a tener otra perspectiva de análisis de cómo ejercer el acompañamiento pastoral a través del ciclo de la vida de esas familias. Además de proveer elementos importantes para ejercer la tarea del Cuidado Pastoral más integrado a la vida litúrgica y sacramental de la iglesia.

Esta mirada hacia la iglesia desde su perspectiva como comunidad sanadora, permitió además, cuestionar los aspectos que no están siendo considerados en el quehacer teológico, como reflexión de la práctica pastoral. Señalamos la importancia de practicar la interdisciplinariedad entre las cátedras de teología. Lo que permitiría ofrecer un conocimiento teológico no fragmentado y coherente en su relación con la práctica pastoral, desvalorizada con frecuencia por la academia. Para esto se hace necesario además, desarrollar líneas de pesquisa que relacionen ambas áreas, pues si la teología no es lo primero sino que se sitúa entre la experiencia y la práctica que deviene de esa experiencia, esto tiene que hacerse efectivo en la formación teológica.

La Psicología Pastoral debe encaminarse hacia la interdisciplinariedad, por su contribución a la antropología teológica y sus contribuciones teóricas en cuanto a las

diferentes prácticas de Cuidado Pastoral, ejercidas a través de su relación con la Educación Cristiana, el Culto y la Predicación.

Consideramos pertinente el tema de la iglesia como comunidad sanadora para nuestros contextos socioeconómicos y culturales latinoamericanos y caribeño, donde se hace difícil no solamente la promoción de la salud sino la dignidad humana. Para la realidad social y eclesial cubana tiene además importantes implicaciones, que pasan por la formación teológica, la manera de concebir una iglesia sus ministerios de salud, y además por la necesidad de trabajar la dimensión de la espiritualidad como valor y parte importante de la salud. Este último aspecto ha sido negligenciado especialmente en la sociedad cubana, donde se desvalorizó la dimensión espiritual, obstaculizando la posibilidad de que las personas pudieran sentirse libres de practicar cualquier religión, pues ser identificados como religiosos, era motivo de sospecha y no confiabilidad aspectos en los que tenemos que seguir insistiendo.

Las prácticas eclesiales realizadas en las comunidades pesquisadas estimularon sin duda algunos procesos de sanación hacia el interior de la iglesia tanto como institución como comunidad y hacia la sociedad al propiciar espacios para ejercer la labor de sanación desde grupos terapéuticos como Alcohólicos Anónimos, Yoga, promoción de estilo de vida saludable, entre otros.

Este trabajo no agota el tema, al cual puede dársele continuidad explorando otros aspectos en futuras investigaciones porque como vimos comunidad sanadora es un tema que desafía a la iglesia de diversas maneras, ya sea desde sus prácticas eclesiales, desde la formación teológica, o desde otros presupuestos. Mi esperanza es que apasione a otros/as, que puedan dar continuidad a tan gigante desafío, en un mundo herido por todo tipo de fundamentalismos, “rotulado” como “pos moderno” y “globalizado” donde pareciera que semejantes “utopías” fueran prohibidas.

