Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

CAPACIDADES DIFERENTES: POR UNA IGLESIA A LA QUE TODOS PERTENECEN

Margareta Gruber, Huang Po-Ho y Gianluca Montaldi (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Margareta Gruber

388
NOVIEMBRE 2020
evd

Revista internacional de Teología
CONCILIUM

388

NOVIEMBRE • 2020

TEMA MONOGRÁFICO

CAPACIDADES DIFERENTES: POR UNA IGLESIA A LA QUE TODOS PERTENECEN

Margareta Gruber, Huang Po-Ho y Gianluca Montaldi (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Margareta Gruber

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos
a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

384	FEBRERO 2020	**TEOLOGÍA DECOLONIAL: VIOLENCIAS, RESISTENCIAS Y ESPIRITUALIDADES**
385	ABRIL 2020	**MASCULINIDADES: DESAFÍOS TEOLÓGICOS Y RELIGIOSOS**
386	JUNIO 2020	**POLÍTICA, TEOLOGÍA Y PODER**
387	SEPTIEMBRE 2020	**SIGNOS DE ESPERANZA EN LAS RELACIONES ISLAMO-CRISTIANAS**
388	NOVIEMBRE 2020	**CAPACIDADES DIFERENTES: POR UNA IGLESIA A LA QUE TODOS PERTENECEN**

CONCILIUM CONCILIUM

CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Thierry-Marie Courau, O.P. - Presidente
Susan Abraham - Directora
Stan Chu Ilo - Director
Stefanie Knauss - Directora
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P. - Director
Daniel Franklin Pilario, C.M. - Director

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng
Johann Baptist Metz †
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Montreal-Canadá
Antony John Baptist	Bangalore-India
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Sharon A. Bong	Bandar Sunway-Malasia
Bernardeth Caero Bustillos	Osnabrück-Alemania
Catherine Cornille	Boston-EE.UU.
Thierry-Marie Courau, O.P.	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar-Alemania
Stan Chu Ilo	Chicago-EE.UU.
Gusztáv Kovács	Pécs-Hungría
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Huang Po-Ho	Tainan-Taiwán
Stefanie Knauss	Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P.	Ciudad de México-México
Esther Mombo	Limuru-Kenia
Gianluca Montaldi, F.N.	Brescia-Italia
Daniel Franklin Pilario, C.M.	Quezon City-Filipinas
Carlos Schickendanzt	Santiago-Chile
Stephan van Erp, O.P.	Lovaina-Bélgica

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 París (Francia)

Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretario ejecutivo: Gianluca Montaldi, F.N.
12/a, via Fratelli Kennedy I-25030 Cizzago (BS, Italia)

https://concilium-vatican2.org/

COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht-Quinn	Alemania
María Pilar Aquino	Estados Unidos
Mile Babić, O.F.M.	Bosnia y Herzegovina
José Óscar Beozzo	Brasil
Wim Beuken	Bélgica
Maria Clara Bingemer	Brasil
Leonardo Boff	Brasil
Erik Borgman, O.P.	Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Francia
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
John Coleman	Estados Unidos
Eamonn Conway	Irlanda
Mary Shaw Copeland	Estados Unidos
Enrico Galavotti	Italia
Dennis Gira	Francia
Norbert Greinacher	Alemania
Gustavo Gutiérrez, O.P.	Perú
Hille Haker	Estados Unidos
Hermann Häring	Alemania
Linda Hogan	Irlanda
Diego Irarrazaval, C.S.C.	Chile
Werner G. Jeanrond	Suecia
Jean-Pierre Jossua, O.P.	Francia
Maureen Junker-Kenny	Irlanda
François Kabasele Lumbala	Rep. Dem. Congo
Hans Küng	Alemania
Karl-Joseph Kuschel	Alemania
Solange Lefebvre	Canadá
Mary-John Mananzan	Filipinas
Daniel Marguerat	Suiza
Alberto Melloni	Italia
Norbert Mette	Alemania
Johann-Baptist Metz	Alemania
Dietmar Mieth	Alemania
Jürgen Moltmann	Alemania
Paul D. Murray	Reino Unido
Sarojini Nadar	Sudáfrica
Teresa Okure	Nigeria
Agbonkhianmeghe Orobator, S.J.	Kenia
Aloysius Pieris, S.J.	Sri Lanka
Susan A. Ross	Estados Unidos
Giuseppe Ruggieri	Italia
Léonard Santedi Kinkupu	Rep. Dem. Congo
Silvia Scatena	Italia
Paul Schotsmans	Bélgica
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Estados Unidos
Jon Sobrino, S.J.	El Salvador
Janet Martin Soskice	Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O.F.M.	Brasil
Elsa Tamez	Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	Francia
Andrés Torres Queiruga	España
David Tracy	Estados Unidos
Marciano Vidal	España
João J. Vila-Chã, S.J.	Portugal
Marie-Theres Wacker	Alemania
Elain M. Wainwright	Nueva Zelanda
Felix Wilfred	India
Ellen van Wolde	Países Bajos
Christos Yannarás	Grecia
Johannes Zizioulas	Turquía



CONTENIDO

1. Tema monográfico: CAPACIDADES DIFERENTES: POR UNA IGLESIA A LA QUE TODOS PERTENECEN

Margareta Gruber, Huang Po-Ho y Gianluca Montaldi: *Editorial* 7

Introducción

1.1. Hans S. Reinders: *Teología y estudios sobre la discapacidad. Una reevaluación abandonada* 11

Leer nuestras tradiciones

1.2. Veronica Amata Donatello: *Catequesis para personas con discapacidad. Una mirada al camino de la Iglesia católica en Italia* ... 27

1.3. Markus Schiefer Ferrari: *Lecturas perturbadoras: Enfoques interpretativos críticos de la dis/capacidad sobre los relatos de curación a partir del ejemplo de Mc 7,31-37* 37

1.4. Luca Badetti: *Acercamiento a la discapacidad desde la historia y la praxis pastoral analizada mediante los modelos de Iglesia*..... 49

1.5. Huang Po-Ho: *Reconstrucción de la misión cristiana desde la perspectiva de los «diferentemente capacitados discriminados»*..... 63

Repensar la humanidad

1.6. Anne Masters: *Repensar la caridad* 73

1.7. Stephen Arulampalam: *Vivir juntos en la casa de Dios desde la perspectiva de la persona discapacitada* 87

1.8. Naeimeh Pourmohammadi: *Hacia una teología de la discapacidad en el cristianismo y en el islam*..... 99

1.9. Bernhard Nitsche: *Discapacidad y perfección* 113

Reformar la Iglesia

1.10. Samuel George: *Historia y comentarios sobre la EDAN (Red Ecuménica de Defensa de los Discapacitados) en el CMI (Consejo Mundial de Iglesias)* 125

1.11. Talitha Cooreman-Guittin: *«Encontrar algo que pueda hacer Benedicta». ¿Qué lugar ocupan las mujeres con discapacidades intelectuales en la liturgia eucarística?* 131

1.12. Miriam Spies: *La imaginación litúrgica a pleno rendimiento. Posibilidades de liderazgo de las personas discapacitadas* 143

1.13. Martin M. Lintner: *Las relaciones basadas en la solidaridad como una alternativa saludable para las personas con (y sin) discapacidades* 155

2. Foro teológico:

2.1. Margareta Gruber: *Sacramentos para un mundo enfermo. Reflexiones sobre el confinamiento sacramental durante la pandemia* 165

EDITORIAL

Tan pronto como preguntamos qué es la discapacidad, y más aún cuando queremos definir a una persona discapacitada, surgen muchas dificultades: independientemente de la distinción entre lo físico y lo mental, ¿cuándo un impedimento o disfunción se transforma en una discapacidad que caracteriza la existencia de una persona? ¿Será decisiva aquí una función (ausente o deficiente) del cuerpo? Dado que «mi» cuerpo está esencialmente acabado, ¿qué es lo que realmente limita mi existencia y mi cuerpo? La discapacidad, si queremos seguir usando esta palabra, depende de la edad, la situación, la familia, y afecta a todos los niveles de la existencia humana: cuerpo, mente, aprendizaje, comportamiento... y religión.

El fundamento de esta reflexión es, por tanto, la antropología: en efecto, las antropologías de las religiones podrían ayudar o negar la identidad de las personas. Desde el punto de vista de la teología crítica, es importante en primer lugar analizar lo que en la historia del pensamiento ha diferenciado lo «diferente» o, más directamente, lo que han sido y siguen siendo las condiciones que excluyen del bien común a las personas que no quieren o no pueden ser asimiladas o «normalizadas». Entre estos supuestos, también hay posiciones de diversas religiones y, en particular, la percepción que el cristianismo ha tenido y sigue teniendo de las enfermedades y limitaciones como consecuencias de una historia de pecado. Estas y otras posiciones similares dan una sanción positiva y ayudan a configurar el miedo prerreligioso a la diversidad: desde aquí, contribuyen a crear la figura del «monstruo», de la «bruja», del «desgraciado» (literalmente, sin

gracia) que hay que esconder, hacer desaparecer. Sobre todo, en la sociedad liberal y consumista moderna, una cierta espiritualidad y teología corren también el riesgo de bendecir el ideal de un cuerpo y una existencia humanos según los cánones de una perfección (an)estética que solo crea más sufrimiento.

Por el contrario, reformar la Iglesia es construir una Iglesia como hospitalidad. En esta cuestión, se trata de dar voz a las experiencias positivas que son resistentes a cualquier forma de normalización de lo diferente. Sin embargo, creemos que también es importante dar voz a las familias y a las personas que viven sus vidas acompañadas de un impedimento permanente. Con demasiada frecuencia, las personas no discapacitadas menoscaban este discurso. Dar voz a los demás sería quizás instructivo y ciertamente menos paternalista; puede ayudar a la teología a repensar en profundidad su antropología y su visión de la Iglesia. Después de todo, el pecado significa rebelarse contra el hecho de que el límite constituye el centro del jardín (D. Bonhoeffer), que la diversidad y la identidad contribuyen juntas a la madurez humana, que el valor de una persona es la capacidad de compartir la debilidad de nuestro ser creado, que es la gracia. De hecho, cuando pensamos en las diferentes habilidades estamos pensando en cuestiones de poder y pidiendo la capacidad de potenciar a las personas.

Los artículos se dividen en cuatro partes. La parte introductoria contiene solo el texto de H. S. Reinders. Le pedimos que presentara la teología de la discapacidad como tal. Destaca la tensión que los estudios sobre la discapacidad han creado dentro de la teología. La segunda parte ofrece una lectura crítica de nuestras tradiciones: desde el punto de vista de la catequesis y la educación (Veronica A. Donatello), de la hermenéutica bíblica (Markus Schiefer Ferrari), de la teología sistemática (Luca Badetti) y de la comprensión de la Iglesia (Huang Po-Ho). Empezar por el lado de los discapacitados ofrece nuevas posibilidades de reflexión. Repensar la humanidad es la tarea de la tercera parte. Se trata de revisar nuestras ideas de lo que significa ser humano y cuál es la tarea de su historia (Bernhard Nitsche). Por ejemplo, repensar el modelo caritativo también puede contribuir a mejorar el camino para la defensa de los derechos de las personas con discapacidad a partir de nuestra dignidad común (Anne

Masters) y de nuestra vivencia solidaria y compasiva de una casa común (Stephen Arulampalam). Desde este punto de vista, la teología cristiana puede ofrecer un modelo incluso fuera de su propia tradición (Naeimeh Pourmohammadi). La cuarta parte ofrece algunas provocaciones para continuar la reflexión teológica. Un breve comentario sobre el trabajo realizado en el Consejo Mundial de Iglesias mientras tanto (Samuel George) ayuda a centrarse en lo que ya se está haciendo en todo el mundo. Dos contribuciones toman como punto de partida la posición de los discapacitados en la liturgia (Talitha Cooreman-Guittin) y en el ministerio (Miriam Spies), dos áreas sensibles que a menudo se revelan como momentos en los que los diversos discursos pueden recibir su propia refutación. Nuestro programa termina con una mirada a la heterotopía de los lugares donde se puede mostrar la buena cara de la solidaridad y que nos asegura la esperanza de ser curados en nuestras heridas (Martin M. Lintner).

Mientras pensábamos y elaborábamos este número de *Concilium,* dos hechos nos afectaron particularmente. El primero se refiere a las noticias relacionadas con los abusos cometidos por Jean Vanier. Aunque estos crímenes fueron perpetrados por él con mujeres adultas y no discapacitadas, su figura ciertamente ha quedado marcada y sus escritos y pensamientos adquieren una luz completamente desagradable: como este número testifica, no podemos actuar en compartimentos estancos, sino que la intersección de los problemas nos obliga a tener una mirada crítica que apunta a la transformación estructural del problema. Debemos reconocer el mérito de El Arca por haber tenido el coraje de someterse a una investigación independiente y transparente de lo sucedido[1]. El segundo escollo fue la pandemia que golpeó tan duramente al mundo entero y lo socavó en su conjunto. Nos hemos sentido perjudicados en nuestro potencial y gran parte de la humanidad sigue en esta situación. Hemos vivido relegados, aislados de las decisiones, impedidos en el movimiento y observados. La normalidad se ha convertido en una rareza, o quizás solo hemos visto más claramente que nunca las barreras y divisiones que la llamada normalidad es

[1] Véase http://www.arche-france.org/larche-annonce-resultats-lenquete-sur-son-fondateur (consulta: 25-6-2020).

capaz de establecer. El egoísmo del mundo rico ha visto la violencia de sus sociedades volverse contra sí mismo. Esto no nos permite relativizar la cuestión de la discapacidad, sino afirmar que es una expresión de la violencia de la sociedad moderna: el estado de excepción (G. Agamben) ha revelado su poder globalizador. La Iglesia no está indemne al respecto.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Hans S. Reinders *

TEOLOGÍA Y ESTUDIOS SOBRE LA DISCAPACIDAD
Una reevaluación abandonada

Reflexionar sobre los estudios relacionados con la discapacidad desde la perspectiva de la teología cristiana es una tarea abrumadora, no solo porque estos estudios han derrocado los puntos de vista teológicos, sino también porque un intento de cambiar las tornas está lleno de dificultades. Analizaremos los dos enfoques principales sobre esta relación problemática. Uno parte de la visión dominante en los estudios sobre discapacidad para identificar la reflexión teológica con el modelo «caritativo» de la discapacidad entendida como un tipo de tragedia que requiere una respuesta benefactora y acogedora de los cristianos a las personas que son dignas de compasión. El segundo enfoque persigue una trayectoria opuesta, en la que la teología se reinstala como un «gran relato» que proporciona los instrumentos para examinar la teoría social que está detrás de las investigaciones de los estudios sobre la discapacidad. Está emergiendo una nueva generación de estudiosos, incluidas muchas mujeres, que se dedican académicamente a la renovación de este campo de estudio.

* Johannes (Hans) S. Reinders, profesor de Ética y catedrático Bernard Lievegoed de Ética y Discapacidad Mental en la Universidad Libre de Ámsterdam, ha escrito extensamente sobre los fundamentos teológicos y filosóficos del cuidado a las personas con discapacidad cognitiva. A través de la participación en coloquios y conferencias internacionales en tres continentes, ha contribuido al debate público y académico sobre cuestiones éticas relacionadas con la discapacidad a la luz, especialmente, de los avances en genética y en tecnologías para la intervención en el desarrollo humano. Ha publicado artículos sobre los estudios de la discapacidad desde una perspectiva teológica. Destacamos dos libros: *The Future of the Disabled in Liberal Society: An Ethical Analysis*, University of Notre Dame Press 2000, y *Receiving the Gift of Friendship*, Eerdmans 2008.

Dirección: Warmenbossenweg 3 – 33, 9443 TN Schoonloo (Países Bajos). Correo electrónico: j.s.reinders@vu.nl

Introducción

Reflexionar sobre los estudios de la discapacidad desde la perspectiva de la teología cristiana es una tarea abrumadora, y lo es por más de una razón. No solo porque esos estudios en cuanto tales han derrocado las teologías correspondientes, sino también porque el intento de cambiar las tornas está lleno de dificultades. Presentaré aquí una explicación de las tensiones entre ambos campos de una manera que solo puede ser problemática, en particular para quienes han asumido la responsabilidad de realizar una reflexión teológica seria en esta área. Analizaremos los dos enfoques principales sobre esta relación problemática. Uno parte de la visión dominante en los estudios de la discapacidad para identificar la reflexión teológica con el modelo «caritativo» de la discapacidad que la considera como un tipo de tragedia que requiere una respuesta benéfica y acogedora de los cristianos a las personas que deben ser compadecidas[1]. Al examinar más escrupulosamente este enfoque veremos que subordina la teología a alguna versión de una teoría social «crítica». Antes de que pueda hablar, hay que eliminar de la teología el tono negativo de los puntos de vista religiosos tradicionales sobre la discapacidad. El segundo enfoque sigue una trayectoria opuesta, en el que la teología se restable como un «gran relato» que proporciona los instrumentos para examinar la teoría social que está en el fondo de las investigaciones de los estudios sobre la discapacidad. Los teólogos que se inclinan por este enfoque no dedican su atención principalmente al análisis crítico de la discriminación y el rechazo y al proyecto alternativo de inclusión e igualdad de ciudadanía. En su lugar, desarrollan un relato teológico de la valoración de la discapacidad centrado en las nociones de «amistad» y «pertenencia». Sin embargo, no es casualidad que sus reflexiones se refieran principalmente a la vida de las personas con discapacidades intelectuales y de desarrollo. Dados sus presupuestos metodológicos, este segundo enfoque está fuertemente orientado hacia el testimonio cristiano para dar cuenta de la verdad de sus afirmaciones. Este enfoque ha recibido recientemente un golpe terrible. El testimonio clave en gran parte de su trabajo ha sido la teoría y la práctica de las comunidades de El Arca y su fundador Jean Vanier.

[1] William C. Gaventa, *Disability and Spirituality. Recovering Wholeness* (Waco TX: Baylor UP, 2018), 26-28.

La obra innovadora de Eiesland

Un modo de caracterizar este primer enfoque es decir que los estudios sobre la discapacidad constituyen el marco de la legitimidad de la teología. Cuando se hace la reflexión teológica a partir de los estudios sobre la discapacidad, la realidad de la «teología de la discapacidad» es que tiene su perspectiva configurada al revés[2]. Muchos de los autores en este campo han tomado su punto de partida en la obra innovadora *The Disabled God* [El dios discapacitado] de Nancy Eiesland[3]. Como sugiere el subtítulo, el pensamiento de Eiesland está enraizado en la tradición de la teología de la liberación. Decisivo para su metodología fue adoptar el mundo de la defensa de la discapacidad como su punto de ventaja, no muy diferente a la identificación de los teólogos de la liberación con la condición de los pobres y oprimidos. En este proceder reconocemos la tradición de la teología de la liberación tal y como es presentada en la obra de Clodovis Boff *Theology and Praxis*[4]. La reflexión teológica sobre los pobres y oprimidos debe partir de una teoría social crítica si no quiere reproducir meramente las relaciones de poder existentes de la desigualdad social y económica. Una metodología similar ha sido

[2] El campo emergente de la teología de la discapacidad es mucho más amplio de lo que puedo abarcar aquí. Entre las obras más citadas encontramos las siguientes: John Swinton, *Resurrecting the Person: Friendship and the Care of People with Mental Health Problems* (Nashville TN: Abingdon, 2000); Amos Yong, *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity* (Waco TX: Baylor UP, 2007); Thomas E. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality* (Grand Rapids MI: Brazos, 2008); Hans S. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship, Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics* (Grand Rapids MI: Eerdmans, 2008); Deborah Beth Creamer, *Disability and Christian Theology. Embodied Limits and Constructive Possibilities* (Oxford: Oxford UP, 2009). En general, la mayoría de los trabajos publicados en *Studies in Religion, Theology, and Disability* (Baylor University Press) han sido seminales para este campo.

[3] Nancy L. Eiesland, *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability* (Nashville, TN: Abingdon, 1994).

[4] Clodovis Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations* (Maryknoll, NY: Orbis, 1987). Presenté un análisis del libro de Boff en mi disertación *Violence, Victims, and Rights* (Ámsterdam: Universidad Libre, 1988).

seguida por la teología feminista al reflexionar sobre la posición de las mujeres en la Iglesia y la sociedad.

Al reflexionar sobre su experiencia dentro del movimiento de los derechos de los discapacitados, Eiesland prosiguió su tarea de manera similar, para lo cual utilizó el «modelo de grupo minoritario» como herramienta teórica[5]. Como muchos teólogos de la liberación antes que ella, Eiesland enfocó la tarea de la reflexión teológica como una tarea de fuera hacia dentro. Es decir, la Iglesia y su teología aparecen como objetos de cambio, no como sus iniciadores[6]. Su teología comienza con perspectivas obtenidas de la teoría crítica. Encontramos unos movimientos similares en lo que posteriormente llegaría a ser conocido como «teología de la discapacidad». Los autores de este campo adoptan frecuentemente una perspectiva de la defensa de la discapacidad para definir la tarea de la reflexión teológica[7]. El mundo de la experiencia de la discapacidad se ve recompensado con un privilegio epistemológico no diferente a como lo hace la teología de la liberación latinoamericana con respecto a la experiencia de «los pobres»[8]. Esta experiencia se usa como una lente mediante la cual la luz del Evangelio brilla más claramente. Si Dios tiene una preferencia por los pobres, escuchar sus experiencias nos acercará más al mensaje de Dios para el mundo. En el libro de Eiesland se encuentran movimientos similares, aun cuando ella no use el mismo lenguaje. Las personas con discapacidades reclaman la verdad de los símbolos cristianos, es decir, la divinidad no se revela como el Dios triunfante del capacitado, sino como el Dios discapacitado que es conocido por los estigmas del sufrimiento. Con las palabras de Eiesland: la verdad sobre Dios es parte de la «historia oculta» de la personas con discapacidad que son rechazadas y excluidas[9].

[5] Véase Eiesland, *The Disabled God*, 24.

[6] Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, 170.

[7] Un buen ejemplo es *Disability and Christian Theology* de Beth Creamer.

[8] Véase Phillip Berryman, *Liberation Theology* (Filadelfia: Temple UP, 1987); Joy Gordon, «Liberation theology as critical theory: The notion of the 'privileged' perspective'», *Philosophy & Social Criticism* 22 (1996) 85-102; Scot Danforth, «Liberation theology of disability and the option for the poor», *Disability Studies Quarterly* 25 (2005), en https://dsq-sds.org/article/view/572/749.

[9] Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, 171.

Apartarse de la «religión»

La segunda razón para examinar los estudios de la discapacidad desde la perspectiva de la teología es un desafío, es diferente, pero está estrechamente relacionada. La «religión» solía tener una mala reputación en los círculos de defensores de la discapacidad. También en este sentido el libro de Eiesland es emblemático. Lo escribió con el trasfondo de su experiencia en la iglesia de su juventud como persona con una discapacidad. En el mejor de los casos, los puntos de vista religiosos con los que estaba familiarizada promovían la curación espiritual como una forma de superar la discapacidad como una «tragedia». En el peor de los casos, tales puntos de vista no permitían la noción de tragedia y veían todas las cosas que sucedían en el mundo como voluntad de Dios, lo que usualmente resultaba en nombrar la discapacidad como una consecuencia del «pecado». A este respecto, un gran número de nuestros hermanos cristianos parecen dispuestos a repetir simplemente la pregunta dirigida a Jesús por sus discípulos: «¿Quién pecó para que esta persona naciera discapacitada?» (Jn 9,2)[10]. En los contextos religiosos parecía más fortalecerse que atenuarse la tendencia a considerar su discapacidad, o la de su hijo, como una especie de «mal». Muchas personas que buscaban redimirse de sus dificultades en sus comunidades religiosas encontraban razones para dudar de sus creencias religiosas. Mientras que la mayoría de, si no todos, los teólogos que trabajan en esta área se han opuesto a esta tendencia, está lejos de quedar claro que pueda decirse lo mismo de las propias comunidades religiosas. Con demasiada frecuencia se escucha decir a las familias de personas con discapacidad qué mal han cometido, pues, de no ser así, ¿por qué tienen que «sufrir tal calvario»?[11]

[10] Para una interpretación del relato que se aparta del milagro de la curación y se centra en el reconocimiento por el incapacitado de Jesús como el «Hijo del hombre» véase Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, 322-329.