REFERENCIAS

- ADAM, Júlio César. Culto e Aconselhamento Pastoral. **Tear**. Liturgia em Revista. Ano. 2007, n. 23, p. 3-14, 2007.
- _____. Liturgia com os pés - romeiros da terra em sua busca por espaço de vida. **Tear**, São Leopoldo, ano 2004, n. 13, p. 10-12, 2004.
- ALVITO, Marcos. **As cores de Acari**: uma favela carioca. Rio de Janeiro: FGV, 2001.
- ARCE VALENTÍN, Reinerio. **El Seminario Evangélico de Teología de Matanzas. Misión y Visión. Retos para la educación teológica en Cuba hoy**. Matanzas, Seminario Evangélico de Teología, 29 oct. al 1º nov. 2007. Documento presentado por su autor en el evento “Misión: Presente y Futuro del SET”, celebra en Matanzas.
- ARÉS MÚZIO, Patricia. **Familia cubana, realidad económica y políticas sociales: Fortalezas y desafíos**. La Habana, Facultad de Psicología, mar. 2006. Conferencia ofrecida en la Universidad de La Habana.
- ASSIS de, Francisco da Silva (Coord.). **Reflexões: Liturgia Anglicana: Evolução, Diversidade, e Espiritualidade**. Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, Centro de Estudos Anglicanos: Porto Alegre, 1999.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ACONSELHAMENTO (Ed.). **Fundamentos Teológicos do Aconselhamento**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 1998.
- BALTODANO, Mireya. La Transversalidad de Género. In: SANTOS, Hugo (ed.). **Dimensiones del Cuidado y Asesoramiento Pastoral**. Aportes desde América Latina y el Caribe. Buenos Aires: Kairós. 2006.
- BASURKO, Xavier. **O canto cristão na tradição primitiva**. São Paulo: Paulus, 2005.
- BAUER, Martin W.; GASKELL, Georg. **Pesquisa qualitativa com texto imagem e som: Um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade. A busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BELLAH, Robert N. Liturgy and Experience. In: SHAUGHNESSY, James D (ed.). **The Roots of Ritual**. William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, 1973.

- BERGER, Teresa. **Women's Ways of Worship: Gender Analysis and Liturgical History**. A Pueblo Book: Minnesota, 1999.
- BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- _____. **Jesús Cristo Libertador**. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. **Mínima Sacramentaria**. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos. Vozes: Petrópolis, 1992.
- _____. **Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BONHOEFER, Dietrich. **Creer y Vivir**, Salamanca: Sígueme, 1974.
- _____. **Vida em Comunhão**. São Leopoldo: Sinodal, 1982.
- BRADSHAW, Paul F. Christians Rites Related to Birth In: BRADSHAW, Paul F.; HOFFMAN, Lawrence A. (Ed.). **“Life Cycles in Jewish and Christian Worship”**. University of Notre Dame Press: London, 1996.
- BRADSHAW, Paul F.; HOFFMAN, Lawrence A. (Ed.). **“Life Cycles in Jewish and Christian Worship”**. University of Notre Dame Press: London, 1996.
- BUCKER, Bárbara Pataro. Eclesiologias desde a teologia da libertação. Uma tese de doutorado sobre a Igreja como Povo de Deus. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, ano 1997, v. 227, p. 617-641.
- BUCKLAND, Stephen. Rito, Corpo e Memória cultural. **Concilium**, Petrópolis, ano 1995, n. 259, p. 74-83, 1995.
- CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. Identidade e Missão: perspectiva anglicana. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 63, n. 252, p. 851-868, 2003.
- CARTER, Betty; MCGOLDRICK & Colaboradores. **As Mudanças no Ciclo de Vida Familiar**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995. p. 106-130.
- CINÁ, Giuseppe; [*et.al*] [Ed.]. **Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde**. São Paulo: Paulus, Centro Universitário de São Camilo, 1999.
- CLEBSH, William A.; JAEKLE, Charles R. **Pastoral Care in Historical Perspective**: Harper Torchbook: New York, 1964.
- CLINEBELL, Howard (ed.). **Creative Pastoral Care and Counseling Series**. Philadelphia: Forter Press, 1977.
- _____. **Aconselhamento Pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento**. São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- CONTRERAS, Pat. Por una Psicología Pastoral que acompañe y desafíe a las iglesias en Latinoamérica. In: SANTOS, Hugo (ed.). **Dimensiones del Cuidado y Asesoramiento**

- Pastoral.** Aportes desde América Latina y el Caribe. Buenos Aires: Kairós. 2006, p. 23-40.
- COT, Nerva. La problemática de la mujer en la Iglesia. **Caminos.** Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico, La Habana, n. 17-18, 2000, p. 7-13. p. 13.
- _____. Teología y Educación Cristiana: una experiencia. **Caminos.** Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico, La Habana, año 2005, n. 37-38, p. 84-87, 2005.
- COUCH, Beatriz Melano. **La Mujer y la Iglesia.** El Paso: Buenos Aires, 1973.
- CRUZ, Otávio Neto. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa Social. Teoria, Método e Criatividade.** Petrópolis: Vozes, 1994, p.51-63.
- DABAS, Elina Nora. **Red de redes.** Las prácticas de la intervención en redes sociales. 2 ed. Buenos Aires: Paidós, 1995.
- DE LA PAZ CERREZO, Juan Ramón. **Nuevos Ministerios.** Matanzas, Seminario Evangélico de Teología, 19 ene. 2009. Colaboración del Historiador Diocesano.
- _____. **Síntesis Cronológica de la Historia de la Iglesia Episcopal en Cuba,** La Habana, [1976]. Documento presentado al Centro de Estudios del Consejo Ecueménico de Cuba.
- DE LA PAZ COT, Marianela. Desde la tercera generación: el legado de la teología cubana. **Caminos:** Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico, La Habana, año 2005, n. 37-38, p. 97-98, 2005.
- _____. **Hacia una propuesta de Aconsejamiento Pastoral Liberador con la Media Edad.** Disertación de Maestría - São Leopoldo: EST/Instituto Ecueménico de Pós-Graduação, 1998.
- DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (org.). **Gênero e Teologia.** Interpelações e Perspectivas. São Paulo: Loyola, 2003, p. 171-186.
- DÍAZ, Cira María. Siempre habrá piedras en el camino. **Caminos** Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico, La Habana, año 2005, n. 37-38, p. 107-109, 2005.
- DRIVER, Tom F. **Liberating Rites:** Understanding the transformative power of ritual. Westview Press: Colorado, 1998.
- DUQUOC CHR, BRETON, St., LOBATO, A. [et...al] **Teología de la Cruz.** Salamanca: Sígueme, 1979.
- ESTRADA, Juan Antonio. Ritos actuales y humanización de la iglesia. **Selecciones de Teología,** Barcelona, año 45, n. 178, p.137-148, 2006.
- FERMER, Richard M. Liturgia e Prática da Adoração do Santo Sacramento Eucarístico. **Inclusividade.** Revista Teológica do Centro de Estudos Anglicanos - CEA, Ano 6, n. 14, p. 35-53, 2007.

- FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan José. **Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Estudos Interdisciplinares: Religião e Interculturalidade**, São Leopoldo/Programa de Posgraduação EST, 24-27 sept. 2007.
- _____. **Religião e Interculturalidade**. São Leopoldo: Nova Harmonia; Sinodal, 2007.
- FRIEDMAN, Edwin H. **Generation to Generation**. Family Process in Church and Synagogue. The Guilford Press: New York, 1985.
- FRIEDMAN, Edwin. Sistemas e Cerimônias. In: CARTER, Betty; MCGOLDRICK. **As Mudanças no Ciclo de Vida Familiar**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995, p. 106-130.
- GABARRÓN, Luis R., HERNÁNDEZ, Libertad Landa. O que é a pesquisa participante? In: RODRÍGUEZ, Carlos Brandão; STRECK, Danilo Romeu (orgs.). **Pesquisa Participante: a partilha do saber**. Aparecida, SP: Idéias et Letras, 2006, p. 93-121.
- GANDINI, Alberto Daniel. **La iglesia como comunidad sanadora**. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1989.
- GANZEVOORT, Ruard R. "Rituals and the decay of the word". In: HOLTROP, P.N.; LANGE, F. de; ROUKEMA, R. (eds.) **The passion of protestants**. Kampen, 2004, p. 149-164. Disponível em: <http://www.ruardganzevoort.nl/pdf/2004_Rituals_decay.pdf>. Acesso em: 27 mar. 2007.
- GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In BAUER Martin W.; GASKELL, Georg. **Pesquisa qualitativa com texto imagem e som: Um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 64-89.
- GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas conseqüências. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH; Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). **Epistemologia, Violência e Sexualidade: Olhares do II Congresso de Gênero e Religião**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008, p. 31-50.
- GEORG, Sissi. Diaconia e culto cristão. Uma unidade essencial com conseqüências para a vida das comunidades cristãs. **Tear**, São Leopoldo, ano 2005, n. 18, p. 12-16, 2005.
- GERSTENBERGER, Erhard S., SCHRAGE, Wolfgang. **Por que sofrer? O sofrimento na perspectiva bíblica**. 3 ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- GUIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GUTIÉRREZ, Agenor. El culto como espacio de sanación de los cuerpos. **Xilotl**, Managua, año 18, n. 35, p. 21-36, 2005.
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HÄRING, Bernhard. A dimensão terapêutica da liturgia. Liturgia como terapia, saúde e salvação no universo ritual. In: PINO, F. Dal ... [et. al]. **Liturgia e Terapia**. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 23-37.