[11] Hans S. Reinders, *Disability, Providence, and Ethics: Bridging Gaps, Transforming Lives* (Waco: Baylor, 2014). Una búsqueda rápida y maliciosa de explicaciones religiosas que conectan la discapacidad con el pecado en Google arroja una cantidad de más de sesenta millones de visitas, lo que, en todo caso, sugiere que la concepción no está muerta, ni tampoco es específica de una determinada reli-

En vista de este paisaje, se puede argumentar que ha cambiado significativamente en las últimas décadas. Después de todo, ¿quién no ha oído hablar del modelo «social» de discapacidad, que indica los aspectos sociales, económicos y culturales de vivir con una discapacidad que no puede reducirse a su condición biológica? En varios países esta conciencia ha llevado a la adopción de legislación que busca promover la igualdad de ciudadanía para las personas con discapacidades. En términos más generales, la aprobación de la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad por las Naciones Unidas en 2006 indica que las tradicionales ideas religiosas erróneas sobre la discapacidad están perdiendo terreno en la mayor parte del mundo. Tal vez así sea. De ser así, quizá se pueda inferir que la labor crítica cada vez más amplia en materia de religión y discapacidad aparentemente ha tenido algún efecto. Sin embargo, por afortunada que sea esta conclusión, no reabre por sí misma el espacio para una conversación sobre la discapacidad y la religión. Habiendo experimentado el impacto negativo de la religión, la gente puede no sentirse inclinada a volver a esta conversación. Especialmente cuando, como dice un dicho popular, los bares, teatros y restaurantes son más accesibles que las iglesias. En vista de este supuesto hecho, ¿qué razón positiva puede haber para reflexionar teológicamente sobre los estudios de la discapacidad?

Una razón aparente es que la cuestión «religiosa» no parece desaparecer. A lo largo de los años ha habido un acuerdo creciente entre los estudiosos de la discapacidad en que la separación entre los aspectos sociales y físicos de la discapacidad, que constituía la versión clásica del «modelo social» en el trabajo de especialistas como Mike Oliver[12], es insostenible. El cuerpo discapacitado, exhausto, doloro-

gión. También da lugar a una gran cantidad de publicaciones. Solo para nombrar dos entre muchos otros ejemplos posibles: Pauline A. Otieno, «Biblical and Theological Perspectives on Disability: Implications on the Rights of Persons with Disability in Kenya», *Disability Studies Quarterly* 29 (2009), en https://dsq-sds.org/article/view/988/1164; Mikel Burley, «Retributive Karma and the Problem of Blaming the Victim», *International Journal for Philosophy of Religion* 74 (2012) 149-165.

[12] Michael Oliver, *Understanding disability: from theory to practice* (Basingstoke: Macmillan, 1996).

so, ineficiente, no cooperativo, cualquiera que sea el caso, importa. En cualquier caso, la forma en que las personas con discapacidad experimentan sus cuerpos no puede ser declarada *anatema* —como ocurría originalmente en el modelo social— sin traicionar la moral a los apoyos inclusivos. Después de todo, el cuerpo es parte de quien es la persona con una discapacidad[13].

En otras palabras, no tiene sentido negar los eventuales problemas que afrontan las personas con discapacidades y sus familias al vivir con un cuerpo «defectuoso». Reconocer esto no es una forma de sucumbir al poder del capacitismo. No se deduce en absoluto que la persona con una discapacidad sea un problema por resolver. Pero no tiene sentido negar los aspectos dañinos y dolorosos de la discapacidad, lo que significa que en la periferia de la experiencia de la discapacidad reaparece la cuestión del sentido. La experiencia de la vulnerabilidad nunca ha dejado de plantear cuestiones relativas a la finitud humana, y lo mismo ocurre —al final— con la experiencia de la discapacidad. En palabras de Gaventa, los mundos de la discapacidad y la espiritualidad están inevitablemente entrelazados. «Uno conduce al otro»[14]. Su estudio se dirige contra la tendencia a privatizar la cuestión del sentido, como si esta cuestión no tuviera ninguna función a la hora de pensar sobre los apoyos adecuados a las personas con discapacidades y sus familias. Indica que, al apartarse de la religión, los estudios sobre la discapacidad también se han distanciado de la cuestión del sentido, y, por extensión, también de la reflexión teológica sobre este aspecto de la experiencia de la discapacidad. Los especialistas en estudios críticos sobre la discapacidad dirían que no hay en ella ningún sentido, salvo el de tener que vivir con ella lo mejor que uno pueda[15]. Y lo demás es política.

Sorprende en este sentido, sin embargo, el testimonio en la obra de autores con experiencia de primera mano de la discapacidad, que re-

[13] Véase, por ejemplo, Tom Shakespeare y Nicholas Watson, «The social model of disability: An outdated ideology?», *Research in Social Science and Disability* 2 (2002) 9-28.

[14] Gaventa, *Disability and Spirituality*, 9.

[15] Hans S. Reinders, «Is there meaning in disability? Or is it the wrong question?», *Journal of Religion, Disability & Health* 15 (2011) 57-71.

miten a una dirección diferente. La misma Nancy Eiesland puede citarse en primer lugar. Mientras que en su obra expresó su compromiso con la causa del movimiento de los derechos de los discapacitados, también confesó que no lograba responder a sus necesidades espirituales, expresadas en la pregunta «¿Qué sentido tiene mi discapacitad?»[16].

De igual modo, Arne Fritzon, una teóloga sueca con parálisis cerebral y miembro de la Ecumenical Disability Advocates Network (EDAN), escribió sobre esa misma cuestión en un artículo titulado «Disability and Meaning»[17]. Junto con Samuel Kabue, de Kenia, Fritzon fue una de las autoras del documento *A Church of All and for All*, publicado por el Consejo Mundial de Iglesias en 2003, en el que argumentaba que

> los discapacitados que comparten la fe cristiana... han confiado en ciertas herramientas teológicas para abordar su necesidad existencial de explicar el misterio y la paradoja del amor y el sufrimiento, coexistiendo y dando sentido a sus vidas[18].

Este documento afirma además:

> En nuestra lucha con Dios como personas discapacitadas, todos nos hacemos las mismas preguntas básicas, pero la investigación teológica implicada puede ser compleja. ¿Por qué yo, o mi ser querido? ¿Hay un propósito en mi discapacidad? Las respuestas a estas preguntas pueden estar influidas por el período de tiempo esperado de una discapacidad, y por el momento y las circunstancias de su aparición[19].

Aquí encontramos el testimonio de personas discapacitadas con una necesidad espiritual para aceptar su discapacidad. Así que hay una razón aparente para volver a la reflexión teológica al pensar en la discapacidad, y es el aspecto «existencial» de la experiencia de la

[16] Nancy Eiesland, «Liberation, Inclusion, and Justice: A Faith Response to Persons with Disabilities», *Impact: Feature Issue on Faith Communities and Persons with Developmental Disabilities* 14 (2001) 2-3.

[17] Arne Fritzon, «Disability and Meaning», en Arne Fritzon y Samuel Kabue, *Interpreting Disability: A Church for All* (Ginebra: WCC, 2003), 1-23.

[18] World Council of Churches, *A Church of All and for All: An Interim Statement* (Ginebra: WCC, 2003), 3.

[19] Ibíd.

discapacidad. Sugerir que las preguntas sobre el sentido no son nada más que la traición de un persistente capacitismo refleja la misma tendencia al reduccionismo de la que han sido culpables todos los argumentos de «nada más que» sobre la religión desde el siglo XIX.

Mientras tanto, el argumento anterior no representa más que una posición modesta. Muchas personas en la sociedad moderna siguen adhiriéndose a creencias religiosas, y algunas de ellas son personas con discapacidades. No puede haber nada malo en integrarlas en sus necesidades espirituales. Incluso se podría argumentar que es parte de un sistema de apoyo «impulsado por la persona» para permitir la posibilidad de que también se aborden estas necesidades[20]. Pero esto solo puede significar, por supuesto, que la relevancia de la reflexión teológica sobre la experiencia de la discapacidad depende únicamente de la presencia de personas para las que la cuestión del sentido es real. La reflexión teológica sobre la experiencia de la discapacidad puede tener algo útil que decir, pero solo porque hay usuarios de servicios que creen de hecho que puede tener algo útil que decir. No hay ningún interés en tal reflexión aparte del suyo. En un plano más positivo, una de las cosas que se pueden obtener de los estudios críticos sobre la discapacidad es el reconocimiento de que las personas con discapacidades difieren entre sí en el mismo grado en que las personas de todos los demás segmentos de la sociedad difieren entre sí. Qué es la discapacidad, es una cosa; lo que mi discapacidad significa para mí, es algo muy diferente. En la medida en que la experiencia de la discapacidad se considera enmarcada por la identidad personal y viceversa, la legitimidad de abordar las cuestiones de significado está fuera de toda duda.

La subordinación de la teología

Reconocer la conexión entre la reflexión teológica sobre la discapacidad y la privatización de las inquietudes religiosas, sin embargo,

[20] Resulta que en algunos países occidentales no se permite ofrecer apoyo a las necesidades espirituales porque los sistemas de apoyo como tales son controlados por las autoridades públicas, que consideran que las cuestiones «religiosas» o «espirituales» pertenecen al ámbito de lo privado.

abre la vía hacia el segundo enfoque mencionado en la introducción. Este es el enfoque que rechaza la subordinación de la teología a la teoría social, y afirma que la reflexión sobre la fe cristiana puede producir comprensiones irreductibles sobre la realidad de la experiencia de incapacidad, irreductibles en el sentido de que no pueden obtenerse de otro modo. Con otras palabras, cuestiona que la teología esté justificadamente derrocada. Para poder presentar este segundo enfoque, será útil examinar un artículo ejemplar sobre la primacía de los estudios sobre la discapacidad que lleva por nombre «The Disability Studies Paradigm», de David Pfeiffer, y que se publicó en una antología titulada *Rethinking Disability*[21]. Afirmando que los estudios sobre la discapacidad están actualmente bien establecidos en el ámbito académico, Pfeiffer afirma básicamente que «debe entenderse su paradigma fundamental para comprender las implicaciones de los estudios sobre la discapacidad y utilizar el conocimiento producido por ellos»[22]. Esto significa que todo lo importante que pueda conocerse sobre la discapacidad será producido en el marco de este paradigma. Para comprender de verdad este paradigma fundamental, el autor propone examinar otros «modelos» de la discapacidad, uno de los cuales es la visión religiosa popular que conecta la discapacidad con el pecado. Caracteriza esta visión del siguiente modo: «La visión popular es que la discapacidad procede de la actividad pecaminosa porque Dios no permitiría que algo tan terrible le ocurriera a una persona buena»[23]. Pfeiffer rastrea esta visión y piensa que tiene su origen en el fenómeno cultural de un profundo temor a la diferencia.

> La búsqueda de una explicación de lo que es diferente y temido se convierte en la necesidad de encontrar la culpa de lo ocurrido. La explicación de por qué una persona es discapacitada y otra no se encuentra muy a menudo en el concepto de pecado[24].

[21] David Pfeiffer, «The Disability Studies Paradigm», en Patrick Devlieger, Frank Rusch y David Pfeiffer, *Rethinking Disability. The Emergence of New Definitions, Concepts, and Communities* (Amberes: Garant, 2003), 95-100.

[22] Pfeiffer, «The Disability Studies Paradigm», 97. Cabe señalar desde el principio que la explicación de Pfeiffer presenta el surgimiento del nuevo paradigma en los Estados Unidos.

[23] Ibíd., 98.

[24] Ibíd.

Pfeiffer quiere mostrar por qué mucha gente ya no mantiene esta visión religiosa, puesto que expresa «una exigencia de una explicación causal cuando no hay ninguna que satisfaga al que la busca»[25]. La idea de pecado es un placebo para encontrar respuestas que no existen. Pero la gente persiste, no obstante, en su temor a la discapacidad, razón por la que consideran a las personas discapacitadas objeto de lástima. O bien, cuando se rechazan tales percepciones negativas, son admiradas por su fuerza y presentadas como dignas de inspiración[26].

En el fondo de todas estas respuestas, argumenta Pfeiffer, se encuentra la misma noción que resalta la visión religiosa. La discapacidad es algo que necesita ser superado, y, en cuanto tal, mejor es que no exista. Pfeiffer no está de acuerdo con un elemento clave del paradigma de los estudios sobre la discapacidad: «La mayoría de estas visiones tienen sus orígenes en el temor a la discapacidad, pero la discapacidad es una parte de la vida humana»[27]. Lo que convierte en ejemplar al argumento aducido aquí es la negación categórica de una explicación sobre por qué se produce la discapacidad que *no* esté enraizada en el paradigma de los estudios sobre la discapacidad. No puede encontrarse ninguna explicación sobre por qué se produce una discapacidad, se afirma, porque «no existe ninguna». Esta negación categórica significa que la premisa del argumento de Pfeiffer no puede ser el resultado de las investigaciones científicas. Aunque esta afirmación refleja el paradigma de los estudios sobre la discapacidad como «fundamental», al mismo tiempo sugiere una concepción rival de la teología. Presupone una concepción del universo como un espacio en el que se producen eventos distribuidos aleatoriamente, que es una concepción que no puede ser obtenida de los estudios de la discapacidad como una disciplina académica. Lo que sucede es que la opinión popular de ver un vínculo entre la discapacidad y el pecado es de hecho anulada y proscrita en lugar de ser refutada por el paradigma de los estudios sobre la discapacidad. Si bien no tengo ningún interés en defender ese vínculo, quiero de-

[25] Ibíd.

[26] Ibíd.

[27] Ibíd.

cir que solo los argumentos producidos por la reflexión teológica pueden de hecho mostrar por qué el «pecado» es un concepto que de ninguna manera es útil para explicar la discapacidad. El paradigma de los estudios sobre la discapacidad puede anular las opiniones religiosas populares, denunciarlas y marginarlas, pero no puede, de hecho, producir argumentos que las refuten sin presentarse como una concepción rival de la teología[28].

Una reflexión teológica no apologética

El segundo enfoque de una reflexión teológica sobre la discapacidad puede caracterizarse como el intento de reinstalar la teología como discurso primero. Este enfoque se entenderá mejor contrastando el postulado de David Pfeiffer sobre el carácter fundamental del paradigma de los estudios sobre la discapacidad con el argumento de John Milbank en *Theology and Social Theory*[29]. Según Milbank, la subordinación de la teología enmascara la asunción de un único aspecto de la realidad social mediante la entronización de su primacía sobre todos los demás aspectos. El desenmascaramiento de la religión por los grandes maestros de la sospecha en el siglo XIX —Marx, Nietzsche y Freud— se logra solamente mediante la elevación de otros aspectos de la realidad social a una posición superior a la religión, instalando

[28] Por supuesto, puede notarse, a este respecto, que Pfeiffer exagera su posición, puesto que la discapacidad puede explicarse perfectamente mediante la referencia a las ciencias naturales, al menos hasta cierto punto. La discapacidad está relacionada en todo caso con lo que sucede en el cuerpo humano, sin lo que la misma noción no tendría sentido en primer lugar. Puede, ciertamente, negarse, como probablemente están inclinados a hacer los especialistas en estudios sobre la discapacidad como Pfeiffer, que el conocimiento de las discapacidades producido en las ciencias —medicina, genética, biología molecular— sea de alguna manera definitivo sobre *qué* es la discapacidad. Pero, de nuevo, esa afirmación solo puede justificarse por la subordinación del conocimiento de las ciencias al conocimiento producido por los estudios sobre la discapacidad. Esto muestra lo que significa afirmar un paradigma «fundamental».

[29] A. J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1989) (trad. esp.: *Teología y teoría social* [Barcelona: Herder, 2004]).

así la teoría social que produce este movimiento en la posición de un «gran relato» rival[30].

Las reflexiones teológicas sobre la discapacidad que reflejan este segundo enfoque pueden no seguir la ortodoxia radical de Milbank en toda su grandeza y ramificación intelectual, pero no es difícil rastrear las inclinaciones familiares. Un claro ejemplo sería el libro de John Swinton *Becoming Friends of Time*, en el que utiliza la fenomenología de la experiencia de la discapacidad —especialmente mediada por las discapacidades de aprendizaje— como *topos* para criticar las nociones seculares del tiempo por ser ajenas a la condición de criatura de la existencia humana[31]. Otro ejemplo sería mi libro *Receiving the Gift of Friendship*[32], en el que se argumenta que la explicaciones no teológicas de la humanidad de personas con profundas discapacidades intelectuales están condenadas al fracaso, pues dependen necesariamente de criterios sustanciales para definir el yo humano que inevitablemente estas personas no pueden cumplir. Al argumentar constructivamente en favor del reconocimiento de un yo que está enraizado en la acción de Dios, trata de superar la categorización de ser humano que pone a las personas con discapacidad profunda en el pensamiento secular inevitablemente en riesgo como seres humanos de un tipo menor.

Al seguir la explicación de Milbank sobre la teología que se reafirma como un «gran relato», no debe perderse de vista que los teólogos atraídos por este enfoque han repudiado cualquier forma de epistemología fundacional. El «gran relato» es retórica. Lo que ha destronado a la teología es precisamente el proyecto kantiano de establecer el fundamento filosófico de la razón «pura» como el tribunal ante el cual todos los demás pretendientes al conocimiento tienen que rendir cuentas. El resultado inevitable del proyecto de

[30] Milbank, *Theology and Social Theory*, 52. Véase Gordon E. Michalson, «Re-Reading the Post-Kantian Tradition with Milbank», *The Journal of Religious Ethics* 32 (2004) 357-383, 358; también Richard H. Roberts, «Transcendental Sociology? A Critique of John Milbank's Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason», *Scottish Journal of Theology* 46 (1993) 527-535.

[31] John Swinton, *Becoming Friends of Time: Disability, Timefullness, and Gentle Discipleship* (Londres: SCM, 2017).

[32] Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, 11, 15, 273-275.

Kant fue la religión dentro de los límites de la razón. Mientras que la teología liberal del siglo XIX intentó mantener su posición argumentando que la búsqueda de sentido es la esencia de la religión purificada —lo que implicaba una concepción de la humanidad que haría que las personas con discapacidades intelectuales fueran de todos modos «infrahumanas»—, esa opción ya no está abierta a sus herederos contemporáneos. No hay criterios independientes para establecer la verdad de cualquier afirmación de conocimiento. No hay ninguna posición epistemológica que no sea una posición, por decirlo en términos hauerwasianos.

Desde este punto de vista, a la teología cristiana solo le queda una opción. Las afirmaciones teológicas solo pueden establecerse como verdaderas mostrando cómo se convierten en reales. Esto tiene implicaciones directas para la reflexión teológica sobre la discapacidad. Las afirmaciones cristianas de cómo el amor de Dios se extiende a todos los seres humanos sin importar su estado o condición solo pueden ser demostradas por el testimonio. No es por accidente, entonces, que los teólogos inclinados a seguir el proyecto de Milbank de reinstalar la teología por derecho propio, hayan encontrado su principal testimonio en las comunidades de El Arca. Estas son comunidades donde las personas con y sin discapacidad intelectual tratan de vivir de acuerdo con el Evangelio. Más en particular, sus convicciones teológicas no pueden sino llevar a abrazar la vida y la obra de su fundador, Jean Vanier, independientemente de cualquier subordinación de la teología a la teoría social crítica. Las conexiones son claramente identificables en el trabajo de teólogos como Hauerwas, Swinton y yo mismo[33]. Sus epistemologías no fundacionales les llevaron a redefinir la «verdad» como «veracidad» y a referirse a Vanier como su testigo clave. Los relatos cristianos de la vida en común con seres humanos con discapacidades, profundas o no, fueron probados

[33] De entre las muchas publicaciones que podrían señalarse aquí, menciono especialmente las de Stanley M. Hauerwas, «Timeful Friends: Living with the Handicapped», en Stanley Hauerwas, *Sanctify Them in the Truth: Holiness Exemplified* (Edimburgo: T&T Clark, 1998), 143-156; John Swinton (ed.), *Living Gently in a Violent World: The Prophetic Witness of Weakness* (Downers Grove IL: Intervarsity, 2008); Hans S. Reinders, «Transforming Friendship: An Essay in Honour of Jean Vanier», *Journal of Disability and Religion* 19 (2015) 340-364.

como verdaderos debido a la veracidad de Jean Vanier y su gente como, según sus propias palabras, seguidores de Jesús[34].

Bueno, resulta que hemos sido engañados deliberadamente, precisamente en lo más esencial. Tal vez la verdad de lo que Vanier enseñó puede ser discutida por los teólogos recurriendo a la cristología o la pneumatología con cierta plausibilidad, pero no puede ser demostrada por la veracidad de su vida. Se ha descubierto que fue un miembro clave de un grupo de personas que durante muchos años estuvieron involucradas en dudosas relaciones sexuales, algunas de las cuales dependían de un poder espiritual desigual y por lo tanto eran abusivas. Hay un tiempo para lamentarnos por las mujeres que sufrieron las consecuencias de estar atrapadas en relaciones abusivas. Después de eso, hay otro tiempo para repensar si y cómo se puede mantener la veracidad de las comunidades de El Arca ahora que su gran líder ha caído.

Conclusión

Los dos enfoques de la reflexión teológica sobre los estudios de la discapacidad que he descrito aquí no representan proyectos acabados. Muchos otros trabajos podrían haber sido incluidos mostrando variaciones híbridas de posiciones teológicas en algún lugar entre los dos opuestos. No muchos teólogos que trabajan o han trabajado en este campo negarían que han aprendido mucho de sus colegas en los estudios sobre la discapacidad, pero no es evidente que lo contrario también sea cierto. El cuadro resultante de dónde estamos ahora parece algo incierto e indeterminado, lo cual es en cierta medida un reflejo de la sobrerrepresentación de estudiosos occidentales, masculinos y blancos en el campo de la teología de la discapacidad. Una generación de nuevos estudiosos, incluidas muchas mujeres, está dedicada al trabajo académico. Muchos de ellos se encuentran desde 2010 en las reuniones anuales del *SITD* (Summer Institute of Theology and Disability). Un mayor número se encuen-

[34] Entrevista con Jean Vanier: «To be a Christian is to love people who are different», *Premier Christianity* – junio 2015 (https://www.premierchristianity.com/Past-Issues/2015/June-2015).

tra en sus contribuciones en el *Journal of Disability and Religion* (anteriormente llamado *Journal of Religion, Disability, and Health*) y otros foros donde publican su trabajo. Para quienes trabajan en Europa, la posición cada vez más débil de la religión establecida significa que dedicarse a un campo académico marginal que se ocupa de la vida de las personas marginadas requiere un acto de valentía. Para otros, que en su mayoría trabajan en América del Norte, reclamar la teología contra la subordinación de otras disciplinas la tarea de las futuras orientaciones «después de Vanier» parece inevitable. Dado este paisaje cambiante, la mezcla emergente de nuevas voces hará que dentro de diez años el panorama sea muy diferente. La introducción de reflexiones teológicas en los estudios de la discapacidad dará lugar en ese momento, sin duda, a una historia igualmente diferente.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Veronica Amata Donatello *

CATEQUESIS PARA PERSONAS CON DISCAPACIDAD
Una mirada al camino de la Iglesia católica en Italia

La educación en la fe de los bautizados mediante un proceso unitario de maduración humano-cristiana es un itinerario que no se lleva a cabo de forma automática, sino que necesita una acción educativa, una mediación de crecimiento y maduración personal y comunitaria dirigida a todos. La catequesis constituye una de sus formas esenciales. Esta atención educativa se dirige con particular atención a las *personas con discapacidad* (PcD). Este artículo analiza, en Italia, la evolución del progreso cultural que lleva a hablar hoy de «persona» con discapacidad, la implicación eclesial en los principales documentos catequísticos italianos y las características de una catequesis «inclusiva» capaz de valorar a todos, sin excluir a nadie.