HEIMAN, Leopoldo (Org.). **Lutero, o Pastor**. Canoas: ULBRA, 2006.

HOCH, Lothar Carlos. A Voz de Deus em Outros Povos. A religiosidade indígena na América Latina como desafio ao cristianismo. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo: Sinodal, ano 35, n. 2, p. 177-185, 1995.

_____. Comunidade Terapêutica. In: ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ACONSELHAMENTO (Ed.). **Fundamentos Teológicos do Aconselhamento**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 1998, p. 34-52.

_____. Comunidade Terapêutica. In: Associação Brasileira de Aconselhamento (Ed.). **Fundamentos Teológicos do Aconselhamento**. São Leopoldo: Sinodal. 1998, p. 34-52.

_____; NOÉ, Sidnei Vilmar (Orgs.). **Comunidade Terapêutica: Cuidando do ser a través de relações de ajuda**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2003.

_____. A cura como tarefa do aconselhamento pastoral. In: ZWETSCH, Roberto; BOBSIN, Oneide. **A Prática Cristã: Novos Rumos**. São Leopoldo: Sinodal: IEPG. 1999.

_____; REGAUER, Renato. O pastor e a prática da exortação mútua entre colegas.. In: HEIMANN, Leopoldo (org.). **Lutero, o Pastor**. Canoas: ULBRA, 2006.p. 209-218.

ILLARZE, Enrique. Uma aproximação à Teologia do Ministério no Anglicanismo. **Inclusividade**. Revista Teológica do Centro de Estudos Anglicanos - CEA, Ano 6, n. 14, p. 7-22, 2007.

LA IGLESIA EPISCOPAL. **El Libro de Oración Comun**: Administración de los sacramentos y ritos ceremonias de la Iglesia. The Church Pension Fund: New York, 1989.

LEÓN, Jorge A. **Psicología Pastoral de la Iglesia**. Miami: Caribe, 1978.

LICHTENFELS, Henriete. Saúde e espiritualidade: sentido de vida no envelhecimento. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (Org.). **Espiritualidade e Saúde: da cura d'almas ao cuidado integral**. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 25-32.

LÓPEZ, Alonso Martha. Aspectos éticos de la acción sanadora de Jesús. **Selecciones de Teología**, Barcelona, ano 43, n. 171, p. 217-229, 2004. p. 218.

LOS HÉROES. Disponível em: <
http://www.granma.cubaweb.cu/miami5/los_heroes/index.html>. Acesso em: 10 abr. 2008.

LUTERO, Martinho. Um sermão sobre o Venerabilíssimo Sacramento do Batismo. In: Id. **Obras Seleccionadas** v. 1. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987.

MANSELL E. Pattison. **Pastor and Parish – A Systems Approach**. Philadelphia: Forter Press, 1977.

MARASCHIN, Jaci. **A Beleza da Santidade**. Ensaios de Liturgia. São Paulo: ASTE, 1996.

- _____. Aprendiendo a confiar en el Espíritu Santo. **Ministry Development Journal**, New York n. 15, 1988, p. 13-24.
- MARIANI, Ceci M.C. Baptista. A espiritualidade como experiência do corpo: contribuição para a busca de uma espiritualidade do cristão, da cristã, no estado de vida leigo. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 33, 2000. p. 17-56.
- MARICHAL, Pablo Odén. **El Bloqueo Norteamericano contra las Iglesias evangélicas y protestantes de Cuba**. Matanzas: Seminario Evangélico de Teología, 17 oct. 2007. Conferencia pronunciada en ocasión del 61º aniversario de la fundación de dicha institución. El Rdo. Odén Marichal, es rector de la parroquia Fieles a Jesús de la ciudad de Matanzas, de la IEC, actual vice-rector del SET. Además de ser uno de los tres diputados cristianos que forma parte de la Asamblea Nacional del Poder Popular.
- _____. **La realidad de la iglesia cubana y el movimiento ecuménico**, Matanzas, Seminario Evangélico de Teología, 29 oct. al 1 nov. 2007. Ponencia presentada en el Encuentro “Presente y Futuro de la Educación Teológica y Ecuménica en Cuba”, celebrado en entre iglesias y organizaciones nacionales y extranjeras.
- MARTÍNEZ, Fernando Heredia. Identidad y cultura nacionales: historia y temas actuales. **Caminos: Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico**, La Habana, año 2005, n. 37-38, p. 15-26, 2005.
- MELANO COUCH, Beatriz. **La Mujer y la Iglesia**. El Paso: Buenos Aires, 1973.
- MIERMONT, Jacques y cols. **Dicionário de Terapias Familiares: Teoria e Prática**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa Social. Teoria, Método e Criatividade**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MOLMANN, Jürgen. **A fonte da vida**. O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. **Diaconía en el Horizonte del Reino de Dios**. Hacia el diaconado de todos los creyentes. Santander: Sal Terrae, 1987.
- _____. **El Dios crucificado**. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana. Salamanca: Sígueme, 1975.
- _____. **La iglesia, fuerza del Espíritu**. Hacia una eclesiología mesiánica. Sígueme: Salamanca, 1978.
- _____. La pasión de Dios y el dolor de Dios. **Selecciones de Teología**, Barcelona, año 33, n. 129, p. 17-24, 1994. p. 20-21.
- _____. **O caminho de Jesus Cristo**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- MÜLLER, Wunibald. **Deixar-se Tocar pelo Sagrado**. Vozes: Petrópolis, 2002.
- MUÑOZ, Rosa. La tierra prometida... **Caminos: Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico**, La Habana, año 2005, n. 37-38, p. 27-38. 2005.