El contexto: el debate sobre las discapacidades

La educación en la fe de los bautizados mediante un proceso unitario de maduración humano-cristiana es un itinerario que no se lleva a cabo de forma automática, sino que necesita una acción educativa, una mediación de crecimiento y maduración personal y comunitaria dirigida a todos. La catequesis constituye una de sus formas esenciales: dentro de su misión evangelizadora, es considerada «el primer acto educativo de la Iglesia»[1].

* Veronica Donatello es profesora invitada, autora de numerosas publicaciones, y directora del Servicio Nacional para la Pastoral con las Personas Discapacitadas de la Conferencia Episcopal Italiana.

Dirección: CEI – Servizio Nazionale per la Pastorale delle persone con disabilità – Circonvallazione Aurelia, 50 – 00165 Roma (Italia). Correo electrónico: v.donatello@chiesacattolica.it.

[1] Concilio Vaticano II, *Gravissimum educationis*, n. 4.

Esta atención educativa se dirige con particular atención a las *personas con discapacidad* (PcD). El artículo analiza, en Italia, la evolución del progreso cultural que lleva a hablar hoy de «persona» con discapacidad, la implicación eclesial en los principales documentos catequísticos italianos y las características de una catequesis «inclusiva» capaz de valorar a todos, sin excluir a nadie.

En los últimos años ha cambiado, en efecto, el modo de percibir la realidad de la discapacidad. En el mundo, casi mil millones de PcD, es decir, el 15 % de la población mundial, debe afrontar la discriminación y los obstáculos que reducen el derecho a participar en la vida social en condiciones de igualdad con los demás ciudadanos[2].

Los términos con los que las personas PcD han sido definidas en el pasado —«incapacitado, minusválido, discapacitado, diversamente capacitado, etc.»— han entrado a formar parte del uso habitual, tanto por parte de expertos como de no expertos; y este significado de las palabras se convierte en el espejo de las «representaciones» sociales vinculadas a las PcD. El hecho de ser visto como una persona o no persona con la acentuación del déficit conduce a una ambivalencia de pertenencia a una comunidad; mientras que el hecho de destacar solo el aspecto del déficit devuelve la imagen de un sujeto frágil[3], diverso, carente de capacidades que requiere enfoques medicalizados, lo que empuja a la PcD a sentirse «diferente» en sí misma.

La reflexión científica, apoyada por la evolución del concepto de educabilidad, es el desafío que ha permitido mirar a la PcD como un sujeto capaz de aprender, y, por tanto, dar un vuelco a la perspectiva: un *humus* cultural nacional e internacional que estimula a ver a la PcD no como un «ser humano incompleto», sino como una persona igual que las demás[4].

[2] Cf. Andrea Regimenti, *Caritas: più di un miliardo di persone vive nel mondo con qualche forma di disabilità*, en Agenzia Sir, Agensir.it, 3 de diciembre de 2019 (https://www.agensir.it/mondo/2019/12/03/caritas-piu-di-un-miliardo-di-persone-vive-nel-mondo-con-qualche-forma-di-disabilita/ [2 de junio de 2020]).

[3] Cf. John Swinton, «*Who is the God We Worship*», *Journal of Pastoral Theology* 14 (2011) 278-281.

[4] Antonello Mura, «Disabilità, identità e rappresentazioni sociali tra passato e presente», en íd. y Antioco Luigi Zurru (eds.), *Identità, soggettività e disabilità. Processi di emancipazione individuale e sociale* (Milán: FrancoAngeli, 2013), 30.

En el último siglo, el acceso a la educación, inicialmente especial y después con un itinerario de integración, así como el descubrimiento del propio papel hasta el protagonismo social, han ofrecido nuevas oportunidades a las PcD; en particular, la formación escolar ha contribuido a apoyar este cambio de tipo epistemológico.

El mismo tema de la discapacidad ha sido objeto de estudios que han desarrollado importantes modelos teóricos con lecturas diferentes[5]. Especialmente, el enfoque *de las capacidades* sitúa entre sus objetivos favorecer el bienestar, la justicia y el desarrollo de la PcD: el sujeto debe ser capaz de poder elegir libremente una opción en lugar de otra, y, al mismo tiempo, a la sociedad le compete la tarea de ofrecer las alternativas practicables, eliminando o reduciendo los obstáculos.

El filón teórico de los *Disability Studies*, desarrollados en el ámbito predominantemente norteuropeo y angloamericano, es un enfoque de investigación interdisciplinar que analiza la discapacidad como un fenómeno social, político y cultural, y propone una perspectiva que interpreta la discapacidad no como una condición biológica individual, sino como una construcción social, identificando aquellos elementos que «discapacitan» a la persona.

El modelo bio-psico-social de la CIF (Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud) constituye una de las contribuciones más importantes, precisamente porque permite desarrollar una fenomenología de lo humano en su integridad, permitiendo captar su multidimensionalidad. Según esta perspectiva, las posibilidades de inclusión de la PcD no son inversamente proporcionales a la gravedad del *déficit*, sino que se refieren prioritariamente a las variables del ambiente, en primer lugar en los ambientes cercanos de la familia y la sociedad, también mediante el análisis del nuevo DSM-5 (Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales), de interés no solo en el ámbito clínico y de rehabilitación, puesto que establece y conjuga muy claramente la aportación revolucionaria de la CIF (Clasificación Internacional del

[5] Rocco Di Santo, *Sociologia della disabilità. Teorie, modelli, attori e istituzioni* (Milán: FrancoAngeli, 2013).

Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud) como oportunidad de observar e indicar el funcionamiento de la persona en la interacción con el ambiente de vida y el contexto.

Considerando el progreso hacia la PcD, incluso la Iglesia, aunque no es partidaria de ningún enfoque, siente la urgencia de incluirla para poner en marcha procesos en las diversas esferas de la vida, porque «todavía hoy constatamos la presencia de la cultura del descarte y muchos de ellos sienten que existen sin pertenecer y sin participar»[6] en la sociedad civil y cristiana.

A pesar de estas nuevas perspectivas y enfoques, permanecen las dificultades y los prejuicios que actúan según dos directrices paralelas: por un lado, influyen en la construcción del «ser persona», porque crean condicionamientos, y, por otro lado, influyen fuertemente en el tipo de relación que se instaura con ellos, estructurando un *arriba-abajo* muy característico también en el ámbito pastoral.

Nuestra nación, Italia, en tal sentido, se manifiesta «pionera» en el panorama internacional, también en el ámbito religioso. La praxis eclesial, en los años pasados, se ha movido según dos enfoques, ambos erróneos: uno estaba comprometido en el «cuidado» de las personas como acto caritativo, mientras el otro consideraba a las PcD «almas inocentes», predestinadas a sufrir a favor de los demás[7]. Estos prejuicios ofenden a las PcD y eliminan la responsabilidad de la comunidad cristiana en reconocerlas *hermanos y hermanas* en virtud del bautismo, y, por consiguiente, no como sujetos pasivos de evangelización, sino como constructores del Reino.

Esta reflexión surgió de tres conceptos que han caracterizado el enfoque tanto de la sociedad como de la Iglesia: la *inserción* con un enfoque caritativo y asistencial se limitaba a introducir a las PcD en contextos separados de ella; la *integración* garantizaba el respeto del derecho formal en los lugares, pues al ser las PcD «especiales» necesitaban lugares y tratamientos especiales; finalmente, la *inclusión* predomina en

[6] Papa Francisco, Mensaje en el *Día Internacional de las Personas con Discapacidad,* 3 de diciembre de 2019.

[7] Cf. Justin Glyn, *«Noi» non «loro». La disabilità nella chiesa,* en *La Civiltà Cattolica*, 1 (4-18 de enero de 2020), 41-52.

todos los documentos internacionales y también en el Magisterio, donde la PcD es considerada persona, ciudadana de pleno derecho. De hecho, la presencia de PcD obliga a la comunidad y sus organismos eclesiales a repensar el ser Iglesia, a caminar hacia una «pastoral inclusiva».

Por consiguiente, es urgente aceptar trabajar en el contexto de comunidad, un desafío educativo del *Nosotros* que exige llevar a cabo procesos comunicativos pluridireccionales y sinodales, procesos que eliminen las barreras/prejuicios y promuevan la sensibilidad, la participación[8]. Es necesario pasar de una comunidad centrada en la «supervivencia pastoral» al *Nosotros*, implicando a la familia para crear lugares generativos que integren las diversas dimensiones de la vida, convirtiéndonos así en *Nosotros pueblo de Dios*.

El tema de los prejuicios se convierte en un obstáculo para una comunidad generativa y a menudo sucede que la Iglesia no reconoce la posibilidad de que la PcD exista, de ser verdaderamente parte de ella aunque haya recibido los sacramentos. Esto abre al descubrimiento de que la atención a la iniciación cristiana no es suficiente, porque, como dice H. Arendt, «podemos saber lo que tienen pero no lo que son»[9]. Es necesario tejer una relación que sea plena, que les permita narrarse a sí mismos, sacar a relucir sus deseos, que no sea exclusiva de los llamados «normales».

La nueva visión que se perfila es la de una *Iglesia del Nosotros* como un *cuerpo relacional* sin límites, que no razona a partir de un prejuicio religioso y social[10], que no excluye a ninguna minoría, que no actúa por asistencialismo, sino que se convierte en experiencia colectiva de un pluralismo constitutivo donde la *Iglesia del Nosotros* educa al *Nosotros*.

[8] Serena Noceti, «Educare nella comunità cristiana, co-educarsi come comunità», en Pio Zuppa (ed.), *Apprendere nella comunità cristiana. Come dare ecclesialità alla catechesi oggi* (Leumann (TO): Elledici, 2012), 92.

[9] Hannah Arendt, cita en Charles Gardou, *Nessuna vita è minuscola. Per una società inclusiva* (Mián: Mondadori, 2015), 52.

[10] Pierangelo Sequeri, «La pietà oggi fra pietismo ed egualitarismo», *Vita e Pensiero* 2 (2016) 97-103.

La atención de la catequesis a las personas con discapacidad

El período posconciliar fue fecundo para la catequesis italiana, mediante el Progetto Catechistico, que encuentra en el *Documento di Base* de 1970 el núcleo generador, junto con los *Catecismos* de la Conferencia Episcopal Italiana[11], los Documentos de la década, la II Nota sobre la *Iniciación cristiana*[12], que afirma que es posible para todos los discapacitados acceder a los tres sacramentos porque el bautismo está por su naturaleza ordenado al cumplimiento crismal y a la plenitud sacramental que se alcanza con la participación en la eucaristía, las Orientaciones pastorales *Incontriamo Gesù* y los documentos específicos del Settore catechesi e disabilità *Iniziazione Cristiana alle persone disabili. Orientamenti e proposte* (2004)[13]: se prestó de inmediato atención a la catequesis de las PcD.

De estos documentos emergen algunas ideas fundamentales: el carácter de sujeto de la PcD, la pluralidad de los lenguajes, el apoyo a las familias como tarea evangélica de la comunidad, la formación que provoca una sinergia que acompaña al proceso inclusivo en las comunidades. Se capta la intuición profética eclesial sobre el concepto de integración-inclusión, subordinado al reconocimiento humano-cristiano de la dignidad de la PcD, el papel central de la comunidad en la acogida y activación de procesos de *empoderamiento*, y la formación en equipos para el uso de los «múltiples idiomas».

El *Documento di Base*, que anticipa la primera ley italiana sobre la inserción de las PcD, propone una visión renovada de la Iglesia, seno del que nace la vida en Cristo; en la tercera parte subraya la atención especial a quienes están menos dotados, a los inadaptados y los discapacitados[14].

[11] En la publicación de los *Catecismos* de la CEI no se propone un subsidio aparte, pero la Nota (véase *infra*) propone estrategias educativas.

[12] Cf. Consiglio Episcopale Permanente, Nota pastorale *L'iniziazione cristiana: 2,* n. 58, en ECEI/6, n. 2117.

[13] Ufficio Catechistico Nazionale, *Iniziazione Cristiana alle persone disabili. Orientamenti e proposte* (Bolonia: EDB, 2004).

[14] Conferenza Episcopale Italiana, *Il rinnovamento della catechesi*, nn. 125 y 127, ECEI/1, nn. 2746 y 2753 (Bolonia: EDB, 1985).

Se subraya, en particular, la importancia de la preparación de los catequistas para una transmisión de fe de modo no reducido o infantil, la sinergia con la familia mediante un lenguaje adecuado y la creación de un ambiente acogedor, para hacer posible la participación en la vida litúrgica y en el testimonio. Se deduce que el concepto clave de todo es la colegialidad: toda la comunidad es el sujeto de la catequesis en virtud del bautismo y no se necesitan «catequistas especiales». Las estrategias inclusivas que se activan están contenidas en la expresión «mentalidad de fe e integración fe-vida»[15] en la que no se habla de método, no se toma posición, sino que se convierte en un criterio de elección de evaluación[16].

A los 45 años del *Documento di Base*, en 2014 se publicó *Incontriamo Gesù. Orientamento per l'annuncio e la catechesi in Italia*[17], donde la palabra «discapacidad» no es definidad en ningún número, hasta el punto de hacer pensar en un olvido. En este documento emerge de hecho el camino hecho por la Iglesia y por las mismas PcD; si se lee atentamente el texto, se vislumbra la nueva mirada que los obispos proponen a toda la realidad eclesial. El objetivo del documento es repensar la catequesis en una óptica «inclusiva», donde la pertenencia a la dimensión eclesial está abierta a todos, por tanto, también a las PcD.

En las cuatro partes del texto es posible rastrear esta perspectiva: en la visión antropológica cristiana; en la atención a la formación de los catequistas que pasan de la preparación sacramental en perspectiva «especial» a un acompañamiento en la fe; en una visión nueva del protagonismo educativo de la catequesis y del anuncio de la fe por un acompañamiento a lo largo de toda la vida y en los diversos lugares de la vida; en la participación plena en la vida de la comunidad. Se subraya la oportunidad de ofrecer apoyo a las parroquias mediante metodologías e instrumentos inclusivos, valorando la participación litúrgica y armonizando el lenguaje simbólico ritual.

[15] Ibíd., nn. 38-39. Cf. ECEI/1, nn. 2481-2487.

[16] Ibíd., n. 52. Cf. ECEI/1, nn. 2529-2530.

[17] Cf. ídem, *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia* (Bolonia: EDB, 2014).

Una catequesis inclusiva

La Iglesia tiene la responsabilidad de llevar a cabo el mandato misionero de Jesús: «Id pues y haced discípulos a todos los pueblos» (Mt 28,19), y la catequesis busca desde siempre realizar esta tarea en la perspectiva del servicio.

Es importante que la Iglesia «se sienta comprometida en este campo, no solo en ocasiones especiales y dedicadas, sino en su vida ordinaria. Sería oportuno e importante, por lo tanto, que la catequesis, con todos sus métodos, estilos y programas, tuviera también en cuenta a las personas con discapacidades, haciendo que nadie se sienta diferente, y mucho menos incapaz del amor de Dios»[18].

Para que la catequesis recupere una identidad capaz de captar las instancias actuales a través de las tres tensiones (*propuesta*, *transmisión*, *misión*), es conveniente que las PcD participen implicando al cuerpo y a los sentidos, *portae fidei* para ellos. Las PcD no suelen tener una inteligencia conceptual, hipotética y deductiva; su capacidad intelectual sigue siendo concreta y por ello es importante potenciar los canales sensoriales y el cuerpo. Debe entenderse que para muchos de ellos la catequesis, la Biblia con inferencias lógicas y metáforas, el pensamiento abstracto, se hace fatigoso y requiere otros canales que el verbal[19]; y por lo tanto el apoyo de las imágenes se hace esencial para la comprensión.

Esto pone de relieve el uso de una pedagogía múltiple envolvente, por ejemplo, los recitativos bíblicos que utilizan la fuerza de la repetición de la frase bíblica central combinada con el movimiento del cuerpo, las estereotipias y los balbuceos de las PcD; y esta modalidad catequística es necesaria para los que trabajan en la iniciación cristiana con adultos discapacitados y/o con comorbilidades.

[18] Francesco Spinelli y Eugene R. Sylva, «Conclusioni e prospettive», en Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione, *Catechesi e persone con disabilità. Un'attenzione necessaria nella vita quotidiana della Chiesa. Prospettive teologiche e pastorali* (Cinisello Balsamo (Mi): San Paolo, 2018), 207.

[19] Sergio Melogno *et al.*, «Explaining Metaphors in High-Functioning Autism Spectrum Disorder Children: A brief Report», *Research in Austim Spectrum Disorders* 6 (2012) 683-689.

La riqueza del arte, en su multiplicidad de potencial evocativo, es un excelente apoyo pastoral para las reuniones de catequesis y la participación litúrgica. Incluso la catequesis centrada en la narración bíblica, disipando la duda de que solo cuando se comprende se puede vivir un verdadero encuentro con la Palabra, es eficaz en los caminos pastorales. Las personas con trastornos del desarrollo neurológico ciertamente tienen dificultades, pero al saber cómo afrontar «la Palabra» a través de la atención y las estrategias, surge el potencial de *empoderamiento* que tiene. Las posibilidades que ofrecen las TIC para la inclusión mediante la creación de comunidades son facilitadores que permiten eliminar la barrera *texto-subsidio-ambiente*.

Cada persona, con o sin una discapacidad, tiene una vocación única y específica, y la Iglesia, por consiguiente, tiene los mismos deberes con las PcD que con los demás fieles. Además, aquellos que no han recibido el bautismo tienen también el derecho a recibir la catequesis, pues todos están llamados a la salvación[20].

En conclusión, es de esperar que cada vez más en la comunidad las PcD puedan convertirse ellas mismas en catequistas[21] y que este proceso de pastoral inclusiva, ya en marcha en Italia, se extienda a las Iglesias del mundo.

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

[20] Cf. *Directorio general para la catequesis*, n. 189.

[21] Papa Francisco, Discurso con ocasión del Congreso organizado por el Consejo Pontificio para Nueva Evangelización, 21 de octubre de 2017.

Markus Schiefer Ferrari *

LECTURAS PERTURBADORAS
Enfoques interpretativos críticos de la dis/capacidad sobre los relatos de curación a partir del ejemplo de Mc 7,31–37

Como muestra el ejemplo de la curación de una persona sorda, que solo puede hablar con dificultad, en Mc 7,31-37, la confrontación de las propuestas clásicas de interpretación con una hermenéutica crítica de la dis/capacidad da lugar a investigaciones sobre los conceptos de perfección y las visiones de salvación que se derivan de las narraciones bíblicas de curación. Este enfoque interpretativo entiende la discapacidad con los llamados Estudios sobre la discapacidad como una construcción contingente, sociocultural o sociohistórica, que se produce y transmite, entre otras cosas, a través de formas de representación literaria. Si se tiene en cuenta el contexto de los textos bíblicos y el de los lectores de hoy en día en igual medida, la lectura de los relatos de curación del Nuevo Testamento encuentra de manera apasionante la esperanza del poder cambiante de los milagros de Jesús y la percepción de que la fragilidad humana cambia la interpretación de estos relatos.

* Markus Schiefer Ferrari. Profesor, desde 2007, de Teología Católica, con especial dedicación a la Teología Bíblica, Exégesis del Nuevo Testamento y Didáctica de la Biblia, en la Universidad de Coblenza-Landau, campus de Landau. Publicaciones sobre hermenéutica y didáctica de la recepción estética, lectura teológica de la Biblia para niños y la dis/capacidad como una categoría central hermenéutica de la exégesis bíblica.

Dirección: Institut für Katholische Theologie, FB 6: Kultur- und Sozialwissenschaften der Universität Koblenz-Landau (Campus Landau), Fortstr. 7, D-76829 Landau (Alemania). Correo electrónico: schiefer@uni-landau.de.

La lectura de los milagros de curación en el Nuevo Testamento desafían y desconciertan a la vez, porque no solo están vinculados a la cuestión de su posibilidad y realidad, sino, sobre todo, también por su relación con las ideas de normalidad y las imágenes de esperanza para uno mismo y para los demás. Como muestra el siguiente ejemplo de la curación de un sordo, que solo puede hablar con dificultad[1], en Mc 7,31-37, en la interpretación de los relatos de curación del Nuevo Testamento, según la perspectiva hermenéutica, los acentos a veces cambian considerablemente, especialmente cuando se parte de la vulnerabilidad y la fragilidad del hombre en el sentido de una hermenéutica crítica de la dis/capacidad y se la confronta con las visiones perfeccionistas de los relatos de curación. Si el relato de Mc 7 abre por un lado la confianza en la curación y —siguiendo Isaías 35,5s— las visiones de un futuro sanado, en el que «los sordos oyen y los mudos hablan» (Mc 7,37), estas imágenes de esperanza aparecen, por otro lado, casi exclusivas desde una perspectiva inclusiva contemporánea. Por ejemplo, la rabina y profesora de Estudios Religiosos y Estudios Judíos de la Universidad de Georgetown en Washington, Julia Watts Belser, que va en silla de ruedas, subraya muy enfáticamente que aprecia mucho «la visión de Isaías de un mundo renovado», por ejemplo, el fin de la pobreza, pero critica «la forma en que habla de las discapacidades». Isaías 35 «nos sitúa ante la pregunta sobre cómo entenderíamos el lugar de nuestro cuerpo en el mundo venidero, el mundo futuro» y si «hay un lugar para la discapacidad en nuestra esperanza para el futuro». De haber un cielo, le «decepcionaría mucho que no estuviera libre de barreras». La discapacidad no es para ella «una enfermedad, ni

[1] En lo que sigue se evita deliberadamente la frase «curación de un sordomudo», pues el concepto «sordomudo», como la Asociación Alemana de Sordos (http://www.gehoerlosen-bund.de/faq/geh%C3%B6rlosigkeit [consulta: 22 de marzo de 2020]) escribe, «es anticuado y es percibido por muchas personas sordas como peyorativo y discriminatorio. Las personas sordas son sordas, pero no mudas, ya que son capaces de expresarse y hablar en lenguaje de signos. Por lo tanto, se utilizan los términos *sordera* o *sordo*. El término "sordo" (sin mudo) se está haciendo cada vez más popular porque corresponde a la palabra inglesa "deaf" y, a diferencia de "sordo", no es una descripción negativa».

un sufrimiento, ni un mal», sino que forma parte de su propia identidad, un aspecto cotidiano de su propia vida:

> Así es como fui creada, así es como conozco mi vida. A veces es complicado, a veces es frustrante, pero también es alegre, imaginativo y creativo. Apenas puedo imaginarme sin una discapacidad. Todo lo que sé, lo sé a través de este cuerpo: mi espiritualidad, mi conocimiento de Dios, mi sensibilidad política, mis amistades y comunidades, mi trabajo intelectual, toda mi identidad está relacionada con la discapacidad. Me niego a abolir todo esto como si no fuera nada[2].

Por consiguiente, esa lectura perturbadora y crítica sobre la dis/capacidad de los relatos de curación bíblica trata de percibir los conceptos de esperanza y salvación en su conexión con los diferentes contextos antropológicos de la experiencia y de cuestionar las rutinas familiares de interpretación, pero al mismo tiempo es consciente de la fragilidad y las limitaciones de su propio enfoque exegético-hermenéutico[3].

I. Pensar de nuevo la discapacidad. Consecuencias hermenéuticas de los Estudios sobre la dis/capacidad

Antes de explicar las diferentes y a veces controvertidas interpretaciones de Mc 7,31-39, mencionemos al menos brevemente algunas consideraciones centrales de los llamados Estudios sobre la discapacidad, que conducen a una perspectiva diferente no solo de la discapacidad, sino también de su representación literaria, por ejemplo, en el Nuevo Testamento[4].

[2] Julia Watts Belser y Marie Hecke, «‚Die Augen der Blinden werden sehen' Jes 29,18», en *Licht aus dem Dunkel*. Predigthilfe & Materialien für die Gemeinde zum 27.01.2018 (Berlín: Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e.V., 2018), 25-35, 26-28.