- NATALE, Aldo Terrín. A doença? Síndrome de desarmonia do Espírito. Tratado sobre religiões antigas e novas. In: PINO, F. Dal...[et.al.]. **Liturgia e Participação: a sacramentalidade a serviço do homem na sua totalidade**. São Paulo: Paulinas, 1998. p.181-231.
- _____. **O Sagrado off Limits**. São Paulo: Loyola, 1998.
- NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). **Epistemologia, Violência e Sexualidade: Olhares do II Congresso de Gênero e Religião**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.
- NOÉ, Vilmar Sidnei. Idéias introdutórias ao conceito Comunidade Terapêutica. In: HOCH, Lothar Carlos, NOÉ, Sidnei Vilmar (Orgs.). **Comunidade Terapêutica: Cuidando do ser a través de relações de ajuda**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2003, p. 7-12.
- _____. Multiculturalidad e Interculturalidad en América Latina In: SANTOS, Hugo (ed.). **Dimensiones del Cuidado y Asesoramiento Pastoral**. Aportes desde América Latina y el Caribe. Buenos Aires: Kairós. 2006, p. 99-117.
- _____. O pastor Lutero e sua contribuição para a teologia do Aconselhamento Pastoral. In: HEIMAN, Leopoldo (Org.). **Lutero, o Pastor**. Canoas: ULBRA, 2006, p. 117-132.
- _____. (Org.). **Espiritualidade e Saúde: da cura d'almas ao cuidado integral**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- NORDSTOKKE, Kjell. Misión como diaconía. **Estudios Teológicos**, São Leopoldo, ano 39, p. 250-259, 1999.
- NOUWEN, Henri. **O sofrimento que cura; por meio de nossos próprios ferimentos podemos tornar fonte de vida para outros**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PADILLA, René; YAMAMORI, Tetsunao (eds.). **La iglesia local como agente de transformación**. Buenos Aires: Kairós, 2003.
- PANIKKAR, Raimundo. **Worship and Secular Man**. Orbis Book: New York, 1973.
- PEIRANO, Mariza. **Rituais de ontem e hoje**. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2003.
- PINO, F. Dal...[et.al.]. **Liturgia e Participação: a sacramentalidade a serviço do homem na sua totalidade**. São Paulo: Paulinas, 1998. p.181-231.
- POLISCHUK, Pablo. **El Consejo Terapéutico. Manual para pastores y consejeros**. Barcelona: CLIE, 1994
- PRIEN, Jürgen Hans. Análise teológica de conceitos de eclesiologia partindo do termo neotestamentário de "Povo de Deus". **Estudios Teológicos**. São Leopoldo, ano 13, n. 1, p. 33-40. 1973.

- PROCTER-SMITH Marjorie. Contemporary Challenges to Christian Life-Cycle Ritual. In: BRADSHAW, Paul F.; HOFFMAN, Lawrence A. (Ed.). **“Life Cycles in Jewish and Christian Worship”**. University of Notre Dame Press: London, 1996, p. 240-261.
- RAMSHAW, Elaine. **Ritual and Pastoral Care**. Fortress Press: Philadelphia, 1987.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. **Diccionario de la Lengua Española**, Tomo I e II. Madrid: Real Academia Española, 1992.
- REAVES FARRIS, James. Neurose e pecado: choque ou encontro de mundos. In: Associação Brasileira de Aconselhamento (Ed.). **Fundamentos Teológicos do Aconselhamento**. São Leopoldo: Sinodal. 1998, p. 34-52.
- REGINA, Silvia. No movimento da Sabedoria: Rituais e Liturgias de sabedoria como recursos espirituais na luta pela justiça. **Concilium**, Petrópolis, ano 2000, n. 288, p. 128-136.
- RIAN, Abigail Evans. **Healing Liturgies for the Seasons of Life**. Westminster John Knox Press: Louisville, Kentucky, 2004.
- _____. **O Ministério Terapêutico da Igreja**. . São Paulo: Loyola, 2002.
- RICHTER, Ivoni Reimer. **Milagre das Mãos**. Curas e Exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008.
- RIETH, Ricardo W. Cruz e cura na teologia e a poimênica de Lutero. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 43, n. 2, p. 7-19, 2003.
- RITSCHL, Dietrich. **“Narrativas bíblicas y aconsejamiento pastoral”**. Sao Leopoldo: Programa de Pós-Graduação, 11-16 sept. 2006. Notas tomadas por la autora del Curso ofrecido en la EST.
- ROBERTS, Janine. Setting the Frame: Definition, Functions, and Typology of Rituals. In: IMBER-BLACK Evan; ROBERT, Janine; WHITING, Richard A. **Rituals in Families and Family Therapy**. W.W. Norton & Company: New York, 1988, p. 3-46.
- RODRÍGUEZ Rivera, Guillermo. Por el camino de la mar. **Caminos: Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico**, La Habana, ano 2005, n. 37-38, p. 2-14, 2005.
- ROLDÁN, Alberto Fernando. El sacerdocio de todos los creyentes y la misión integral. In: PADILLA, René y YAMAMORI, Tetsunao (eds.). **La iglesia local como agente de transformación**. Buenos Aires: Kairós, 2003, p. 103-130.
- RUETHER, Rosemary Radford. The Western Religious Tradition and Violence Against Women in the Home. p. 39ss. Apud: STRECK, Valburga Schmiedt. **Terapia Familiar e Aconselhamento Pastoral**, São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- RUPP, Joyce. **Rituais de Despedidas**. São Paulo: Loyola, 1996.
- RUZ, Raúl Castro. **Decreto-Ley No.259 sobre la entrega de tierras ociosas en usufructo**. Disponível em: < <http://www.granma.cubaweb.cu/2008/07/18/nacional/artic05.html>>. Acessado em: 11 jul. 2008.

- _____. **Trabajar con sentido crítico y creador, sin anquilosamiento ni esquematismos.** Disponível em: <
<http://www.granma.cubaweb.cu/2007/07/27/nacional/artic02.html>>. Acessado em: 10
 abr. 2008.
- SANTA ANA, Julio de. **Por las sendas del mundo caminando hacia el Reino.** San José:
 Departamento Ecuménico, 1984.
- SANTOS, Hugo (ed.). **Dimensiones del Cuidado y Asesoramiento Pastoral.** Aportes desde
 América Latina y el Caribe. Buenos Aires: Kairós. 2006.
- _____. El perdón: un camino hacia la salud integral, In: **Visiones y Herramientas,**
 Buenos Aires, v. III, 2005, p. 65-81.
- _____. Las estructuras eclesísticas: una mirada a la iglesia desde la psicología
 institucional. In: PADILLA, René; YAMAMORI Tetsunao (eds.). **La iglesia local
 como agente de transformación.** Buenos Aires: Kairós, 2003, p. 157-177.
- SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. **Dicionário de Liturgia.** São Paulo: Paulinas;
 Lisboa: Edições Paulistas, 1972.
- SCHEUNEMANN, Arno V. Pequenos grupos: Um Caminho que Viabiliza a Comunidade
 Terapêutica na Comunidade Cristã. **Igreja Luterana**, ano. 57, n. 2, p. 175-186, 1988.
- _____. Deus nos carrega em nosso desespero e dor. In: HEIMAN, Leopoldo (Org.)
Lutero, o Pastor. Canoas: ULBRA, 2006, p. 143-164.
- SCHIPANI, Daniel. Bases eclesiológicas: La iglesia como comunidad sanadora. In:
 SCHIPANI, Daniel & JIMÉNEZ, Pablo (eds.). **Psicología y Consejo Pastoral:
 Perspectivas Hispana.** Decatur: AETH, 1997, p. 3-25.
- _____; JIMÉNEZ, Pablo (eds.). **Psicología y Consejo Pastoral: Perspectivas
 Hispana.** Decatur Ga.: AETH, 1997.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. **Interkulturelle Seelsorge.** Goettingen:
 Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- SHAUGHNESSY, James D (ed.). **The Roots of Ritual.** William B. Eerdmans Publishing
 Company: Grand Rapids, 1973.
- SILVA, Assis de Francisco da (Coord.). **Reflexões: Liturgia Anglicana: Evolução,
 Diversidade, e Espiritualidade.** Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, Centro de Estudos
 Anglicanos: Porto Alegre, 1999.
- SOTER (org.). **Gênero e Teologia.** Interpelações e Perspectivas. São Paulo: Loyola, 2003.
- STRECK, Valburga Schmiedt. **Terapia Familiar e Aconselhamento Pastoral. Uma
 experiência com famílias de baixos recursos.** São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- _____; SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. **Imagens da família: dinâmica,
 conflitos e terapia do processo familiar.** São Leopoldo: Sinodal, 1996.