[3] Presentación exhaustiva en Markus Schiefer Ferrari, *Exklusive Angebote: Biblische Heilungsgeschichten inklusiv gelesen* (Ostfildern: Grünewald, 2017).

[4] Cf. Markus Schiefer Ferrari, «Dis/ability Studies», en *Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet* (WiReLex), 2019, en https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200578/ (consulta: 22-3-2020).

El concepto de discapacidad, que suele darse por sentado, no es en absoluto inequívoco; se trata más bien de un concepto dinámico que depende en gran medida de su contexto cultural y temporal. El uso de la categoría de discapacidad como término colectivo para una amplia variedad de discapacidades físicas, mentales, espirituales o sensoriales es presumiblemente un producto de la sociedad burguesa desde la Ilustración y, por lo tanto, no es fácilmente transferible a la Antigüedad, que no conoce un término genérico correspondiente. Desde el punto de vista de los estudios sobre la discapacidad, esta no debe entenderse como una enfermedad o un daño al cuerpo que hay que superar (modelo médico) o como una limitación causada solo por acuerdos y barreras sociales (modelo social), sino que debe repensarse e interpretarse como una construcción contingente, sociocultural o histórica (modelo cultural). Por esta razón, por ejemplo, también hay que preguntarse en qué medida las formas de representación literaria están implicadas en la producción y consolidación de las nociones científicas, culturales y sociales de la diferencia en una sociedad y, por tanto, en una construcción narrativa de la discapacidad como una categoría negativa de distinción, por ejemplo, mediante opuestos binarios como normal/diferente, discapacitado/no discapacitado o afectado/no afectado. ¿Se presenta a las personas con discapacidad en su individualidad y con sus diferentes talentos como parte de la diversidad humana o se las reduce (in) conscientemente a unos pocos rasgos estigmatizantes y se las usa como imágenes de contraste con la normalidad supuestamente deseable? ¿Contribuyen los textos literarios a que las personas con discapacidad puedan participar en todos los aspectos de la vida, incluidos los sistemas de lenguaje común y los espacios de imagen, o tienen un efecto contraproducente al evocar y transmitir ideas cliché de la memoria cultural? Desde una perspectiva crítica de la discapacidad —especialmente en vista del efecto modelador cultural de la Biblia a lo largo de los siglos—, por consiguiente, también las historias de curación del Nuevo Testamento deben leerse teniendo en cuenta si sirven narrativamente o han servido involuntariamente al concepto de discapacidad, o, por el contrario, pueden promover mediante sus imágenes participativas la esperanza de participación de todas las personas en todas las esferas de la vida tanto en el presente como en el futuro.

II. Conceptos de normalización. Perspectiva médico-antropológica

Ya en un primer nivel de interpretación desde una perspectiva médico-antropológica, el relato de curación en Mc 7,31-37 demuestra ser ambivalente frente a una hermenéutica crítica de la discapacidad. La perícopa muestra —desde el punto de vista de la historia de la religión— paralelismos con los relatos de milagros helenísticos debido a los remedios y técnicas descritas[5], pero no quiere retratar a Jesús simplemente como un médico omnipotente, sino en su especial atención a las personas necesitadas. Si se aplican los criterios actuales para una cooperación participativa y comunicativa exitosa, el intercambio y el encuentro entre los actores involucrados siguen siendo relativamente unilaterales: unos ayudantes anónimos traen ante Jesús a una persona sorda y balbuciente que permanece en el anonimato, con la petición de que le imponga las manos (v. 32), probablemente como un gesto curativo de transmisión de poder. Para mantener en secreto el tratamiento posterior, Jesús aparta al sordo, le mete el dedo en los oídos, le escupe y le toca la lengua (v. 33). Entonces Jesús mira al cielo y suspira, ambos signos que apuntan nuevamente a la recuperación de la fuerza sobrehumana, y dice al sordo «Effata» (v. 34), que como expresión de una lengua extranjera debe permanecer incomprensible y funcionar como una palabra mágica. La traducción («¡Ábrete!»), en cambio, está dirigida a los destinatarios del Evangelio.

Aunque el texto no permite un diagnóstico médico en sentido estricto, se hace evidente la expectativa de que la persona sorda, que apenas puede hablar, se cure y adquiera así la capacidad de comunicación que se supone normal en la mayoría de la sociedad. Hay un contraste sor-

[5] Para lo que sigue, cf. Nadine Ueberschaer, «Mit allen Sinnen Leben! (Die Heilung eines Taubstummen) Mk 7,31-37», en *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen: Volume 1: Die Wunder Jesu,* ed. por Ruben Zimmermann (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013), 323-331; Detlev Dormeyer, «Die Wunder im Markusevangelium. Hinführung», en Zimmermann, *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, 193-202; Reinhard von Bendemann, «Auditus et testamentum – Die Heilung des Tauben/Stummen in der Dekapolis (Mk 7,31-37)», en *Systematisch Praktisch: Festschrift Reiner Preul*, ed. por Wilfried Härle *et al. (MThSt 80)* (Marburgo: Elwert, 2005), 55-69.

prendente entre la pasividad de la persona sorda —los lectores no saben nada sobre un gesto de aprobación o rechazo— y la actividad de aquellos que lo llevan a Jesús, que al menos desde el punto de vista de hoy sugiere un pequeño acto comunicativo de solidaridad bien intencionada, pero en última instancia paternalista. Aunque en el v. 35 se subraya que los oídos del sordo se abren inmediatamente, se aflojan los grilletes de su lengua y habla correctamente, esto sirve para confirmar su curación y el poder de curación de Jesús, pero no para dejar que la persona curada hable realmente y para sacarlo de su papel de mero objeto de demostración sin nombre. Por otra parte, como ya se ha mencionado, Jesús no se presenta de ninguna manera solo como un hacedor de milagros helenístico, cuyo exitoso arte de curación debe ser subrayado por esta historia, sino más bien como un ser muy humano que establece una relación personal con la persona sorda a través de sus gestos y el toque físico. Sin embargo, queda por saber si Jesús lo traerá de vuelta a su comunidad después de haberlo llevado aparte antes. Lo que hoy en día parece no ser muy inclusivo también puede explicarse por el hecho de que al final de la curación del sordo se enfatiza el mandamiento del secreto (v. 36), que sirve para no malinterpretar a Jesús como un extraordinario hombre milagroso —por así decirlo en competencia con los curanderos milagrosos helenísticos— sino para interpretar sus milagros desde la cruz y desde la resurrección como expresión del comienzo del Reino de Dios. En los vv. 36-37 queda claro, sin embargo, que el mandamiento del silencio logra justo lo contrario: cuanto más se lo prohíbe Jesús, más gente proclama el evento y se quedan «totalmente asombrados». Pero no se menciona a la persona curada, ni siquiera el hecho de que alaba a Dios, lo cual era de esperar. La dis/capacidad vista críticamente permanece, como al principio de la historia, también después de su curación con un extra de silencio, que sirve principalmente como una confirmación narrativa de la *dynamis* de Jesús.

III. Posibilidades de conocimiento. Perspectiva espiritual-cristológica

Al examinar más de cerca el contexto, la interpretación de la narración de la curación en Mc 7,31-37 pasa de una comprensión interesada en los hechos médicos y las relaciones interpersonales a una inter-

pretación espiritual-cristológica, que parte de un significado metafórico de oír o no oír en el sentido de una posibilidad de conocimiento o un proceso de comprensión —tanto de los discípulos como de los lectores— que aún no está suficientemente avanzado, de quién es Jesús en realidad (4,41). Este motivo ya se menciona varias veces en el discurso parabólico de Jesús (4,1-34), por ejemplo, en la llamada a escuchar al principio de la parábola del sembrador (v. 2) y la llamada de atención final (v. 9: «El que tenga oídos para oír, que oiga»). No se trata solo de una acústica, sino sobre todo de una audición comprensiva y una toma de conciencia. Obviamente, sin embargo, los discípulos carecen repetidamente de la perspicacia necesaria (6,52). Incluso después de la curación del sordo (7,31-39) y las dos multiplicaciones de pan (6,30-44; 8,1-10), su falta de comprensión se hace evidente una vez más: en lugar de preocuparse por la levadura de los fariseos y la de Herodes (8,15), solo se preocupan por la comida porque se llevaron solamente una hogaza de pan para la travesía (8,14.16). Así que Jesús les reprocha una vez más: «¿Todavía no entendéis? ¿Está vuestro corazón endurecido? ¿No tenéis ojos para ver y oídos para oír? ¿Ya no recordáis? (8,17c-18; cita Jr 5,21). Aunque pueden responder a su pregunta sobre cuántas cestas sobraron en cada uno de los dos milagros de la multiplicación (8,19s), Jesús responde con otra pregunta reprobatoria (8,21b): «¿Todavía no entendéis?». Jesús y el evangelista dejan abierta la cuestión de qué conclusiones deben sacar los discípulos de las sobras del pan. El doble «todavía no» en 8,17.21, por otra parte, nos da la esperanza de que los discípulos pronto llegarán a un entendimiento y por lo tanto a la fe en él. La siguiente narración sobre la curación de un ciego por parte de Jesús (8,22-26) se convierte así, al igual que la gemela sobre la curación del sordo, que solo puede hablar balbuceando, en 7,31-37, en una prueba simbólica de la fe, que sin embargo crece lentamente, y que en la narración de la curación del ciego Bartimeo (10,46-52) conduce finalmente al seguimiento inmediato del curado. Las tres historias de curación reflejan así metafóricamente la esperanza de progreso en la comprensión y el discipulado por parte de los discípulos, pero también por parte de los lectores.

Además, la curación del sordo, especialmente en la Decápolis (7,31), subraya que la poderosa proclamación de Jesús del incipiente reino de Dios (1,14s) también se aplica a los paganos (cf. también

las historias de milagros en 7,24-30 y 8,1-10) y que también les abre los oídos, por así decirlo.

Tan importante como la posibilidad de un progreso creciente del conocimiento es, para la lectura sucesiva del evangelio de Marcos, este enfoque, que está orientado al contexto del evangelio. Se presenta desde una perspectiva crítica de la dis/capacidad como un problema considerable, porque la sordera y la ceguera se entienden como metáforas de la falta de capacidad de conocimiento y así al final también los sordos y los ciegos se convierten en imágenes, en superficies de proyección de atribuciones negativas. Si las curaciones de sordera y ceguera, así como otras historias marcanas de curación, son expresiones de una fe de confianza necesaria y precedente (véase, por ejemplo, 2,5; 5,34; 9,23ss) y ejemplos metafóricos de la superación cada vez mayor de la falta de comprensión del significado de Jesús, las personas sordas y ciegas que no se curan se convierten inevitablemente en símbolos de un conocimiento deficiente o de la falta de fe.

IV. Visiones de la perfección. Perspectiva escatológica-soteriológica

Si la curación de un sordo que apenas puede hablar (Mc 7,31-39) puede interpretarse en su contexto como una metáfora de la esperanza de que tanto la fe de los discípulos como la de los lectores crezca, la posterior pregunta reprobatoria de Jesús de si todavía no entienden (8,21) sigue siendo, como se ha podido ver, tanto más desconcertante, puesto que fueron capaces de responder correctamente cuando les preguntó (8,19s) sobre los cestos de pan sobrantes en cada milagro de la multiplicación (6,30-44; 8,1-10). Probablemente no es el único factor decisivo en ambos milagros el hecho de que 5000 o 4000 hombres pudieran saciarse con solo unos pocos panes y peces (6,38.44). Más bien, las doce cestas llenas de trozos de pan y de pescado (6,43) o las siete cestas de trozos de pan (8,8) indican una abundancia que se extiende más allá del momento. Este motivo de la abundancia se refiere a una abundante comida de alegría del fin de los tiempos y así abre un cuadro de esperanza, que a su vez se alimenta de un estado paradisíaco primitivo. A través de tal

entrelazamiento de tiempos, la multiplicación del pan no solo cambia el mundo narrado, sino que también puede convertirse en una realidad inicial para el presente del lector, al alimentar la protesta contra la injusticia social y la esperanza de un futuro mejor[6].

Una perspectiva comparable de esperanza sobre la salvación futura con una referencia a la creación buena de Dios surge inmediatamente antes de la alimentación de los cuatro mil (8,1-10), cuando el evangelista Marcos hace que la multitud se maraville al final de la curación del sordo (7,31-37) y dice: «Todo lo ha hecho bien; hace que los sordos oigan y los mudos hablen». Con el registro de Génesis 1,31 («Dios miró todo lo que había hecho: Y he aquí que era muy bueno») e Isaías 35,5s («Entonces se abrirán los ojos de los ciegos, los oídos de los sordos se destaparán. Entonces saltará el cojo como el ciervo, la lengua del mudo cantará. Pues manarán aguas en la estepa, habrá torrenteras en el desierto», el evangelista enfatiza enérgicamente que «Dios mismo como creador está trabajando escatológicamente creando la salvación»[7] y que la comida en abundancia y la curación de los enfermos deben ser entendidas como un signo del amanecer de los últimos días[8]. Si además se traslada el entrelazamiento de los tiempos descritos para los dos milagros de alimentación a la curación del sordo, o también a otros relatos de curación, esto significa análogamente que el cambio en el tiempo contado, es decir, la curación, debe poder derivarse de un ideal corporal que se espera para los últimos días, que a su vez corresponde al estado original paradisíaco. Así como la abundancia contada no puede quitar el hambre actual, pero hace que este presente parezca ser superable para el futuro, así el dinamismo de la narración de Jesús puede tener un efecto en la presencia de los lecto-

[6] Cf. Michael Labahn, «Wunder verändern die Welt. Überlegungen zum sinnkonstituierenden Charakter von Wundererzählungen am Beispiel der so genannten “Geschenkwunder”», en Bernd Kollmann y Ruben Zimmermann (eds.), *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen: Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2014), 369-393.

[7] Ludger Schenke, *Das Markusevangelium: Literarische Eigenart – Text und Kommentierung* (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 191.

[8] Cf. también en lo sucesivo Markus Schiefer Ferrari, «Blindenheilung für Blinde. Wechselnde Perspektiven auf Mk 8,22-26», *Zeitschrift für den katholischen Religionsunterricht* 1 (2019), 24-31.

res y hacer que la enfermedad y la discapacidad parezcan ser solo temporales en vista de la esperada perfección física. Si bajo esta perspectiva de interpretación los milagros de alimentación deben ser entendidos como historias de esperanza y protesta, entonces los milagros de curación también deben ser leídos como esperanza para superar la enfermedad y el sufrimiento o como protesta contra ello. Desde esta perspectiva, los relatos bíblicos de sanación subrayan la convicción de que, en el sentido de un modelo médico de discapacidad, se debe hacer todo lo posible para «sanar» o al menos «aliviar» una discapacidad similar a las enfermedades ya existentes.

V. Propuestas exclusivas. Perspectiva crítica de la dis/capacidad e inclusiva

Al romper de esta manera con las experiencias cotidianas y superar las expectativas formadas sobre el sentido de la realidad, el relato de curación abre «propuestas exclusivas» y «perspectivas maravillosas» para los lectores de hoy, especialmente en el contexto de las visiones proféticas de la salvación bien entendidas. Sin embargo, desde una perspectiva inclusiva o crítica de la discapacidad, como ya se mencionó en la introducción, esas imágenes de esperanza y la equiparación irreflexiva de la curación y la salvación también transmiten sin palabras ideas de lo que generalmente se considera normal y deseable. Si las curaciones de Jesús son signos de liberación y nuevo comienzo, la enfermedad y la discapacidad, por el contrario, apuntan a una condición que debe ser superada. Como muestra enfáticamente el siguiente ejemplo de interpretación, las historias bíblicas de curación —no solo la curación en Mc 7,31-39— pueden resultar rápidamente exclusivas, porque no nos permiten esperar la participación de todas las personas —independientemente de las condiciones físicas, mentales o espirituales— ni para nuestro propio presente ni para el futuro.

Así es como Sabine Fries, ella misma sorda y ahora profesora de interpretación de lenguaje de signos, lo expresa agudamente en 1997 en su primera profesión como pastora de sordos:

> «¿Un milagro increíble?» Desafortunadamente para mí, hay una pequeña trampa en esta historia. El sordomudo del evangelio de Marcos

> puede oír de nuevo. ¡Pero nosotros no! Ser capaz de oír... ¿un milagro? ¿La salvación que todos esperamos? En realidad, no puedo imaginarlo en absoluto. Soy como soy, es decir, como Dios me creó. Y también creo que Dios quiere que esta vida de sorda sea mi vida. Y eso significa que todo lo que implica ser sordo me pertenece. Todo, el lenguaje de signos, la comunidad de sordos, la complicada vida cotidiana en un mundo oyente, los límites del mundo oyente que encuentro cada día. Aunque a menudo me molesta no ser capaz de oír correctamente y me pierdo muchas cosas, incluso cuando veo las dificultades con las que otras personas sordas tienen que luchar, me doy cuenta de que el milagro de curar al sordomudo no me dice realmente nada. Despierta en mí demasiada resistencia, me hace pensar en los dioses de la medicina, de las operaciones de oído y de los accesorios técnicos. No, no espero tales milagros de mi Dios creador. Quiero mantener mi identidad, mi equilibrio, mi imaginación. He hecho mi hogar en el planeta de la comunidad de sordos. Por eso el evangelio de la curación de los sordomudos siempre ha sido un poco extraño para mí, como la idea de viajar a otro planeta. La curación y los milagros no me afectan, y básicamente deseo para nosotros hoy un giro diferente del texto[9].

Este es solo un ejemplo, y no todos los sordos que viven en Alemania y en todo el mundo —alrededor de uno por cada mil habitantes de la población total— lo verán de la misma manera; también esto forma parte de la diversidad humana. Por el contrario, sería aún más problemático si la gente que puede oír se convirtiera en la única vara de medir la normalidad o de la supuesta interpretación correcta de las narraciones de curación bíblicas. Cada lector debería estar igualmente perturbado por la lectura del otro y ser desafiado a un debate creativo, por ejemplo, cuando el pastor de la diócesis de Limburgo para los discapacitados auditivos, Christian Enke, sugiere un cuadro de esperanza diametralmente opuesto en un artículo reciente:

> ¿Oirán en el cielo todos los sordos? Podría pensarse que sí, cuando se lee en el Evangelio *la curación de sordos y mudos* (Mc 7,35) y en las profecías de Isaías se habla de ciervos saltarines y de mudos que

[9] Sabine Fries, «Abendandacht anläßlich der 2. Deutschen Kulturtage der Gehörlosen in der Dresdener Annenkirche am Sonnabend, den 25.10.1997» (pronunciado con el lenguaje de signos alemán), en www.taubenschlag.de/html/kolumnen/godi.html (consulta: 22 de marzo de 2020).

> lanzan gritos de júbilo (Is 35,6). También sospecho que en muchos discursos fúnebres se dice de manera conmovedora y aterradora: «Ahora por fin puede oír bien» (o ver, caminar...) [...] Me imagino que lo único que importa es que todos están bien allí. Deberíamos experimentar este ideal ya en la comunidad terrenal como anticipación del Reino de Dios: gozar de la vida eterna, en una gran comunidad en la que todos se entienden perfectamente, sin que todos sepan hablar latín, pero sí tal vez saben comunicarse con signos[10].

Si se intenta tener en cuenta tanto el contexto de las narraciones de curación como el de los lectores de hoy en día, la esperanza del poder de cambio del mundo de los milagros de Jesús y la percepción del efecto de cambio interpretativo de la fragilidad humana obviamente se encuentran. Tal tensión perturba la lectura y conduce a interpretaciones contradictorias, pero solo a primera vista. También pueden entenderse como complementarias y como expresión de un arte de la interpretación, que precisamente de esta manera corresponde a la diversidad y fragilidad de los seres humanos. El replanteamiento en vista de la fragilidad humana —también en la interpretación de los relatos de curación bíblicos— conduce entonces, en consecuencia, a imágenes de esperanza capaces de abolir los límites habituales de normalización y categorización. Con Susanne Krahe, teóloga y escritora que se quedó ciega después de sus estudios, por ejemplo, también es concebible una nueva creación «en la que el *curarse* solo supera el presente roto en la medida en que ya no considera lo no curado, lo torcido y lo menos integrado como un factor perturbador», y a cuya filantropía pertenece «acoger a los discapacitados tal como son, como parte de la diversidad creativa, en lugar de compadecerse de ellos como seres deficientes»[11].

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

[10] Christian Enke, «Vielleicht können ja alle gebärden», Feinschwarz.net – Theologisches Feuilleton, 28 de febrero de 2020, en https://www.feinschwarz.net/vielleicht-koennen-ja-alle-gebaerden/ (consulta: 22 de marzo de 2020).

[11] Susanne Krahe y Ulrike Metternich, «Kraft oder Kränkung – Heilungsgeschichten im Neuen Testament kontrovers diskutiert», en *So ist mein Leib. Alter, Krankheit und Behinderung – feministisch-theologische Anstöße*, ed. por Ilse Falk *et al.,* en colaboración con Evangelischen Frauen in Deutschland (EFiD) (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2012), 25-43, 38.

Luca Badetti *

ACERCAMIENTO A LA DISCAPACIDAD DESDE LA HISTORIA Y LA PRAXIS PASTORAL ANALIZADA MEDIANTE LOS MODELOS DE IGLESIA

Este artículo analiza el enfoque pastoral de la Iglesia —teórico y práctico— sobre la discapacidad. Para evitar escribir una narrativa histórica totalizadora que simplifique excesivamente la historia y triunfe sobre todas las «pequeñas historias» no reconocidas y silenciosas, no se ha optado por una presentación cronológica de la historia de la discapacidad en la Iglesia. Se explora el entendimiento y la acción de la Iglesia en lo que respecta a la discapacidad haciendo uso de los seis modelos de Iglesia de Avery Dulles. Y no pretende dar una explicación histórica exhaustiva, sino que trata de presentar los momentos históricos, los temas, las personas y las prácticas pertinentes al tema para obtener tanto una cierta comprensión del pasado como para fomentar el avance de las cuestiones críticas.

* Luca Badetti es doctor en Disability Studies por la University of Illinois at Chicago, tiene un máster en Psicología Clínica y es bachiller en Teología. Es el coordinador de Service Learning and First Year Experience en el John Felice Rome Center de la Loyola University Chicago, donde enseña Teología. Creó e impartió cursos sobre teología de la discapacidad (en el Catherine of Siena College de la Universidad de Roehampton) y estudios sobre la discapacidad (DePaul University). Hizo investigaciones en el Institute on Disability and Human Development de la UIC, proporcionó terapia en la Developmental Disabilities Family Clinic de Chicago y fue becario de LEND (Leadership Education in Neurodevelopmental and Related Disabilities). Ha estado involucrado con las comunidades internacionales de El Arca durante años, ejerciendo de director de vida comunitaria en El Arca de Chicago y de copresidente del Equipo de Inclusión de El Arca en los Estados Unidos. Compartió lo aprendido en la comunidad como autor, orador de TEDx y consultor comunitario.

Dirección: Loyola University Chicago John Felice Rome Center – Via Massimi, 114/A, 00136 Roma (Italia). Correo electrónico: luca@lucabadetti.com.

Introducción

Cómo han formado parte las personas con discapacidades de la vida pastoral de la Iglesia a lo largo de la historia? Esta es, sin duda, una pregunta amplia y de múltiples capas que exige un análisis crítico en sus complejas facetas.

En primer lugar, la noción misma de discapacidad debe ser problematizada. ¿Quiénes se identifican como «personas con discapacidad»? La discapacidad es un concepto bastante moderno. ¿Cómo aplicarlo a un pasado que no tenía los «criterios» actuales de discapacidad? ¿Es la discapacidad una realidad individual o una construcción social, o una mezcla de ambas? Además, no todas las personas con disfunciones se identifican como discapacitadas, aunque se clasifiquen como tales según algún criterio externo. ¿Deberían incluirse en un estudio de ese tipo?

Más allá de la discapacidad, la noción misma de una historia de la «vida de la Iglesia» podría sonar como una declaración exhaustiva que en realidad es solo una parte de una historia mucho más amplia y cambiante. La historia de la discapacidad en general ha sido registrada a menudo por personas sin discapacidades, lo cual es problemático. Se ha hablado y escrito sobre las personas con discapacidades, pero rara vez se ha dado cabida a su capacidad para contar sus propias historias y su comprensión de la Iglesia.

Escribo este análisis del enfoque pastoral de la Iglesia —teórico y práctico— sobre la discapacidad teniendo en cuenta estas comprensiones y cuestiones críticas.

Para evitar escribir un relato histórico totalizador que simplifique excesivamente la historia y triunfe sobre todas las «pequeñas historias» no reconocidas y silenciosas, he decidido no optar por una presentación cronológica de la historia de la discapacidad en la Iglesia. En su lugar, he decidido explorar la comprensión y la acción de la Iglesia con respecto a la discapacidad usando los seis modelos de Iglesia de Avery Dulles[1]. Por las razones previamente mencionadas, este artículo no pretende dar una explicación exhaustiva de la histo-

[1] Avery Dulles, *Models of the Church* (Nueva York: Image, 2002).

ria, sino que trata más bien de presentar los momentos históricos, los temas, las personas y la prácticas pertinentes al tema para obtener cierta comprensión del pasado, pero también para alentar las cuestiones críticas de cara al futuro.

Visión de conjunto de la construcción e identidad de la discapacidad a lo largo del tiempo

No solo la Iglesia puede ser interpretada mediante modelos diferentes, sino también la discapacidad. Para entender mejor cómo abordaremos la discapacidad en este artículo, usaremos, una vez más, unos modelos. No los de Dulles, sino los modelos de discapacidad que han ayudado a popularizar los Estudios sobre la discapacidad.

Un modelo muy común mediante el que se ha enfocado tradicionalmente la discapacidad es el modelo médico: este modelo contempla la discapacidad como una condición presente en la persona, una realidad individual que «tiene que ser fijada». El modelo social, un término acuñado por Mike Oliver, cambió el foco de atención[2]. Basándose en el movimiento de los derechos de los discapacitados en el Reino Unido, enfatizó que la discapacidad era una construcción social creada por las barreras, las actitudes y las estructuras sociales que incapacitan a las personas con disfunciones. Nótese la diferencia entre disfunciones, que pueden ser físicas en su naturaleza y requerir atención/apoyo médico, y la discapacidad, que es la que crea la sociedad.

Además de estos dos modelos principales, se han usado otros para contextualizar la discapacidad. El modelo de la minoría, por ejemplo, resalta la lucha política y cultural con la que las personas discapacitadas han tenido que hacer frente a la opresión a lo largo del tiempo. El modelo de la identidad enmarca la discapacidad como un identificador personal y de grupo. El modelo de los límites de la discapacidad, desarrollado por la teóloga Deborah

[2] Mike Oliver, *Social Work with Disabled People* (Basingtoke, RU: Macmillan, 1983).

B. Creamer, pone de relieve que los límites forman parte de la humanidad[3].

Este artículo no interpretará la discapacidad solo según un modelo, sino que lo hará poniendo en juego diferentes enfoques, teniendo en cuenta también que el término *discapacidad* ha experimentado diversos desarrollos a lo largo del tiempo. Antes del siglo XIX, ser discapacitado implicaba estar en desventaja por leyes que impedían la participación en la vida civil y económica, mientras que más tarde, en el siglo XX, se hizo hincapié en el funcionamiento biológico[4]. La propia idea de «normalidad», contra la que se suele definir la discapacidad, se amplió cuando, con el desarrollo de las estadísticas, el promedio estadístico de los rasgos humanos comenzó a equipararse con la norma[5].

La Iglesia ha abordado a menudo la discapacidad como una condición individual que necesita atención y apoyo, una Iglesia servidora que ha tratado de mostrar una auténtica preocupación y atención hacia las personas con discapacidad, pero que también ha tendido a tratarlas como sujetos pasivos en el extremo receptor de la acción pastoral: con demasiada frecuencia las decisiones pastorales se han tomado «para» las personas con discapacidad y no «por» ellas. Sin embargo, esto no siempre ha sido así. La Iglesia ha crecido de muchas maneras no solo en la afirmación del protagonismo de la persona discapacitada, sino también en la creación de espacios para que las personas discapacitadas sean agentes de la acción pastoral por sí mismas. Esto puede verse no solo en la eliminación de las barreras pastorales, comunitarias y estructurales que impiden su plena participación en la vida de la Iglesia, sino también en la inclusión de sus voces y experiencias en el desarrollo de la vida comunitaria cristiana, una comunidad de discípulos que se enriquece con una humanidad compartida que se manifiesta en la singularidad de cada persona.

[3] Deborah B. Creamer, *Disability and Christian theology: Embodied Limits and Constructive Possibilities* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

[4] Leslie Francis y Anita Silvers, «Perspectives on the meaning of "disability"», *AMA Journal of Ethics* 18 (2010) 1025-1033.

[5] Lennard J. Davis, «Constructing normalcy. The bell curve, the novel, and the invention of the disabled body in the nineteenth century», en íd. (ed.), *The Disability Studies Reader* (Nueva York: Routledge, ²2006), 3-16.

La Iglesia servidora y la discapacidad: asistencia a la discapacidad

De los diferentes modelos de Iglesia, el que más a menudo se asocia con la discapacidad es el relacionado con el servicio y la atención práctica. La comunidad cristiana se ha acercado recurrentemente a las personas con discapacidad como personas a las que hay que cuidar.

La idea del servicio cristiano está profundamente conectada con la de la caridad, una respuesta amorosa y desinteresada hacia el otro. Por lo tanto, el servicio cristiano no es simplemente una acción, un «hacer las cosas por», sino también una acción que se hace con un espíritu de amor, con cuidado. No es de extrañar que, aunque en la antigua Grecia y en la antigua Roma la práctica del infanticidio se utilizaba a veces para eliminar a los que se consideraba que tenían defectos, los valores judeocristianos renunciaran a esta práctica[6]. La postura de la Iglesia cristiana primitiva de acogida y cuidado hacia aquellos que de otra manera muchos habrían rechazado ayudó a cambiar el curso de la historia. En la época medieval, un período en el que la Iglesia a menudo patrocinaba asilos y hospicios, las parroquias proporcionaron una forma temprana de bienestar[7]. Hoy en día, en todo el mundo, muchos ministerios dedicados a la discapacidad en las diócesis y comunidades religiosas (por ejemplo, las comunidades inspiradas por la espiritualidad y el trabajo del Padre Luigi Guanella[8]) protegen, cuidan y hablan en nombre de las personas discapacitadas.

Por muy importantes que sean la atención y el servicio, la idea de servicio, sin embargo, a veces puede presentar también desafíos, o un lado sombrío. En su enfoque del servicio pastoral, la Iglesia se ha

[6] Camillo Thomas Gualtieri, *Brain injury and mental retardation: Psychopharmacology and neuropsychiatry* (Filadelfia: Lippincott Williams & Wilkins Publishers, 2002).

[7] Bill Hughes, *A Historical Sociology of Disability: Human Validity and Invalidity from Antiquity to Early Modernity* (Londres: Taylor & Francis Ltd. 2019).

[8] Véase Servants of Charity, *Guanellian Formation*, en https://servantsofcharity.org/guanellian-formation; The Communities of Don Guanella and Divine Providence, *What we do,* en https://dgdpcommunities.org/what-we-do-2/.

acercado a menudo a la persona discapacitada como la que es pobre, la que sufre y la que está necesitada, y a la persona no discapacitada como la que tiene el poder de dar, cuidar y servir. En otras palabras, puede haber un lado oculto de la idea de «servicio a los discapacitados», a saber, la creación de un enfoque unilateral en el que la persona no discapacitada tiene el poder y la persona discapacitada es el receptor pasivo del mismo.

Para hacernos una idea de esto, tomemos una obra de arte que nos da una imagen de la sociedad urbana alrededor de 1500 y que fue encargada por los regentes del asilo del Espíritu Santo en Alkmaar, a saber, «Las siete obras de misericordia», una pintura en siete paneles de 1504 del Maestro de Alkmaar que representa las obras de misericordia corporales de la tradición católica[9]. Es particularmente revelador aquí señalar el análisis que hace Hughes de ella[10]. Las personas con discapacidades son retratadas por el artista incluso si la obra de misericordia no se relaciona directamente con la discapacidad. En el panel «Dar de comer al hambriento», por ejemplo, hay un mendigo sentado que no camina y un ciego que espera el pan de dos dadores (un ciego también parece ser retratado en «Dar posada al peregrino»), y en «Dar de beber al sediento» un hombre rico da comida a un hombre que tiene una disfunción para caminar. Las personas con discapacidades se incluyen en la obra de arte, incluso si el relato principal o, para tomar prestado un concepto popularizado por Adichie[11], la «historia única» que se cuenta sobre las personas con discapacidades, parece ser que la discapacidad equivale a estar necesitado —y ser atendido como resultado—. Hughes señala cómo este políptico, creado durante la transición entre la Edad Media e inicios de la Modernidad, no se centraba tanto en la riqueza espiritual de los discapacitados, sino en las personas con discapacidades como instrumentos para el capital espiritual de las personas no discapacitadas.

[9] Europeana, *The Seven Works of Mercy*, en https://www.europeana.eu/en/item/90402/SK_A_2815.

[10] Hughes, *A Historical Sociology of Disability*.

[11] Chimamanda N. Adichie, *The danger of a single story (El peligro de la historia única)*, en https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=en (con subtítulos en español).

Recientemente, Masters escribió sobre David Perry, padre de un niño con síndrome de Down, quien expresó su preocupación por la representación que hace el papa Francisco de las personas con discapacidad en *Amoris laetitia*, así como en Twitter, donde un *post* mencionaba cómo «las personas con discapacidad son un regalo para la familia y una oportunidad para crecer en el amor, la ayuda mutua y la unidad»[12]. Perry advierte contra la objetivación y la infantilización de la persona con una discapacidad[13]. Masters escribe «que hay preocupaciones reales en ver a alguien como un vehículo para hacer el bien»[14].

El espíritu de servicio y cuidado ha dado lugar a maravillosos actos de atención y apoyo a las personas con discapacidad. A veces, sin embargo, también se ha vuelto demasiado unilateral. Es hora de prestar mayor atención a las historias de personas con discapacidades que proporcionan cuidado y apoyo a otros. En el vídeo documental «Como soy», «Cuido de ti», por ejemplo, Raffaella Monterosso, una mujer con síndrome de Down que vive en una comunidad italiana de El Arca, acompaña a su padre anciano en una silla de ruedas[15], cambiando las nociones del servicio a la discapacidad. Historias e imágenes como estas pueden ayudar a replantear las narrativas de la discapacidad, incluso a través de las ideas de servicio y cuidado.

[12] Papa Francisco (9 de abril de 2016), *Tweet-People with disabilities are a gift*, en https://twitter.com/pontifex/status/718710082406473728

[13] D. Perry, D. (2016). *'Amoris Laetitia' reflects narrow view of disabled persons*, en https://cruxnow.com/church/2016/04/amoris-laetitia-reflects-narrow-view-of-disabled-persons/

[14] Anne Masters, «An opportunity for charity? A Catholic tradition in understanding disability and its impact on ministry», *Journal of Disability & Religion* 20 (2016), 218-227, 223; cf. Papa Francisco, *Amoris laetitia*, n. 47. Íd., *Tweet-People with disabilities are a gift*; David M. Perry, *'Amoris Laetitia' reflects narrow view of disabled persons*.

[15] L'Arche Internationale (17 de marzo de 2016). #AsIAm Documentary, Raffaella's Story, Take Care of You, Episode 4, en https://www.youtube.com/watch?v=tD_DFwlDbXw.

La Iglesia sacramental e institucional: representación y respuesta a la discapacidad

A lo largo de la historia de la Iglesia encontramos varios ejemplos de cristianos que pueden ser actualmente clasificados como discapacitados. Margarita de Città di Castello, miembro de la orden tercera de Santo Domingo, por ejemplo, nació ciega y con una curvatura de la columna vertebral que le hacía caminar con dificultad. Margarita fue rechaza por su familia[16]. Fue abandonada en una iglesia y los pobres del pueblo ayudaron a cuidar de ella. Aunque los pobres formaron una comunidad en torno a ella, en la historia de Margarita la atención/cuidado que recibió no fue unilateral. De hecho, con el tiempo inició una escuela para niños. La suya no es una historia de cuidado recibido, sino también de cuidado dado.

La abadesa benedictina alemana Hildegarda de Bingen parece haber vivido con una discapacidad invisible, la de una persona con una enfermedad crónica que sufre ataques de migraña[17]. Sin embargo, no se la recuerda tanto por esto, sino por ser una figura relevante de la espiritualidad femenina, farmacéutica y música. Aunque a menudo se presenta a los discapacitados como personas que inspiran a los demás solo por ser discapacitados, Hildegarda es un ejemplo de que la discapacidad no es el principal ni el único factor que identifica a la persona. Aun cuando la discapacidad forma parte de la experiencia de la persona, no es el único elemento que la caracteriza.

Si los ejemplos de estos testimonios simbolizan la gracia que resplandece a través de las disfunciones, cabe notar que con demasiada frecuencia se ha tratado la discapacidad en la Iglesia como una realidad inferior mediante las prácticas eclesiásticas e institucionales capacitistas, por ejemplo, con respecto al acceso a los sacramentos de personas con discapacidades. En la antropología cristiana se han producido varias interpretaciones sobre el hecho de que el ser hu-

[16] Amos Yong, *Theology and Down Syndrome* (Waco: Baylor University Press 2007).

[17] Fiona Maddocks, *Hildegard of Bingen: The Woman of Her Age* (Nueva York: Doubleday, 2001); Oliver Sacks, *Migraine: understanding a common disorder* (Berkeley: University of California Press, 1985).

mano es imagen y semejanza de Dios, algunas más centradas en la capacidad intelectual y otras más centradas en torno al corazón. Ni qué decir tiene que el énfasis dado a la primera está relacionado, en el ámbito pastoral, con la negación del acceso de personas con discapacidad intelectual al sacramento de la eucaristía (y otros sacramentos también) porque carecen de la capacidad (intelectual) para asentir a recibir el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Sin embargo, como señala Maliszewska, «todas las personas son conocidas por ser iguales ante Dios. Apenas puede haber dudas sobre el hecho de que la excelencia intelectual o el alto nivel de CI estén necesariamente ligados a la fe»[18].

No cabe duda de que los avances más modernos se han distanciados de una comprensión excesivamente racional del asentimiento sacramental. Por ejemplo, las directrices de la Conferencia de Obispos Católicos de los Estados Unidos para la celebración de los sacramentos con personas discapacitadas proporcionan una nota pastoral en la que se señala que

> el criterio para la recepción de la Santa Comunión es el mismo para las personas con discapacidades intelectuales y de desarrollo que para todas las personas, a saber, que la persona sea capaz de «distinguir el cuerpo de Cristo del alimento ordinario», aunque este reconocimiento se demuestre mediante el modo, el gesto o el silencio reverencial más que verbalmente[19].

Sin embargo, al hacerlo, señala la sección del Código de Derecho Canónico 913 que trata de la administración de la Sagrada Eucaristía a los niños[20]. La infantilización cultural de las personas con discapacidades intelectuales es un problema que no ha dejado de producirse, y las prácticas y reglamentos de la Iglesia deben garantizar

[18] Anna Maliszewska, «The invisible Church: People with profound intellectual disabilities and the Eucharist – A Catholic perspective», *Journal of Disability & Religion* 23 (2019) 197-210, 202.

[19] Conferencia Episcopal Católica de los Estados Unidos, *Guidelines for the Celebration of the Sacraments with Persons with Disabilities*, en www.usccb.org/about/divine-worship/policies/guidelines-sacraments-persons-with-disabilities.cfm, #22.

[20] Véase CIC, c. 913, §2, c. 914.

que evitan cualquier asociación que pueda llevar fácilmente a infantilizar a los adultos con discapacidades, lo que también puede repercutir en el acceso a otros sacramentos, incluido el del matrimonio y las órdenes sagradas.

La Iglesia como heraldo: anunciar la discapacidad

Las interpretaciones cristianas de la discapacidad han incluido generalmente la visión de la discapacidad como un castigo por el pecado, como una prueba de fe, como inspiración o como un misterio[21]. La forma en que se ha hablado de la discapacidad a través del tiempo, también dentro de la Iglesia, ha sido influida por estas interpretaciones. Sin duda, las Escrituras han sido una base sólida para las interpretaciones de la discapacidad hasta el día de hoy. Baste decir que hay diferentes imágenes que se asocian con la discapacidad y que pueden dar lugar a una variedad de interpretaciones diferentes. La Iglesia ha tratado a menudo la discapacidad en ese sentido. En 2016, por ejemplo, el Jubileo de los Enfermos y las Personas con Discapacidades agrupó la enfermedad y la discapacidad, lo cual es problemático desde el punto de vista pastoral. ¿Corre el peligro de equiparar el enfoque pastoral hacia los enfermos con el de los discapacitados? Durante su homilía, el papa Francisco habló de que el Jubileo se dedicaba no solo a los enfermos sino también a los «que llevan en sí señales de enfermedad y de la discapacidad» (par. 1)[22]. Años antes, Juan Pablo II habló de cómo

> en vuestro cuerpo y en vuestra vida, amadísimos hermanos y hermanas, sois portadores de una fuerte esperanza de liberación. ¿No implica esto una espera implícita de la «liberación» que Cristo nos obtuvo con su muerte y su resurrección? En efecto, toda persona marcada por una discapacidad física o psíquica vive una especie de «adviento» existencial, la espera de una «liberación» que se

[21] Creamer, *Disability and Christian theology.*

[22] Papa Francisco, Jubileo Extraordinario de la Misericordia, Jubileo de los Enfermos y Personas discapacitadas, Homilía, en http://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160612_omelia-giubileo-ammalati-disabili.html.

> manifestará plenamente, para ella como para todos, solo al final de los tiempos[23].

La discapacidad, tanto en el enfoque de Francisco como en el de Juan Pablo II, parece implicar una dimensión individual, física y de sufrimiento. Es importante no olvidar las fuerzas socioculturales más amplias que incapacitan a las personas con disfunciones, y que las personas con discapacidades pueden ser felices con su mente y su cuerpo (e incluso estar orgullosas de ser discapacitadas), y al mismo tiempo sufrir a causa del aislamiento y los prejuicios, que la acción pastoral debe abordar.

Junto con el mayor énfasis en la autodeterminación y el empoderamiento de las personas con discapacidad, el Comité para el Día del Jubileo de la Comunidad con Personas con Discapacidad se ocupó de cómo las personas con discapacidad son, como cualquier otra persona, directamente responsables de sus vidas e historias; no solo el mensaje del Evangelio está destinado a ellas, sino que ellas mismas lo anuncian[24]. Esta es una diferencia clave entre una teología pastoral que ve a las personas con discapacidad como receptores pasivos del mensaje del Evangelio y la acción de la Iglesia y otra que los ve como heraldos, como agentes activos del anuncio del Evangelio.

La Iglesia como comunidad de discípulos: un viaje inclusivo de pertenencia

La idea de comunidad es central para la identidad de la Iglesia y el corazón de su acción pastoral. Los discípulos fueron llamados a un camino de crecimiento de conversión juntos. La comunidad debe ser

[23] Juan Pablo II (3 de diciembre), Jubileo de las Personas Discapacitadas, Homilía, en http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20001203_jubildisabled.html.

[24] Comitato per la Giornata Giubilare della Comunità con le Persone con Disabilità, Scheda di Preparazione alla Giornata Giubilare del 3 Dicembre 2000. Terza scheda. La Persona con Disabilità: Soggetto – Protagonista di Pastorale. Retrieved from http://www.vatican.va/jubilee_2000/jubilevents/jub_disabled_20001203_scheda3_it.htm.

inclusiva, y permitir que sea una ocasión de gracia para el crecimiento de la comunión a través de las diferencias humanas. Es una buena noticia que la vida pastoral de la Iglesia haya crecido en la inclusión de las personas con discapacidad de manera que se fomente su sentido de pertenencia y se afirme su presencia y sus dones. El ejemplo de las comunidades de fe de El Arca lo manifiesta claramente. De hecho, en los hogares y talleres de El Arca de todo el mundo, las personas con y sin discapacidad intelectual comparten la vida y una misión común, que incluye dar a conocer los dones de las personas con discapacidad intelectual, revelados a través de relaciones que se transforman mutuamente, y participar en diversas culturas, trabajando juntos para lograr una sociedad más humana[25]. Del mismo modo, las comunidades de Fe y Luz tratan de crear lazos de amistad entre las personas con y sin discapacidades, reuniendo a las personas con discapacidades, los miembros de la familia y los amigos[26].

Existen muchas otras realidades que promueven activamente la inclusión de las personas con discapacidad en la comunidad. La labor de la Comunidad de Sant'Egidio es una de ellas, como lo demuestran, por ejemplo, su romana Trattoria degli Amici («Restaurante de los Amigos»), que emplea a personas con discapacidad y acoge a voluntarios, y sus exposiciones de arte en las que se muestran obras de artistas discapacitados[27]. En el ámbito de las parroquias, se han dado grandes pasos, desde hacer más accesibles las estructuras, la participación en la liturgia y las formas de culto, hasta asegurar que las personas con discapacidades tomen parte en las funciones significativas de la presencia y la participación de la Iglesia[28].Esto puede recordarnos la visión teológica de la Iglesia como el cuerpo de Cristo, en la que cada miembro tiene un papel singular-

[25] L'Arche International, *Identity and Mission*, en https://www.larche.org/identity-and-mission.

[26] Faith and Light, *In the society and the Church*, en https://www.faithandlight.org/rubriques/haut/our-mission/in-the-community.

[27] Zenit Staff (15 de noviembre), *Friends Tap Talents of the Disabled*, en https://zenit.org/articles/friends-tap-talents-of-the-disabled/

[28] Véase también Conferencia Episcopal Católica de los Estados Unidos, *Welcome and Justice for Persons with Disabilities* (Washington, DC: USCCB Publishing, 1998).

mente importante (1 Cor 12). Sin embargo, incluso en tiempos más recientes, una mayor inclusión y accesibilidad sigue siendo una necesidad. En 2016, el Foro Kairos y el Consejo Pontificio de la Cultura convocaron conjuntamente, para una conferencia sobre «Vivir plenamente», a personas con discapacidades, especialistas en teología de la discapacidad y representantes de comunidades de fe para aprender unos de otros. El documento final pedía un camino para vivir una cultura común de pertenencia para todos[29].

Se espera que la inclusión y la pertenencia crezcan cada vez más en la acción pastoral de la Iglesia, ya que son parte de su propia identidad y misión, como también que las personas con discapacidades sean empoderadas y apoyadas (según sea necesario) para ser los agentes pastorales que escriban ellos mismos las próximas páginas de la historia pastoral de la discapacidad.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[29] Statement from Living Fully 2016 – Disability, Culture and Faith: A Celebration, *Cultura e Fede* 24 (2016) 208-219.

Huang Po-Ho *

RECONSTRUCCIÓN DE LA MISIÓN CRISTIANA DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS «DIFERENTEMENTE CAPACITADOS DISCRIMINADOS»

Las controversias sobre el uso de la terminología entre «discapacidad» y «con capacidades diferentes» suscitadas en las comunidades ecuménicas de las iglesias reflejaban preocupaciones diferentes pero importantes sobre el tema y sus reflexiones teológicas, así como la naturaleza y la posición de la misión cristiana. El concepto de discapacidad tiene que ver con la accesibilidad de la participación. La construcción social no solo ha construido la identidad de un grupo de personas, sino que también ha construido un entorno para evitar que participen. Se trata, pues, de una cuestión crítica de «poder», un poder exclusivo que la población mayoritaria ejerce para excluir a los individuos heterogéneos. Por consiguiente, este poder superior dominante de exclusión debe examinarse y abordarse teológicamente.