- TURNER, Victor. **The Ritual Process. Structure and Antistructure.** 2 ed. Cornell University Press: New York, 1977.
- ULLOA, Sergio. La iglesia como comunidad de salud integral. In: SANTOS, Hugo (Ed.). **Dimensiones del Cuidado y Asesoramiento Pastoral.** Buenos Aires: Kairós, 2006. (p. 143-168). p. 144-145.
- VALDÉS, Zoé. **Café Nostalgia.** Lisboa: Booket, 1998.
- VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem.** Petrópolis: Vozes, 1978.
- VOLKMANN, Martin. Edificação de comunidade a partir do Ministério Compartilhado. **Estudos Teológicos,** São Leopoldo, ano 37, n. 2, p. 154-170, 1997.
- WESTERFIELD Karen B. Tucker. Christian Rituals Surrounding Death. IN: BRADSHAW, Paul F.; HOFFMAN, Lawrence A. (Ed.). **“Life Cycles in Jewish and Christian Worship”.** University of Notre Dame Press: London, 1996, p. 196-213.
- WHITE, James F. **Introdução ao Culto Cristão.** São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- WILLIAMS, Rowan. **Diez Conferencias.** Nuevos Paradigmas económicos. La Habana: Secretaría de Comunicaciones Jóvenes Episcopales de Cuba, 2005.
- WILLIMON, William. **Worship as Pastoral Care.** Nashville: Abindong Press, 1979.
- ZANDRINO, Ricardo. **Curar Também é Tarefa da Igreja.** São Paulo: Nascente, 1986.
- ZWETSCH, Roberto; BOBSIN, Oneide. **A Prática Cristã. Novos Rumos.** São Leopoldo: Sinodal: IEPG. 1999.

ANEXO

Anexo A - Preguntas o Cuestionario de la Pesquisa de Campo

1. Datos generales: Nombre, edad, ocupación, sexo, raza (etnia), tiempo como miembro de la Iglesia Episcopal/ tiempo de ordenado al ministerio.
2. [laicos y clérigos] ¿Cuándo decimos la palabra “sanar” qué ideas vienen a su mente?
3. [L y C] ¿Pudiera decir que su comunidad eclesial es sanadora? (Sí o No) Explique por qué.
4. [L y C] ¿Cómo se dan las relaciones de sororidad/fraternidad entre mujeres y hombres en el espacio donde participan? ¿Cómo se vivencia su espiritualidad?
5. [L y C] ¿En su opinión son las mujeres o los hombres los más activos en el trabajo de la comunidad?
6. [Laicos] ¿En momentos difíciles, personal o familiar, la iglesia se hizo presente? (si la respuesta es afirmativa) ¿Cómo se hizo presente? (si es negativa) ¿Cómo se sintió al respecto?
7. [L y C] ¿Considera que la iglesia solamente debe ofrecer apoyo o ayuda a sus propios miembros?
8. [L] ¿Con qué rito se siente más identificada/o o que siente que le llena más?
9. [L] En relación a la predicación (sermón) ¿cómo se siente? ¿Qué temas le impactan más y cuáles no le hacen sentir a gusto?
10. [L] ¿Puede hablarnos acerca de los momentos más significativos para Ud. cuando participa en la liturgia/misa?
11. [L y C] ¿Hay algo que le gustaría decir con respecto a estos temas que no abordamos en las preguntas?

- 12.**[clérigos] ¿Qué significa para Ud. prepararse para celebrar una jornada litúrgica?
- 13.**[C] ¿Cuáles son las liturgias o ritos que más Ud. realiza en su comunidad? ¿Por qué?
- 14.**[C] ¿Siente que fue capacitado/a y entrenado/a como clérigo/a para servir a su comunidad en las diversas necesidades de consejería pastoral que presentan?
- 15.**[C] ¿Cuándo ocurren situaciones difíciles en la comunidad, barrio, pueblo, cómo la iglesia se hace presente? ¿Qué hace la comunidad en esos momentos?
- 16.**[L y C] ¿Hay algo que le gustaría decir con respecto a estos temas que no abordamos en las preguntas?