* El Rvdo. Dr. Huang Po-Ho es el director de la Academia de Teologías Contextuales de Taiwán. Es también profesor adjunto de Teología en Universidad Cristiana Chang Jung, donde también ha ejercido de vicepresidente. Fue rector del Instituto Superior de Teología y del Seminario de Tainan. Ha sido también secretario general adjunto y director del centro de Investigación y Desarrollo de la Iglesia presbiteriana en Taiwán, y moderador del Consejo para la Misión Mundial, en Londres, y decano del Programa Teología y Culturas en Asia (PTCA); moderador del Foro de Asia para la formación teológica (AFTE) y co-moderador del Congreso de Teólogos Asiáticos (CATS). El Dr. Huang Po-Ho es un teólogo taiwanés profundamente implicado en la construcción de teología contextual y los ministerios ecuménicos. Entre sus numerosos libros destacamos: *A Theology of Self-determination*; *From Galilee to Tainan*; *No Longer a Stranger*; *Mission from the Underside and Embracing the Household of God*.

Dirección: No. 6-5, Ln. 685, Xiaodong Rd., Yongkang District, Tainan City 710, Taiwan (R.O.C.) Correo electrónico: cjcupekho@gmail.com.

Introducción

Pese a la obvia discriminación y posición exclusiva expresadas en su Biblia, las iglesias cristianas han sido consideradas como una de las organizaciones que más atención han prestado a las llamadas «personas discapacitadas». Según Samuel Kabue,

> el término «discapacidad» es una creación de la sociedad moderna en su intento de agrupar a las personas con características diferentes que se perciben con efectos relacionados o similares en la vida humana[1].

Señala que no es un término que existiera en las tradiciones occidentales o africanas. La tradición judeocristiana tampoco tenía este tipo de clasificación ya que describía a los individuos de acuerdo con sus dolencias específicas. Esto explica por qué el término no se encuentra en la Biblia[2]. La definición del término puede remontarse a dos modelos, a saber, al modelo médico y al de la construcción social. El primero es en gran medida apoyado por los cuidadores, los trabajadores de la salud y los especialistas, mientras que el segundo es asumido mayoritariamente por las personas discapacitadas mediante sus movimientos[3].

De hecho, la llamada «discapacidad» puede distinguirse entre casos innatos y casos posnatales. Estos últimos se adquieren por varias causas: herencia genética, enfermedad, accidentes y senescencia. En cierto sentido, podemos decir que todos los seres humanos son potencialmente, más pronto o más tarde, sujetos que experimentarán la «discapacidad» durante un período breve o permanente. Esto significa que la denominada «discapacidad» es una naturaleza diferente del mismo fenómeno. Algunos casos de disfuncionalidad son curables y otros no, lo que explica la importancia de los argumentos de los modelos mencionados.

[1] Samuel Kabue, «Disability, Church and Society: A Historical and Sociological Perspective», en Anjeline Okola y Wati Longchar (eds.), *Disability Theology from Asia. A Resource Book For Theological and Religious Studies* (Inida: PTCA, 2019), 24.

[2] Ibíd.

[3] Ibíd.

Manipulación de la discapacidad y poder

Las terminologías utilizadas para describir estas dolencias físicas humanas son diversas; descripciones como «minusválidos», «discapacitados» o «personas con discapacidad» prevalecen en la sociedad moderna, pero hubo un período en que se utilizó la expresión «personas con capacidades diferentes» para reflejar la inclusión en las comunidades ecuménicas. Sin embargo, se abandonó más tarde porque, según Samuel Kabue, de la Red Ecuménica de Defensa de las Personas Discapacitadas – CMI, el término solo se entendía dentro de la familia ecuménica y especialmente en las iglesias y organizaciones estrechamente relacionadas con el CMI[4]. Algunos argumentos en contra de este término también fueron presentados por las personas a las que se refiere, con el sentimiento de que el término tiene el peligro de descuidar su situación de sufrimiento. Ellas argumentan: «¿Quién no tiene en este caso una capacidad diferente en toda la población mundial, y si todos la tenemos, a quién se refiere el término?»[5]. Estos argumentos contra esta terminología inclusiva no son ciertamente teológicos. La sugerencia de abandonar el uso de «diferentemente capacitados» y optar por los términos «personas con discapacidad» no es en absoluto una elección satisfactoria.

Evidentemente, debemos tener en cuenta las esperanzas y los deseos de los «discapacitados» posnatales por ser curados y tratados justamente en la sociedad. Sin embargo, el término en sí mismo es una construcción social de la discriminación realizada por las llamadas personas «capaces/capacitadas». Se persigue inútilmente la justiciar si se acepta un estatus discriminatorio.

Partiendo de un modelo médico, la Organización Mundial de la Salud ha definido la discapacidad como:

> La desventaja o restricción de la actividad causada por la organización social contemporánea que no tiene en cuenta, o lo hace muy poco, a las personas que tienen impedimentos físicos y, por lo

[4] Ibíd., 26.

[5] Ibíd.

> tanto, las excluye de la participación en la corriente principal de las actividades sociales[6].

Con otras palabras, el concepto de discapacidad está relacionado con la accesibilidad a la participación. En este sentido, la construcción social no solo construye la identidad de un grupo de personas, sino que también construye un entorno que les impide participar. Se trata de una cuestión crítica de «poder», un poder exclusivo que la mayoría de las personas ejerce para excluir a individuos heterogéneos. Por lo tanto, este poder superior dominante de exclusión debe examinarse y tratarse teológicamente.

Revisión del concepto cristiano de *imago Dei*

En la Antigüedad, cuando las interacciones humanas estaban limitadas al seno de la familia y las tribus, la urbanización y la industrialización no se habían desarrollado y las tecnologías eran aún rudimentarias, la accesibilidad no causaba muchos problemas a los llamados discapacitados; en algunas circunstancias culturales primitivas, se los consideraba divinos y capaces de servir como médiums espiritual (psíquicos) para proclamar y profetizar. El movimiento de la Ilustración —que representó el desarrollo de la civilización tanto en el aspecto material de la ciencia y la tecnología como en el aspecto espiritual de la defensa del pensamiento racional— se considera uno de los principales causantes de la división de las personas en normales y sanas, frente a los enfermos y los discapacitados. Las personas con retraso físico y mental se consideraban inferiores en el orden de la evolución[7]. El movimiento eugenésico consideraba a estas personas como un obstáculo para el crecimiento y la perfección de la comunidad humana[8].

Heredando la idea de la naturaleza de «santidad» de Dios, la Biblia hebrea, en particular el «Código de Santidad» del Levítico (Lv 21,16-

[6] Definición de la OMS en 1980, véase Samuel Kabue, «Disability, Church and Society», 25.

[7] John Samuel, «Person with disability in the Hebrew Bible», en *Disability Theology from Asia*, 130.

[8] Ibíd.

23), se oponía firmemente a que los «no perfectos» ejercieran el sacerdocio, y Jesús en el Nuevo Testamento en cambio declara evidentemente la inocencia moral de la persona discapacitada (Jn 9,1-11). Según las historias que cuentan los Evangelios, en su ministerio Jesús a menudo respondía a los enfermos con compasión. Él sanó muchos tipos de enfermedades y recuperó sus impedimentos para restaurar su salud. Estas historias han animado a la Iglesia cristiana de todo el mundo a realizar contribuciones significativas para la salud humana a través de su misión médica. El ministerio cristiano para los discapacitados ha formado parte de este movimiento. Sin embargo, hacia el final de su vida, Jesús dio un paso revolucionario al convertirse en un ser defectuoso por su entrega a ser crucificado en la cruz y asumir que fuera herido su cuerpo (Jn 19,31-37). El Hijo de Dios se convirtió, por así decirlo, en un «discapacitado», desafiando así la doctrina tradicional de la imagen de Dios, que acentuaba unilateralmente su naturaleza divina y perfecta. La figura tradicional de Dios es incapaz de sufrir y de acoger la imperfección y los defectos.

Esta imagen de Dios definida como divinidad y perfección, que deshonraba la enfermedad y la debilidad, no puede ser la imagen integrada de Dios, que es confesado como el creador del mundo. Desde el punto de vista teológico, si Dios tiene una imagen particular, solo podemos conocerla a través de la obra de la creación; aunque la historia de la creación subraya que solo el ser humano fue creado para reflejar la imagen de Dios, no hay ningún pasaje bíblico que defina un cuerpo arquetipo de la humanidad. La creación de Dios fue variada y profunda. La primera historia de la creación atestigua que Dios vio que todas las criaturas eran buenas y «cada una según su especie» (Gn 1,3), no había una única norma de forma física de los miembros, órganos e incluso grados de intelecto. Todas son buenas en su especie. Por lo tanto, todas las criaturas disfrutaban de ser libres y de que la vida floreciera en el mundo de Dios. Hay pájaros sin manos, serpientes sin patas, peces que viven bajo las aguas y algunas criaturas sin ojos, pero ninguna de ellas podría ser llamada discapacitada. Entre las numerosas criaturas existen discrepancias y distinciones, de color, de forma, de tamaño y de capacidad. Algunas son fuertes y otras débiles, algunas son rápidas y otras lentas, algunas son ingeniosas y otras se estancan. Pero ninguna implicación moral puede atribuirse a estas diferencias. Al contrario, las

partes más débiles son más esenciales para el todo y merecen más aprecio. Cuando Pablo usa el cuerpo como metáfora para exhortar a la iglesia de Corinto a la unidad y solidaridad, dice:

> Sabido es que el cuerpo, siendo uno, tiene muchos miembros, y que los diversos miembros, por muchos que sean, constituyen un solo cuerpo… Y no puede el ojo decirle a la mano: «No te necesito». Como tampoco puede la cabeza decir a los pies: «No os necesito». Al contrario, cuanto más frágil parece un miembro, más imprescindible es, y rodeamos de especial cuidado aquellas partes que menos parecerían merecerlo. Asimismo, tratamos con mayor decoro las que consideramos más indecorosas, pues las que en sí mismas son decorosas no necesitan especial cuidado. Dios mismo ha organizado el cuerpo dando más honor a lo que menos parece tenerlo, a fin de que no existan divisiones en el cuerpo, sino que todos los miembros por igual se preocupen unos de otros. Y así, cuando un miembro sufre, todos sufren con él, y cuando recibe una especial distinción, todos comparten su alegría (1 Cor 12,12.21-26).

Por lo tanto, la discapacidad no debe juzgarse por las formas o los tipos de cuerpo, sino que es una circunstancia que se enfrenta a la inaccesibilidad del medio ambiente que la sociedad humana creó para su propia especie. La capacidad se desarrolla principalmente después del nacimiento a través de los seres vivos que interactúan con sus entornos. Ninguna persona nace discapacitada por naturaleza, pero a algunos desfavorecidos se les ha impedido emplear o desarrollar libremente sus capacidades, y mientras tanto se les ha deshonrado y clasificado como discapacitados. Por lo tanto, es un ejercicio humano de poderes y ventajas corruptas lo que crea un entorno que impide a las diferentes personas acceder libremente y convivir con él, lo cual es un asunto de injusticia y hegemonía: esto exige críticas teológicas y buscar formas de superarlo. Desde una perspectiva teológica, por lo tanto, es urgente y necesario deshacernos del concepto discriminatorio de discapacidad. Si tomamos en consideración el argumento de que hay que prestar atención a la desventaja de los «discapacitados», y que no podemos despreciar el dolor y los tratamientos injustos experimentados en la sociedad, sugeriría el término de «diferentemente capacitados discriminados» o «diferentemente capacitados en desventaja» (DCD) como tema para los discursos.

Los estudios sobre los «diferentemente capacitados discriminados» han desafiado la doctrina tradicional de la *imago Dei*. La naturaleza de Dios el creador es ciertamente rica en capacidades y habilidades, lo que tradicionalmente se ha descrito mediante los conceptos de omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia. Sin embargo, también es propio de la confesión cristiana sobre Dios el creador, que es rico en compasión. El amor divino de Dios, que es el mensaje central del Evangelio, dio testimonio de la vulnerabilidad del mismo Dios, que sufrió al asumir que su único Hijo amado fuera crucificado, herido y despreciado.

Repensar la naturaleza de la misión desde la preocupación por los «diferentemente capacitados discriminados»

Como ya se ha mencionado, la comunidad cristiana, partiendo de su doctrina tradicional de la naturaleza divina de Dios, ha creado una historia de devaluación de las actitudes hacia las personas «diferentemente capacitadas discriminadas». En su artículo titulado «Cuerpos sacramentales», Nancy Eiesland analizó las diferentes actitudes marginales que las iglesias tienen respecto de las personas con discapacidades. Sugiere que la iglesia «ha proporcionado durante demasiado tiempo la financiación ideológica y las prácticas caritativas a las personas con discapacidad, dando lugar a la marginación»[9].

La misión cristiana heredada de los modelos del ministerio de Jesús en la Palestina del siglo I ha desarrollado tres aspectos de proyectos, a saber: el testimonio profético, el servicio sacerdotal y el cuidado del rey servidor. Así, «proclamar la justicia, la paz y la integridad de la creación» (proféticamente), «la evangelización, el fomento de la fe y la implantación de iglesias» (sacerdotalmente), y el cuidado amoroso como «la educación, la medicación y las actividades de caridad» (regiamente) se llevan a cabo para reflejar la identidad y la misión de la Iglesia. Sin embargo, la cuestión de los «diferentemente capacitados discriminados» ha sido dada por sentada durante demasiado

[9] Anjeline Okola, Introduction, «EDAN-WCC Initiatives on Inclusive Church and Communities», *Disability Theology from Asia,* xv. Véase Nancy L. Eiesland, *The disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 240.

tiempo por la tradición y el pueblo cristianos como un objeto que debe ser puesto bajo la tercera categoría de ministerio de atención: intencionadamente o no han ignorado el aspecto profético de la cuestión. Es imperativo revisar la misión cristiana de la caridad bajo el desafío de redescubrir la realidad de la llamada «discapacidad».

La caridad cristiana ha sido alabada como una virtud de la misión cristiana; sin embargo, como ha señalado C. D. Batson, «ha herido a muchísimas personas con discapacidades, ya que han sido utilizadas para perpetuar actos de caridad o durante la promoción de un comportamiento pro-social que tiene como objetivo beneficiar a otras personas en lugar de promover el bienestar de los destinatarios»[10]. Los psicólogos han señalado también que ayudar a los demás es personalmente beneficioso, como autorrecompensa o como un *feedback* positivo por ser amable, aun cuando no se reciban recompensas externas. Por no hablar de las fundaciones benéficas, que lo hacen anualmente porque se les piden grandes sumas de dinero como condición para la exención de impuestos[11]. La Iglesia y su misión tienen que transformarse para recuperar su credibilidad.

Reimaginar el Reino de Dios mediante la transformación de iglesias y comunidades en iglesias y comunidades inclusivas

La Iglesia es una comunidad formada por el movimiento de Jesús. Es decir, la Iglesia, en su implicación original, era una comunidad de personas que fueron elegidas e invitadas a unirse a la nueva iniciativa de Jesús del movimiento del «reino (reinado) de Dios». El movimiento de Jesús fue un proyecto radical bajo el Imperio romano. Hubo varios ministerios que Jesús realizó entre sus actividades: anunció la Palabra de Dios, se ocupó de los pobres, las mujeres y los marginados, y también curó a enfermos. Pero, sobre todo, anunció proféticamente una esperanza alternativa para las personas sin esperanza y para aquellos que eran oprimidos, explotados y discriminados bajo el poder hegemónico del Imperio. En su sermón en el mon-

[10] C. Daniel Batson, «Altruism and prosocial behaviour», en *The Handbook of Social Psychology*, ed. por D. T. Gibert, S. T. Fiske y G. Lindzey (Nueva York: McGraw-Hill, 1998), 282-316.

[11] Okola, *Disability Theology from Asia*, xvi.

te, prometió a los excluidos la garantía de una auténtica felicidad, a todos los que sufrían bajo el injusto poder y estructura del mundo, solo con estar dispuestos a aceptar el Reino de Dios (Mt 5,1-11).

A diferencia del Imperio mundano de Roma, en el que los seguidores de Jesús fueron tratados de manera insignificante y periférica, Jesús, en su discurso de inauguración de la misión en el monte, anuncia que hay un imperio o reino alternativo que está gobernado por Dios y promete que será propiedad de este grupo de personas que fueron/son ignoradas y excluidas por sus sociedades. Particularmente señala la naturaleza de este Reino alternativo (Imperio) de Dios en su enseñanza de las Bienaventuranzas[12]:

> Felices los de espíritu sencillo, porque suyo es el reino de los cielos… Felices los que sufren persecución por causa de la justicia, porque suyo es el reino de los cielos.

Si la Iglesia es verdaderamente la comunidad del movimiento de Jesús, no puede ser una comunidad *contra* los pobres, marginados o perseguidos; ni siquiera es una comunidad *para* ellos, sino que *los incluye y les pertenece*.

Iglesia inclusiva y misión cristiana inclusiva

Casi en todas las sociedades, las personas «diferentemente capacitadas marginadas» sufren por tabúes y prejuicios culturales, estigmas sociales y exclusión, e incluso por repudio religioso e infravaloración teológica. A menudo son consideradas inferiores y se les trata injustamente para incapacitarlas a llevar una vida normal. Sin embargo, las iglesias guardan silencio en sus ministerios proféticos, y en su lugar han implementado programas de caridad unilaterales para contener y categorizar a este grupo de personas marginadas. Aunque no se niega la necesidad de que las iglesias se ocupen de las personas desfavorecidas, esta ceguera ante la marginación causada por su propia acción ha hecho que las iglesias pierdan su importante función como instrumento de liberación, convirtiéndose en uno de los lugares donde las personas experimentan discriminación y exclusión.

[12] Véase Mt 5,1-11.

En el caso de los «diferentemente capacitados discriminados», los prejuicios culturales y la discriminación social crean un círculo de discapacidad, pobres y marginación. Si la Iglesia sigue empleando su doctrina tradicional de la «imagen de Dios» y de la «cristología» para acentuar la capacidad y la perfección, la actitud cristiana ante estas personas continuará clasificándolas negativamente como seres inferiores. Es hora de que las iglesias revisen con audacia su diaconía a través de las contribuciones de ellos: son creados a *imago Dei* y existen para mostrar la obra del Padre de Jesucristo (Jn 9,1-3). La cuestión puede tomarse como un asunto de justicia y tratarse como una preocupación profética, y también hay que trabajar por un arrepentimiento y una conversión totales. Solo cuando los activistas concienciados y las iglesias estén preparados para desafiar el *statu quo* en el espíritu del amor desinteresado, el concepto de Iglesia y misión se transformará en uno más relevante para todo el pueblo de Dios.

Las personas discapacitadas son personas con diferentes capacidades. Construyen una diversidad, que debe ser aceptada con amor y empatía. Son parte de la creación, de la familia humana[13]. Forman parte del mundo creado por Dios y son sujetos de nuestras sociedades; no debemos considerarlo como objeto de los programas de caridad de la Iglesia. Necesitamos hacer de la Iglesia un espacio inclusivo

> no mediante la celebración de eventos especiales en los que los no discapacitados permitan a los discapacitados participar, sino mediante la construcción de entornos totalmente integrados en los que todos tengan acceso de la forma más igualitaria posible[14].

La Iglesia inclusiva exige la afirmación y el reconocimiento de la igualdad de derechos de las personas «diferentemente capacitadas discriminadas», lo que significa aceptarlas como sujetos activos, talentosos y creativos en sus propias capacidades para el ministerio[15].

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[13] Martin Adhikary, «Disability and social justice in Islamic Societies in Asia», *Disability Theology from Asia*, 53.

[14] Anjeline Okola, *Disability Theology from Asia*, xix.

[15] Limatula Longkumer, «Ministry Among Persons with Disabilities», *Disability Theology from Asia*, 382-383.

Anne Masters *

REPENSAR LA CARIDAD

El modelo caritativo de la discapacidad ha sido firmemente rechazado por los individuos con discapacidades a favor de uno que enfatiza los derechos y el empoderamiento. Aunque es bueno que se rechace, los modelos basados en los derechos y el empoderamiento también tienen límites, como lo demuestra la continua transgresión de los derechos de las personas con discapacidad. En este artículo se sugiere que el modelo de caridad rechazado es en realidad una perversión de este, y luego se argumenta a favor de repensar la caridad, basada en la dignidad humana, dentro del marco proporcionado por la Doctrina Social de la Iglesia católica. Tal modelo puede realmente abordar lo que los derechos y el empoderamiento no pueden.

Y si confiesas que [tus bienes] son dones de Dios, explícanos la razón de tu fortuna. ¿La debes a la «injusticia» de ese Dios que reparte desigualmente los bienes de la tierra? ¿Por qué eres tú rico y ese es pobre? ¿No es únicamente para que tu bondad y tu acción desinteresada encuentren su recompensa, mientras que el pobre será gratificado con grandes premios prometidos a su paciencia?[1]

* Anne Masters es directora de la Oficina de Pastoral para Personas Discapacitadas de la Archidiócesis de Newark, estudiante de doctorado en Teología en la Universidad Libre de Ámsterdam, miembro del Consejo de la Asociación Nacional Católica sobre Discapacidades Intelectuales y de Desarrollo, y ha publicado y presentado trabajos sobre la intersección de la teología, la discapacidad y las prácticas pastorales.

Dirección: Archdiocese of Newark, 171 Clifton Avenue, Newark, NJ 07104 (Estados Unidos). Correo electrónico: Anne.Masters@rcan.org

[1] Francis L. B. Cunningham, *The Christian Life* (Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2010), 420. Google Books. https://books.google.com/books?id=d-3VMAwAAQBAJ.

La cita anterior de san Basilio afirma que Dios hace a algunas personas pobres y débiles para proporcionar a los ricos y fuertes oportunidades de servicio, para que se parezcan más a Cristo. Este pensamiento es la fuente de lo que se conoce como el modelo de caridad de la discapacidad, que generalmente es difamado y rechazado. El papa Benedicto XVI también señala que «ha sido y sigue siendo malinterpretado y vaciado de significado, con el consiguiente riesgo de ser malinterpretado, desvinculado de la vida ética...»[2]. Tales problemas con el modelo de caridad han contribuido al desarrollo de uno basado en los derechos. Aunque estoy de acuerdo con los problemas del modelo de caridad, me pregunto si el argumento basado en los derechos por sí mismo es suficiente para lograr su propósito. El examen de la evolución histórica de la caridad puede proporcionar una visión de dónde se extravió y sugerir posibilidades de recuperación. ¿Se puede ganar algo repensando la caridad? Esta es la pregunta que abordaré en este artículo.

Los modelos proporcionan un marco para interpretar los dinamismos o las creencias sobre un tema particular. En relación con las discapacidades, los diferentes modelos proporcionan un enfoque particular sobre la experiencia humana de la discapacidad, que se refleja en su nombre. La existencia de un modelo no hace que sus posiciones sean verdaderas, simplemente las explican. Por ejemplo, el modelo médico presenta la discapacidad como algo que debe ser diagnosticado y curado. La lente particular de un modelo da luego forma a las respuestas, la legislación, los apoyos, los servicios y las actitudes para los individuos con discapacidades y sobre ellos. Al centrarse en los déficits, la discapacidad es una tragedia según este modelo. Solo puede ser abordada mediante el tratamiento de la comunidad médica para recuperar la integridad o bien para mitigar el sufrimiento mediante organizaciones y particulares dedicados a la beneficencia[3].

[2] Papa Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, n. 2.

[3] David Johnstone, *An Introduction to Disability Studies: Second Edition, with a new introduction by the author* (Gran Bretaña: Routledge, 2012), 22-27, 103-106. Para más información sobre los diferentes modelos, este libro es un buen manual sobre el desarrollo de los modelos diferentes de la discapacidad.

I. El problema con la caridad

El modelo de caridad se basa en los antiguos estereotipos de dependencia, sentimentalismo y alteridad que retratan a los individuos con discapacidades más como objetos de lástima e instrumentos para que otros se conviertan en mejores personas. Esto genera historias que los descartan como personas con capacidad para contribuir a la comunidad. Tal fue la interpretación del mensaje de la cuenta de Twitter del papa Francisco que promueve el tema *Sobre el amor en la familia*, «Las personas con discapacidad son un regalo para la familia y una oportunidad para crecer en el amor, la ayuda mutua y la unidad»[4]. El papa Francisco analizó el impacto en la familia de tener un hijo con una discapacidad en cuatro párrafos de una exhortación apostólica después del Sínodo sobre la Familia. Expresó la gratitud de la Iglesia porque las familias han afirmado la dignidad de la vida al aceptar a su hijo con una discapacidad, alabó la fraternidad y el afecto de los hermanos hacia el «pequeño hermano o hermana» discapacitado, y elevó su necesidad de apoyo de la familia extendida[5]. En la exhortación, Francisco no identifica a las personas con discapacidades como personas de interés que pueden contribuir de diversas y diferentes maneras; sus contribuciones están vinculadas a sus discapacidades.

David Perry, historiador, escritor de derechos de los discapacitados y padre de un niño con síndrome de Down respondió críticamente que el tweet y el documento

> convierten al miembro de la familia discapacitado en objeto y no en agente, en una oportunidad para que la persona capaz demuestre su bondad en lugar de una persona que pueda hacer el bien por sí misma, y perpetúan el mito del discapacitado como niño eterno[6].

[4] Papa Francisco, «Tweet-People with Disabilities Are a Gift», Papa Francisco @Pontifex, publicado el 9 de abril de 2016 4:00, en https://twitter.com/pontifex/status/718710082406473728 (visitado: 9-4-2016).

[5] Papa Francisco, *Amoris laetitia*, nn. 47, 195, 97.

[6] David Perry, «'Amoris Laetitia' Reflects Narrow View of Disabled Persons», CRUX, 4 de junio de 2016, en http://www.cruxnow.com/church/2016/04/12/amoris-laetitia-reflects-narrow-view-of-disabled-persons (consulta: 13-6-2016).

Kayla Whaley, una escritora que tiene una discapacidad, también se opone fuertemente a esta actitud, que «nos ve como inferiores al ser humano»[7], y añade: «No somos "dones" ni "oportunidades" para enseñar a amar a las personas capacitadas»[8]. Tanto Perry como Whaley rechazan, con razón, la localización del valor de los individuos con discapacidades en el efecto instrumental sobre los demás, lo que sitúa el valor de una persona fuera de ellos mismos. Esto no solo niega la dignidad innata de cada persona, sino que, como Hans Reinders correctamente señala, la respuesta positiva depende de la orientación moral de la otra persona[9].

Las actitudes y las opiniones sobre las personas dan forma a historias que se cuentan sobre ellas. Las historias son a la vez un mecanismo para desarrollar el entendimiento y el significado de personas y sucesos, y para reflejar también el sentido e influir en los demás[10]. Cada persona cuenta su historia como parte de este proceso, pero nadie controla realmente su propia historia. Está formada tanto de experiencias directas como de explicaciones de segunda mano. Es un tapiz tejido con hilos de voces de diferente narradores que hablan sobre ellas[11]. Estos relatos múltiples se unen en un metarrelato, que después impacta en el modo en el que son tratadas, en cómo se entienden a sí mismas y qué oportunidades pueden tener para rela-

[7] Kayla Whaley, «Disabled People Are People: A Message to the Pope», en *Telling your followers to view us as objects that exist for the edification of abled people, tells them we're less than human*, @Pontifex., ed. @PunkinOnWheels 9 de abril de 2016 8:53 (consulta: 13-5-2016).

[8] «Disabled People Are People: A Message to the Pope», en *The Pope tweeted about disabled people as gifts and opportunities for abled people. I responded. Then the pushback to my call out started* @PunkinOnWheels 9 de abril de 2016 8:44. *Disabled people are PEOPLE. Full stop. We are not "gifts" or "opportunities" to ~teach abled people about love~*, ed. @PunkinOnWheels (2016); ibíd. (consulta: 13-5-2016).

[9] Hans S. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008), 280-283.

[10] Herbert Anderson y Edward Foley, *Mighty Stories, Dangerous Rituals* (San Francisco: Jossey-Bass, 2007), caps. 1 y 2.

[11] John Swinton, Harriet Mowat y Susannah Baines, «Whose Story Am I? Redescribing Profound Intellectual Disability in the Kingdom of God», *Journal of Religion, Disability & Health* 15 (2011) 5-19, 11-12.

cionarse y participar en vida. Los relatos configuran las identidades individuales y comunitarias[12]. Por consiguiente, los relatos que se cuentan sobre la gente importan.

Por muy bienintencionado que sea alguien que hace declaraciones como las del papa Francisco, el relato de la caridad sobre la discapacidad perpetúa el *statu quo* de las estructuras sistémicas que mantienen la dependencia de las personas con discapacidad de la beneficencia de los demás[13]. Esa dependencia carece de toda previsibilidad o fiabilidad, pero lo más importante es que ignora el valor innato de los individuos con discapacidades.

II. Derechos versus caridad

Un modelo de discapacidad basado en los derechos rechaza los principios condescendientes y basados en el déficit de los modelos médico y caritativo. Siguiendo el ejemplo del movimiento de derechos civiles, se basa en los derechos individuales para oponerse a las transgresiones contra las personas con discapacidad. A pesar del apoyo legislativo de algunos países y de los acuerdos internacionales sobre los derechos de las personas con discapacidad, *ese éxito sigue siendo difícil de alcanzar*. La Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (CDPD) es un punto de referencia internacional común. Tara Melish, de los Estados Unidos, y Giampiero Griffo, de Italia, defienden la importancia de la ratificación del acuerdo por parte de los Estados, con preocupaciones específicas para sus respectivos países. Melish sostiene que fortalecería la Ley sobre Estadounidenses con Discapacidades de 1990[14]. Griffo se lamenta de la limitada eficacia de la CDPD, debido al número de países que no han aprobado aún la legislación correspondiente, aunque la hayan ratificado[15].

[12] Anderson y Foley, *Mighty Stories*, caps. 1 y 2.

[13] Giampiero Griffo, «Models of disability, ideas of justice, and the challenge of full participation», *Modern Italy* 19, 147-159. doi:10.1080/13532944.2014.910502148.

[14] Tara J. Melish, «The UN Disability Convention: Historic Process, Strong Prospects, and Why the U.S. Should Ratify», *Human Rights Brief* 14 (2007) 43-46.

[15] Griffo, «Models of Disability», 150-156.

A menudo los detalles específicos carecen de claridad, al estipular lo que es «razonable» o al seguir plazos alargados de tiempo. Los derechos han sido importantes para identificar las fuerzas estructurales que discriminan a los individuos con discapacidades[16]. Sin embargo, para tener éxito de verdad, se requiere una cooperación más completa de la comunidad. Pero no se pueden legislar las actitudes y las emociones[17]. Los derechos, al igual que la caridad en su manifestación actual, parecen depender igualmente de las inclinaciones y creencias de los demás, aunque de maneras diferentes. El respeto de los derechos de las personas requiere una estipulación clara en la ley, y un acuerdo inmediato por parte de la comunidad, incluidos los proveedores de la comunidad destinados a apoyar su progreso.

¿Cuál sería una forma más útil de entender la discapacidad que incluya un marco construido en el que se respete a todas las personas con discapacidad como personas de interés y preocupación, en lugar de como objetos en beneficio de otros? En palabras de Perry, ¿existe una teología de la discapacidad que

> abra caminos para ser testigo y abrazar nuestra humanidad compartida, independientemente del funcionamiento de nuestros cuerpos y mentes, y entender que todos nosotros necesitamos las oportunidades de ser tanto actores como protagonistas en la búsqueda de una buena vida en nuestras comunidades?[18]

III. Repensar la caridad

El modelo de la caridad en su forma actual socava el respeto a la dignidad de la persona, que es el fundamento de toda la Doctrina

[16] Johnstone, *Disability Studies*, 31.

[17] Hans Reinders, «What's Wrong with Charity? Considerations for a Modern Travesty of Christian Ethics», trad. de Hans Reinders, en *Say What's Up, Try Exploratory Ethics, Ceremony in Honor of Hans G. Ulrich*, ed. por Gerard den Hertog, Stefan Heuser, Marco Hofheinz y Bernd Wannenwetsch (Leipzig: Evangelical Publishing House, 2017), 135-160. Hans S. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, 138-150.

[18] David Perry, «Pope Francis Needs To Do More Than Kiss The Disabled», CRUX, 14 de junio de 2016, en https://cruxnow.com/vatican/2016/06/14/pope-francis-needs-kiss-disabled (consulta: 14-6-2016).

Social de la Iglesia. Pero ¿y si la caridad se ha interpretado erróneamente? Remontarse en el tiempo puede ayudar a comprender los desarrollos actuales que surgieron a partir de sucesos anteriores. No pretendemos hacer una exposición histórica exhaustiva, pero sí lo suficiente como para percibir las tendencias cambiantes que pueden sugerir patrones emergentes asociados con las cuestiones actuales. Dado que las Escrituras y la cultura hebreas influyeron en la tradición cristiana de la caridad recibida de Cristo, es importante considerar también el Evangelio a la luz de sus raíces judías.

Las prácticas judías de la caridad anteriores al siglo IV d.C. se centraban en atender las necesidades de sustento físico como también el impacto personal y social de la pobreza. Se organizaron para mantener la privacidad de los individuos atendidos y eliminar la mendicidad pública[19]. Esto sirvió tanto para el respeto de las personas que reciben caridad como para el bien de la comunidad. Sin embargo, durante el siglo IV, las estructuras de caridad tanto judías como cristianas comenzaron a consolidar el poder económico, político y religioso[20]. A medida que el cristianismo y la diáspora judía se extendieron, se encontraron con filosofías grecorromanas sobre la riqueza, la pobreza y el orden social que eran ajenas a la relación de alianza de Yahvé con el pueblo de Israel, y su preocupación subyacente por las personas marginadas y vulnerables[21]. Con el tiempo esta influencia se puede discernir en la práctica cristiana de la limosna, ya que los actos de bondad se orientaron a la redención personal, en lugar de que la bondad creciera por el bien de la comunidad.

[19] Gregg E Gardner, *The Origins of Organized Charity in Rabbinic Judaism* (Cambridge University Press, 2015), 8-10.

[20] Para más información sobre estos desarrollos paralelos, véase Greeg E. Gardner, *The Origins of Organized Charity in Rabbinic Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015); y Helen Rhee, *Loving the Poor, Saving the Rich: Wealth, Poverty, and Early Christian Formation* (Grand Rapids, MI: Baker Books), 2012. Ambos autores proporcionan un extenso trasfondo sobre los puntos de vista sobre la pobreza, la riqueza y la justicia social en textos judíos y cristianos de la época de Jesús y lo contraponen con las filosofías grecorromanas. Los dos ibros aportan una visión útil sobre esta área, incluyendo sugerencias sobre las implicaciones en las conversaciones patrísticas sobre la caridad.

[21] Rhee, *Loving the Poor, Saving the Rich*, 27.

Otra rama de la actividad caritativa también se estaba desarrollando por esta misma época en los monasterios. San Benito de Nursia, popularmente considerado el «padre del monacato», fue indirectamente muy influyente en el siguiente giro de la caridad. Desde el principio la espiritualidad monástica estaba firmemente basada en las Escrituras con la práctica de la *lectio divina*, que configuraba su vida en comunidad. Los pasajes preferidos de la Escritura destacaban la importancia de proporcionar hospitalidad, identificarse con los extranjeros, preocuparse por las personas vulnerables y necesitadas y reconocer que Cristo está presente en cada persona[22]. En el sistema monástico, el monasterio es la *casa de Dios* debido a la «presencia perfecta de Cristo en todos, en aquel que acoge y en aquel que es recibido», que es captada en la metáfora de «los dos rostros de Cristo». Uno abre y da; el otro llama y se hace mendigo. Vemos aquí la función del mendigo como una metáfora aplicada a todo el que es recibido. Para los monjes del tiempo de Benito, Cristo estaba presente en el abad, los monjes, los huéspedes y aquellos que estaban enfermos o eran pobres[23].

La caridad según Benito estaba enraizada en la santa obligación, y debía hacerse con humildad en las relaciones y actos de servicio, entre los monjes y entre los monjes y los huéspedes. La necesidad de alguien era la guía para la distribución, no el rango o estatus, aunque su condición en la vida se consideraba cuando se proporcionaba asistencia[24]. Hasta ahora es difícil ver alguna conexión entre la tradi-

[22] Mayeul de Dreuille, O.S.B., *The Rule of Saint Benedict: A Commentary in Light of World Ascetic Traditions* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2002), 316, 20, 18, 19. Entre estos textos se encontraban Lv 19,34; Hch 4,32-35; Lc 14,13-14; Mt 10,40-41 y Mt 25,35-43. Los textos proféticos de 2 Sm 12,1-6; 2 Re 4,13; Am 5; etc. Y la importancia de la hospitalidad en Lv 19,34; Dt 10,17-19 (trad. esp.: *La Regla de San Benito*, Introducción y Comentario por García M. Colombás, *monje benedictino*, traducción y notas por Iñaki Aranguren, *monje cisterciense* [Madrid: BAC, 20003]).

[23] M. de Dreuille, *The Rule of Saint Benedict: A Commentary*, 331-333. Timothy Fry, OSB (ed.), *RB 1980: The Rule of St. Benedict in English* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1982). Reglas 2,2; 4,21; 5,2; 53,1; 72,11.

[24] Fry, *RB 1980*: Latin and English, 233; *RB 1980: in English*. Aunque esto está entretejido en todo, ejemplos particularmente útiles son las Reglas 4,1-78; 7,1-70; 71,1-9; 72,1-12; 31,1-19; 32,1-5; 34,1-7; 53,1-23.

ción monástica de la caridad y el problemático modelo de caridad de hoy en día, que carece de cualquier sentido de reciprocidad o de la presencia de Cristo en la persona que recibe la caridad.

El monasterio de Benito no fue la única opción en su día, ni la predominante hasta que los eventos externos cambiaron su curso. Cuando Carlomagno unificó la Iglesia católica en Europa dentro de una sociedad feudal basada en los modelos imperiales anteriores, combinó las estructuras eclesiales y políticas para unir el imperio, «gobernando a través de "una aristocracia gerencial" compuesta de poderosos laicos, obispos y grandes abades»[25]. La *Regla de San Benito* fue promovida y adoptada como el ideal para organizar las actividades caritativas del Imperio y la Iglesia. Aunque su simplicidad era originalmente atractiva, la cantidad de discreción que privilegiaba al abad era problemática dentro de esta nueva estructura. Si bien el monasterio seguía siendo un lugar para que los monjes buscaran a Dios a través de la oración, el ascetismo y el servicio litúrgico, también era «un órgano del Estado cristiano» con todos sus privilegios y obligaciones implícitos[26]. Esta nueva identidad y estructura fue el primer cambio durante esta época que tuvo su influencia en la tradición de la caridad cristiana.

El segundo cambio fue la normalización de la lengua vernácula en la sociedad con la consiguiente reducción del latín, aunque el latín se mantuvo en la liturgia y la oración, restringiendo el acceso solo a los clérigos y los monjes, iniciándose así una nueva fisura en la espiritualidad de la caridad. Los monjes se dedicaban cada vez a la actividad académica de la transcripción y la escritura, dejándoles poco tiempo para atender a los viajeros y a las personas vulnerables. Esto exigía un nuevo grupo de hombres que hicieran el trabajo del monasterio y para este, lo que se logró con la institución de los *conversi*, una orden de laicos admitidos a la vida religiosa. Su identidad era un tanto confusa dentro de la orden, no equivalente al «hermano» religioso actual. Eran habitualmente incultos y no hablaban latín ni participaban en la vida litúrgica del monasterio. Tal situación implicaba

[25] Roger Haight, S.J., *Christian Community in History* (Nueva York, Londres: Continuum, 2004), 271.

[26] Fry, *RB 1980: Latin and English*, 123.

que los que se dedicaban a la oración dejaron de estar conectados con las obras de caridad, introduciendo un orden jerárquico de santidad entre ellos, aunque solo fue más tarde cuando se les consideró monjes de segunda clase[27]. A través de la división de responsabilidades, el trabajo de la caridad se asignaba ahora a hombres desconectados de sus raíces espirituales; en otras palabras, el trabajo de la caridad se hacía sin el corazón de la caridad, prefigurando desarrollos posteriores en su práctica. Como Fry señaló, la integración de la caridad monástica en la estructura del Imperio tendría consecuencias desastrosas[28].

El «pequeño libro para principiantes» de Benito se volvió mucho más complicado y regulado como un brazo del Sacro Imperio Romano Germánico. Mientras que la *Regla de San Benito* se centraba en la orientación interior, la reciprocidad y la confianza en el discernimiento del abad, y ofrecía flexibilidad, la preferencia por las rúbricas y la uniformidad se fue imponiendo a medida que los monasterios crecían. Se volvieron enormes durante este tiempo, en comparación con los de la época de Benito. No es difícil imaginar cómo los «dos rostros de Cristo» podían perderse en la experiencia de la caridad.

Recapitulando, en esta breve reseña de la historia anterior de la caridad se destacan algunos cambios influyentes. Las raíces de la caridad judeocristiana reconocen que todas las habilidades, posesiones y posición se originan en Dios, y por lo tanto pertenecen al servicio de Dios. Otros desarrollos sociopolíticos continuaron dando forma a los monasterios a lo largo de la Edad Media[29]. Sin embargo, los más influyentes en este análisis son los dos giros de centralización e insti-

[27] Fry, *RB 1980: Latin and English*, 128-129. Los *conversi* aquí referidos deben distinguirse de otro uso del mismo término que se desarrolló en el siglo XI en los monasterios cistercienses, donde *conversi* se refiere a personas motivadas por la penitencia y/o la piedad, que Fry analizada en la p. 418.

[28] Fry, *RB 1980: Latin and English*, 123.

[29] Fry, *RB 1980: Latin and English*, 131. Con el paso de la vida feudal a la vida urbana se produjeron importantes cambios en la economía de los monasterios, se desarrolló el clericalismo en la Iglesia, se produjeron cambios políticos, se propagó la peste negra, se provocó la guerra de los Cien Años, y cambiaron los problemas en los monasterios.

tucionalización, en el siglo IV y la reorganización carolingia de la Edad Media. Juntos, parecen haber roto la conexión de la caridad con el amor en su comprensión vernácula, dando paso al modelo de caridad condescendiente y egoísta conocido hoy en día. Otro giro de institucionalización en los tiempos modernos no deja ningún rastro de la base de la caridad en la actividad gratuita de Dios entre la humanidad a través del Espíritu[30]. ¿Podría el conocimiento de estos cambios y sus causas sugerir un posible curso correctivo? Creo que sí.

IV. La dignidad humana y la caridad

Reclamar la caridad que se basa en la dignidad humana se vería muy diferente a su modelo corrupto. La Doctrina Social católica proporciona esta base, que respeta la dignidad de cada persona, que es creada a imagen de Dios. La caridad, *caritas*, es tanto su valor central como su fuerza animadora. Localizar el valor de alguien en proveer a otros la oportunidad de crecer en el amor, o convertirse en mejores personas, hace que se pierda la presencia de Cristo en ellos, socavando así los dos rostros de Cristo que era tan integral a la caridad monástica. Para ir más allá de la práctica subvertida de la caridad, el papa Benedicto sugiere que «la verdad necesita ser buscada, encontrada y expresada dentro de la "economía" de la caridad»[31]. El proceso de *hacer* la caridad importa. De esta manera, la caridad, formada por la verdad, se mueve más allá del sentimentalismo y el vacío, supera estereotipos y prejuicios anticuados, y encuentra nuevas soluciones al unir el conocimiento y la práctica para el florecimiento del ser humano y la comunidad. La capacidad de hacer esto, que requiere la habilidad de preocuparse más allá de uno mismo, viene a través de la actividad del Espíritu (Rom 5,5)[32].

Esta preocupación por la dignidad humana exige que cada persona tenga acceso a las cosas básicas que se requieren para una vida verdaderamente humana: alimento, vestido, hogar, atención médi-

[30] Reinders, «What's Wrong with Charity?», 2-3, 14-15.

[31] Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 2.

[32] *Caritas in Veritate*, nn. 3, 4, 30-32, 5.

ca, educación, empleo, privacidad y respeto, participación en la vida familiar, social y política, tener relaciones diversas, ejercer sus derechos y responsabilidades, e incluso cometer errores[33]. Este es uno de los principales resultados del Vaticano II, que continúa siendo afirmado en el magisterio papal y en las declaraciones de las conferencias episcopales, para que la Iglesia pueda responder a las necesidades cambiantes de la sociedad humana.

La Doctrina Social de la Iglesia no proclama lo que sería bueno hacer. Establece lo que se requiere hacer. La Iglesia como organización, y en sus miembros individuales, necesita colaborar en el mundo para eliminar la existencia y los efectos de la pobreza y la injusticia para todas las personas. Tomada en serio, puede proporcionar el marco para una comprensión renovada de la caridad dentro de sus tres principios organizativos de solidaridad, preocupación por el bien común y subsidiariedad. La solidaridad significa sentir las experiencias de los demás como propias (1 Cor 12,26). La preocupación por el bien común considera las necesidades de los más vulnerables como parte del bienestar de la comunidad. Esta preocupación contrarresta el singular enfoque de la sociedad liberal sobre el individualismo y los derechos individuales[34]. La subsidiariedad significa potenciar el crecimiento y el desarrollo mediante la participación, en

[33] Council Fathers of Vatican II, «Pastoral Constitution on the Church in the Modern World», [Gaudium et Spes], ed. Austin Flannery, trad. Ambrose McNicholl, O.P., Paul Lennon, OCarm, and Austin Flannery, O.P., *Vatican Council II: Constitutions, Decrees, Declarations: The Basic Sixteen Documents. A Completely Revised Translation in Inclusive Language* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996), nn. 23-28, 40; USCCB, «Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the U.S. Economy» (Washington, DC: United States Conference of Catholic Bishops, 1986, reprint, 1997), nn. 77, 79-80, USCCB en http://www.usccb.org/upload/economic_justice_for_all.pdf (consulta: 22-7-2019); USCCB, «A Century of Social Change: A Common Heritage, a Continuing Challenge» (Washington, DC: United States Conference of Catholic Bishops, 1990), 1-2, http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/catholic-social-teaching/upload/A-Century-of-Social-Heritage.pdf (consulta: 19-2-2019).

[34] Michael J. Himes, S.J., y Kenneth R. Himes, O.F.M., *Fullness of Faith: The Public Significance of Theology* (Nueva York/Mahwah, NJ: Paulist Press, 1993), 63-73.

lugar de la dependencia. El movimiento de superación de la dependencia que la doctrina social católica promueve aquí sigue reconociendo la naturaleza interdependiente y social de los seres humanos, en lugar del acentuado individualismo e independencia de la sociedad liberal. Se trata de una esfera de preocupación crítica para las personas con discapacidades profundas o más implicadas, debido a su típico aislamiento en entornos segregados. Las amistades, una parte natural de la vida humana, no pueden ser legisladas ni dictadas. Evolucionan a través de la proximidad y la interacción dentro de una esfera de respeto mutuo.

La llamada a la acción para recuperar el quehacer de la caridad debe restablecer la reciprocidad entre «los dos rostros de Cristo», en lugar de ocultarse detrás de estructuras programáticas[35]. Como dice Karl Rahner, «nada puede hacerse más que ver nuestro destino en aquel de nuestro prójimo»[36]. Con la auténtica caridad nos damos cuenta de que estamos llamados «a caminar en comunidad codo con codo con los demás» en los vericuetos de la vida diaria[37]. La capacidad para hacerlo procede de la gracia de Dios, que transforma los corazones indiferentes y temerosos en corazones dispuestos a enredarse con la vida de los demás[38].

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[35] Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 7

[36] Karl Rahner, «Christology Today?», *Theological Investigations: Vol. IV*, tra. de Margaret Kohl (Nueva York: Crossroad, 1981), 24-38, 32.

[37] Papa Francisco, *Gaudete et exsultate*, n. 141, en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.pdf (consulta: 10-4-2018).

[38] Ibíd., nn. 139-146.

Stephen Arulampalam *

VIVIR JUNTOS EN LA CASA DE DIOS DESDE LA PERSPECTIVA DE LA PERSONA DISCAPACITADA

El mundo en el que vivimos está lleno de heridas; en este contexto somos llamados por el Dios herido a compartir su amor con palabras y hechos destinados a las personas heridas para crear igualdad, justicia y paz. En este artículo me centraré específicamente en la misión dirigida a las personas con discapacidades. Mi experiencia personal herida y la experiencia de mi familia me desafiaron a trabajar con las personas con discapacidades. En el mundo herido, las personas con discapacidades son excluidas social, política, cultural y económicamente de forma verbal, psicológica y física, en la Iglesia y en la sociedad de Sri Lanka. En este artículo definiré quién es un discapacitado, y cómo es excluido por la sociedad y la Iglesia, y cómo la misionología puede curar las heridas de las personas con discapacidades. En mi nueva misionología, incluiré el Dios herido, la cristología ciega, la nueva espiritualidad, la reinterpretación de los milagros de Jesús y la relectura de los himnos y proverbios desde la perspectiva de las personas con discapacidad. Esto ayudará a las personas con discapacidades a vivir junto con todas las personas en la casa de Dios. Luego haré sugerencias y recomendaciones para la Iglesia.

* Stephen Arulampalam. Sus intereses como teólogo y ministro ordenado se centran en salvar las diferencias entre los esrilanqueses de tradiciones de fe cristianas e hindúes. En sus estudios teológicos ha buscado una cristología pertinente para el contexto de la posguerra de Sri Lanka. Sus cargos actuales como profesor de Historia de la Iglesia y capellán del Instituto Teológico de Lanka proceden de su labor anterior de facilitar seminarios de resolución de conflictos para jóvenes tamiles y cingaleses, y de capacitar a laicos para hacer frente a los traumas de la posguerra. Sus escritos académicos tratan sobre temas como la reconciliación y los enfoques no violentos hacia la paz.

Dirección: Theological College of Lanka, Nandana Uyana, Pilimathalawa 20450 (Sri Lanka). Correo electrónico: arulampalamstephen@gmail.com.

Introducción

Me llamo Stephen Arulampalam y trabajo en el Instituto Teológico de Lanka Pillimathalawa, en la zona central de Sri Lanka. Cuando tenía 9 meses tuve unas fiebres y el medico me dio un medicamento equivocado que afectó a mis nervios, y comencé a perder la vista. Actualmente, disfruto la vida marcada por la ceguera. En este contexto, aunque presenté la solicitud para el ministerio inmediatamente después de terminar el bachillerato, la Iglesia no me dio una respuesta favorable, porque también era un asunto nuevo para ella. Más tarde fui aceptado. En medio de todo esto, en 1995, mi casa fue bombardeada por el ejército en Jaffna (al norte de Sri Lanka); mi padre perdió la pierna derecha y se convirtió también en un discapacitado; también mi madre vive aún con fragmentos de metralla en su cuerpo, lo que la convierte en una discapacitada. Inmediatamente después de ser ordenado, fui nombrado capellán de un colegio para sordos y ciegos en Kaithady (Jaffna), donde pude escuchar las historias de muchas personas. Durante este período, debido a la guerra, numerosas personas quedaron discapacitadas. Mi experiencia personal y la de otras personas me impulsaron a crear una teología de la discapacidad en mi propio contexto.

¿Qué es el ecumenismo?

El término *oikoumene* procede de la palabra griega *oikein*, que significa «habitar». Con el significado de «tierra habitada» o «el mundo entero», el término se ha usado desde Heródoto (siglo V a.C.). Una comprensión completa de la *oikoumene* incluiría tanto los aspectos eclesiásticos y mundanos, como los espirituales y misioneros. El concepto de *oikoumene* se extiende más allá de la comunidad de cristianos e iglesias para incluir a toda la comunidad humana dentro de toda la creación. La vocación del movimiento ecuménico es transformar la *oikoumene* («tierra habitada») en el *oikos* («casa viviente») de Dios.

El ecumenismo se entiende de forma diferente entre las iglesias de la Reforma: para muchas iglesias de la mayoría protestante, «ecuménico»

se refiere a las relaciones exteriores con las iglesias de otros países; para las que viven entre una diversidad de denominaciones, «ecuménico» significa la unión de las iglesias; para muchos, el movimiento ecuménico se expresa en la preocupación cristiana por la justicia y la paz en una comunidad mundial. El movimiento ecuménico en Sri Lanka reúne a los católicos romanos, las iglesias protestantes y las iglesias más jóvenes en el intento de convertirse en un solo cuerpo de Cristo.

Según el ecumenista católico romano Bernard Lambert, el movimiento ecuménico es uno de los grandes fenómenos religiosos de nuestro tiempo; ninguna denominación cristiana ha quedado completamente fuera de él. Una nueva realidad está naciendo. Hay un viento que sopla, que es el viento del Espíritu, y su dirección orienta hacia nuevos comienzos. En este artículo me gustaría centrarme en la teología de la discapacidad en el contexto de la *oikoumene*.

¿Quién es incapacitado?

En general, la gente se refiere a esta comunidad como personas minusválidas/discapacitadas, mentalmente retrasadas, diferentemente capacitadas, personas con discapacidades e inválidas, y usuarios de silla de ruedas. Unos mil millones de personas, el 15 % de la población mundial, experimentan alguna forma de discapacidad. Un 80 % de las personas con discapacidad viven en países en vías de desarrollo, según el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). El Banco Mundial estima que el 20 % de las personas más pobres del mundo son discapacitadas, y tienden a ser consideradas en sus comunidades como las más desventajadas. Un 70 % de las personas que viven en la pobreza a nivel mundial son *mujeres*. Las mujeres con discapacidad tienen más probabilidades de ser más pobres, menos sanas y más vulnerables a los abusos que los hombres con discapacidad o las mujeres sin discapacidad. Se reconoce que las mujeres con discapacidad están doblemente desfavorecidas, ya que sufren *exclusión* a causa de su género y su discapacidad. El ecumenismo tiene su objetivo en esto: que todos los miembros de la sociedad disfruten de igualdad de derechos y oportunidades y puedan participar plenamente en las esferas civil, política, económica, social y cultural de la vida.

En la Declaración Universal de Derechos Humanos, el artículo 23 (1) establece que: «Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo». La Política Nacional sobre Discapacidad de Sri Lanka promueve y protege los derechos de las personas con discapacidad en el espíritu de la justicia social. Tendrán oportunidades de disfrutar de una vida plena y satisfactoria y de contribuir al desarrollo nacional con sus conocimientos, experiencia y aptitudes y capacidades particulares como ciudadanos de Sri Lanka en pie de igualdad. En Sri Lanka, la escuela de sordos y ciegos de Kaithady (parte septentrional de Sri Lanka), la escuela de sordos y ciegos de Rathmalana Colombo, el «Valvagam» (dar vida) de Jaffna son los centros de educación que se preocupan por la formación de los niños discapacitados. La Iglesia Metodista de Enlace de Sordos y Siva Boomi (Tierra de Shiva) son las instituciones que se preocupan por el empoderamiento de los niños. La Casa de la Esperanza en Vavuniya y el Centro de la Nueva Luz se preocupan por el empleo de la gente.

Discapacidad y religión

Asia es una región única por sus religiones y tradiciones de fe diferentes. La vida religiosa es muy importante para millones de personas en todas las culturas. Hablando de forma general, las religiones han ignorado a las personas discapacitadas. Las religiones juegan una función central en la percepción de las personas, en las percepciones que tienen los discapacitados sobre sí mismos y sobre los demás, en un mundo fuertemente influido por la religión[1]. Los símbolos religiosos están enraizados en la cultura.

Los símbolos que se convierten en símbolos de poder opresivo tienen que pasar a ser símbolos de empoderamiento vitales para cualquier comunidad marginada. Nancy Eiesland sostiene que las personas con discapacidades necesitan símbolos que afirmen la dignidad de la vida no solo para otras personas con discapacidades, si-

[1] A. Brooke Blanks y J. David Smith, «Multiculturalism, Religion, and Disability: Implications for special education practitioners», *Education and Training in Developmental Disabilities* 44 (2009) 295.

no también para las personas sin discapacidades[2], Se supone que las religiones luchan por la justicia para los discapacitados, pero esto significa convertirse en agentes de la caridad y la compasión.

La discapacidad y la Iglesia

Las iglesias de Sri Lanka se comprometen con los marginados. Los proyectos de caridad y los proyectos de extensión de la misión han evolucionado a partir de la visión de servir a las personas con discapacidades. Pero las iglesias a menudo ignoran las luchas de los discapacitados. En opinión de Nancy Eiesland, para los discapacitados, la Iglesia es como una «ciudad en una colina»: físicamente inaccesible y socialmente inhóspita[3]. La Iglesia encarna al Dios discapacitado a través de Jesús que encarnó un compromiso con la justicia, que desafió todas las estructuras. La misión integral solo es posible cuando se escucha la voz de los discapacitados, se honran sus experiencias y se permite que sus dones florezcan[4].

El Dios discapacitado es un Dios que quedó discapacitado durante el tiempo de la crucifixión y también recordamos a este mismo Dios durante el tiempo de la Santa Comunión. Es un Dios que permanece roto y con cicatrices (Jn 20,27). La tarea de los movimientos ecuménicos es ponerse del lado de los discapacitados para que tengan un espacio adecuado dentro de la Iglesia, no apoyar pasivamente la estructura de la sociedad que los aliena.

Comprensión bíblica de la discapacidad

En el Antiguo Testamento no encontramos una clara clasificación entre personas capacitadas y discapacitadas. La comprensión de la discapacidad en la tradición del Antiguo y del Nuevo Testamento se

[2] Nancy L. Eiesland, *The disabled God* (Nashville: Abindon Press, 1994), 92.

[3] Ibíd., 20.

[4] Nancy L. Eiesland, «Encountering The disabled God», *The other side*, septiembre-octubre (2002) 15.

basa en el contexto sociopolítico del mundo judeocristiano. La discapacidad es simplemente considerada como un castigo por el pecado. Gn 19,11 describe la discapacidad como castigo a la gente de Sodoma por haber intentado tener relaciones con los mensajeros del Señor. Ex 4,11 dice que Dios es el origen de la discapacidad: «¿Quién hace al mudo y al sordo, al que ve y al ciego? ¿Acaso no he sido yo, el Señor?», y en la ley del Levítico la enfermedad y la discapacidad aparecen asociadas al código de santidad[5]. La discapacidad es considerada como una marca de impureza o una imperfección. El Levítico advierte que nadie que tenga un defecto se acercará... o un hombre con un defecto en su cuerpo... no se acercará para ofrecer la ofrenda del Señor (Lv 21,18-21)[6]. Al mismo tiempo encontramos ejemplos en los que Dios cuida a los discapacitados. Moisés tenía dificultades para hablar, pero lideró el éxodo. El amor de David hacia Mefibóset es otro ejemplo del cuidado del discapacitado (2 Sm 9,9). Así pues, la Biblia no presenta meramente una comprensión exclusiva de Dios y las realidades de los discapacitados, sino que también da una perspectiva inclusiva que ofrece dignidad humana, aceptación y aliento. Estos ejemplos nos dan una alentadora comprensión inclusiva de Dios.

Al llegar al Nuevo Testamento, Jesús hace suya esta interpretación inclusiva. Buenos ejemplos serían el discurso de Nazaret y la enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios como comunidad inclusiva que desafía las divisiones y las estructuras existentes de la sociedad (Mc 1,15; Mt 4,11; Lc 9,60; Jn 3,3.5). Una especial preferencia por los discapacitados es visible en el ministerio de Jesús en el evangelio de Lucas. Encontramos una similar preocupación por las personas discapacitadas como ejemplo de que estas merecen amor y atención. En Lc 14,16-24, los pobres, los lisiados y los ciegos tienen preferencia en los banquetes[7]. Jesús realizó los milagros cuando los enfermos

[5] Fintan B. J. Sheerin, «Jesus and the Portrayal of people with Disabilities in the Scriptures», *Spiritan Horizons* 8 (2013) 67-68.

[6] Samuel N. Kabue, «Church and Society's response to disability: Historical and Sociological perspective», en A. Wati Longchar y Gordan Cowans (eds), *Doing Theology from disability perspective* (Filipinas: ATESEA, 2011), 143.

[7] Sam Peedikayil Mathew, «Jesus and persons with Disabilities: A re-reading of the synoptic gospels from a disability perspective», en Christopher Rajkumar (ed.), *Sprouts of disability Theology* (Nagpur: NCCI), 50-51.

y los discapacitados eran excluidos del sistema de pureza. El toque liberador de Jesús hacia los ciegos y los incapacitados fue un intento deliberado de contrarrestar el orden social existente basado en las divisiones por motivos de impureza. Aunque el Nuevo Testamento parece presentar la conexión entre el pecado y la enfermedad, especialmente en los milagros, la actitud de Jesús hacia los discapacitados debe entenderse dentro de este marco más amplio.

Los discapacitados y la eucaristía

La eucaristía inicia una comunión sin ninguna discriminación. Pero, para las personas con discapacidades, a menudo es una experiencia de exclusión y segregación. Nancy Eiesland sostiene que, cuando se recibe la comunión en el comulgatorio, siempre se pide a los discapacitados que permanezcan en sus respectivos lugares y se les da la comunión en sus asientos, lo cual es una forma de integrar a las personas discapacitadas dentro de la iglesia, pero lleva a las personas discapacitadas a tener una experiencia solitaria en lugar de una experiencia corporativa y se les estigmatiza del cuerpo discapacitado a partir de una socialización del cuerpo roto de Cristo[8].

La eucaristía es el recuerdo de la vulnerabilidad y la experiencia de ruptura en el evento de Cristo. Jesús invitó a los discípulos a participar en el quebrantamiento y el dolor participando en la comunión (Lc 22,19; Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,20; Mt 26,27-28; Mc 14,23-24)[9]. El espacio y el papel de las personas con discapacidad en esta experiencia no debe hacerles sentir que son destinatarios de la misericordia, sino que debe concederles el espacio que les corresponde en la eucaristía.

La teología desde la perspectiva de la discapacidad

Hay un curso en el Senate of Serampore College titulado «Comunidad inclusiva, perspectiva desde la discapacidad», que muestra

[8] Eiesland, «Encountering», 10.

[9] Mathew, «Jesus and persons with Disabilities», 56.

cómo la teología hecha desde la perspectiva de la discapacidad es muy importante en el mundo académico de Sri Lanka. La teología de la discapacidad es una teología práctica, porque trata de la persona en su punto vulnerable, que no es teórico sino práctico en todos los sentidos, y la persona de los discapacitados se cuestiona de forma rutinaria[10]. Según Wati Longchar, la teología cristiana es formulada por personas capaces para las personas capaces. La teología desde la perspectiva de las personas con discapacidades es casi silenciosa en la tradición cristiana. Dice que hay una teología negativa hacia las personas con discapacidades construida por personas con cuerpos capaces[11].

La teología desde la perspectiva del discapacitado debe proceder de una voz liberadora que inicia el diálogo en el seno de la comunidad y quienes viven con discapacidad se colocan en el centro de quienes hablan[12]. La metodología para crear esta teología es la accesibilidad. Nancy Eiesland dice que el método teológico debe proporcionar accesos de dos vías. Las personas con discapacidad deben conseguir acceder al mundo simbólico social de la Iglesia y esta debe conseguirlo con respecto al de las primeras[13]. Esta teología liberadora incluye un reconocimiento deliberado de la experiencia vivida de las personas con discapacidad, el análisis crítico de la teoría social de la discapacidad y las prácticas institucionalizadas de la Iglesia[14]. La teología liberadora de la discapacidad es la obra de la figuración corporal del conocimiento. No es una teoría abstracta, sino que está enraizada en los cuerpos, en las acciones de los discapacitados y de todos los que los cuidan[15]. Hacer teología desde el contexto de las personas con discapacidad es una cuestión de justicia. No puede limitarse al trabajo ministerial.

[10] Patrick McArdle, « Disability and Relationality: disrupting complacency, entering into vulnerability», *Australian eJournal of Theology* 17 (2010) 57.

[11] Wati Longchar, «Engaging Theological Education in context: Focus on persons with Disabilities», *Ministerial Formation (WCC)* 109 (2007) 32.

[12] Eiesland, *The disabled God*, 83.

[13] Ibíd., 20.

[14] Ibíd., 22.

[15] Ibíd., 90.

Política del cuerpo

El cuerpo comunica muchas cosas. El cuerpo es siempre crucial en los órdenes de la sociedad. Las ideas budistas son relevantes aquí para reflexionar sobre el cuerpo discapacitado. Darla Y. Schumm conecta la «impermanencia» y la «interdependencia» budistas con la discapacidad. Argumenta que la *interdependencia*[16] significa que todo cuanto existe en el mundo depende de otro. Nada puede verse aisladamente. Todas las personas, discapacitadas o no, dependen de todos los demás seres vivos. Lo que significa que todas las personas están recíprocamente conectadas entre sí en una gran red de interdependencia relacional. El otro concepto es la *impermanencia*. El budismo pone de relieve la integridad y la estabilidad del cuerpo. Enseña que todas las cosas están en constante cambio. Los cuerpos están siempre en transformación. Así, el budismo ilumina conceptos de cuerpo capacitad-discapacitado, perfecto-imperfecto, estable o íntegro[17]. Estos conceptos son relevantes para el desarrollo de la relacionalidad. Por otra parte, cuenta también con el concepto del «karma», mediante el cual explica la discapacidad como resultado de este (acción pasada). El sufrimiento del discapacitado se conecta con las acciones del individuo en el pasado.

Es necesario prestar atención deliberadamente al cuerpo físico. Un método teológico accesible de Nancy Eiesland requiere que el cuerpo se represente como carne y sangre, huesos y aparatos, y no simplemente el ámbito racionalizado de la sociedad[18]. Esta comprensión como el cuerpo evoca las historias de los cuerpos y los cuerpos explotados de los discapacitados. La respuesta teológica a la discapacidad facilita un compromiso correcto con los cuerpos explotados de los discapacitados. Es una actividad política porque es una cuestión de justicia, que no puede ser confinada como un acto de compasión o bajo el paraguas de la caridad. La acción política en favor de los discapacitados permitirá asignar recursos y proporcio-

[16] Darla Y. Schumm, «Reimaging Disability», *Journal of Feminist Studies in Religion* 26 (2010) 133.

[17] Schumm, «Reimaging Disability», 134.

[18] Eiesland, *The disabled God*, 22.

nar beneficios y protección a las personas que los necesitan. John Swindon se pregunta si la discapacidad es una categoría política[19]. Dado que es una cuestión de justicia, teologizar para los discapacitados es una intervención política.

Imagen de Dios y discapacidad

La doctrina de la imagen de Dios es tradicional entre los seres humanos. Patrick McArdle describe también el vínculo teológico entre la *imago Dei* y la humanidad. Este constructo teológico presenta al ser humano como individuo perfecto, racional y autónomo. Estas perspectivas dominantes desaparecen entre los discapacitados, y la imagen de Dios en Jesús como individuo, varón, íntegro, célibe, sin defectos mentales ni corporales comunica la incoherencia teológica en la naturaleza de Dios. Por consiguiente, opina que la teología debe afrontar el quebrantamiento de la humanidad. Lo que refleja la humanidad y este quebrantamiento no debe ser eliminado, sino celebrado. Introduce la «vulnerabilidad recíproca» y la «intersubjetividad» que tienen el potencial de afrontar las incoherencias[20]. McArdle cita el encuentro relacional de Levinas como el de quien se enfrenta al otro como un «otro» esencial que suplica no ser rechazado y, en última instancia, no ser asesinado. Dice que es frente al otro como uno se enfrenta a sus propias vulnerabilidades y fragilidades[21]. John Swinton va por un camino diferente: para él hay una experiencia compartida de opresión y no hay impedimentos individuales. Todas las experiencias se funden en la opresión compartida[22]; por lo tanto, hay una experiencia colectiva para todos los discapacitados.

Samuel George cita la opinión de Nancy Eiesland de que la discapacidad no debe ser vista como una distorsión de la imagen de Dios,

[19] John Swinton, «From inclusion to belonging: A Practical of Community, Disability and Humanness», *Journal of Religion, Disability and Health* 16 (2012) 188.

[20] Patrick McArdle, «Disability and Relationality: disrupting complacency, entering into vulnerability», *Australian eJournal of Theology* 17 (2010) 58.

[21] McArdle,«Disability and Relationality», 64.

[22] John Swinton, «From inclusion to belonging», 175.

sino que los seres humanos reflejan la imagen discapacitada de Dios[23]. La imagen de Dios se manifiesta en todos los seres humanos con dignidad y valor. No depende de lo que uno logre o contribuya, pues la dignidad y el valor son permanentes, ya que son los atributos esenciales otorgados por Dios. Cada vida humana es sagrada y cada humano debe ser tratado con honor[24]. Hay una distorsión del valor en la comprensión de la imagen de Dios.

Conclusión

La Iglesia necesita ser testigo de la vulnerabilidad de Dios y del Dios discapacitado por medio de Jesús en la cruz. La imagen crucificada como un siervo que sufre es una imagen que da poder y liberación a los discapacitados y a todos aquellos que cuidan de ellos. La noción errónea de perfección y capacidad debe ser reemplazada por encuentros relacionales de todos los seres humanos. La inclusión y la integración no son las soluciones para aceptar a las personas con discapacidades, sino que permanecen en el espacio tradicional, por ello es necesaria una nueva metodología y una misión que contemple espacios múltiples donde todos puedan tener los mismos derechos de participación. Es aquí donde las iglesias ecuménicas de Asia, junto con otras comunidades, se erigen como una comunidad ética alternativa que reconoce las realidades de las personas con discapacidad.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[23] Samuel George, «Image of God and Disability, stigma and discrimination», en Christopher Rajkumar (ed.), *Sprouts of disability Theology* (Nagpur: NCCI), 64

[24] David W. Anderson, «Beauty and disability», *International Journal of Christianity and Education* 19 (2015) 185.

Naeimeh Pourmohammadi *

HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA DISCAPACIDAD EN EL CRISTIANISMO Y EN EL ISLAM

En la teología cristiana de la discapacidad el programa consiste en repensar fundamentalmente todas las tesis teológicas sobre el conocimiento de Dios, la cristología, la eclesiología y la escatología. Independientemente de que los teólogos sean o no discapacitados, se sitúan en la posición de las personas discapacitadas o se hacen preguntas para aprender qué ideas e impresiones tienen de los elementos y enseñanzas teológicas, y basan la teología en esas mismas ideas e impresiones.

En el islam, sin embargo, no se ha desarrollado nada parecido a la teología cristiana de la discapacidad. Pienso que el desarrollo de esta teología es un paso de progreso y un modelo que debe ser perseguido y logrado en la teología islámica. En este artículo, ofrezco en primer lugar una breve introducción a la teología cristiana de la discapacidad. Luego proporciono una explicación de la comprensión e impresión islámica de la discapacidad que incluye el Corán y el hadiz, las ciencias islámicas, el gobierno islámico, y la cultura y civilización islámicas, y critico cada uno de ellos en secciones separadas.

* Naeimeh Pourmohammadi es profesora asistente de Filosofía de la Religión en la Universidad de Religiones y Denominaciones de Qom, Irán. Es doctora en filosofía y kalam islámicos por la Universidad Islámica de Azad, rama Ciencia e Investigación, en Teherán. Investiga sobre el problema del mal y tiene numerosas publicaciones sobre el tema en lengua persa. Otro de sus campos de estudio es el dedicado a la discapacidad.

Dirección: University of Religions and Denominations, Pardisan, Qom (Irán). Correo electrónico: n.purmohammadi@urd.ac.ir.

I. Teología cristiana de la discapacidad

1. Debilidad de Dios, Jesucristo discapacitado

En 2015, con ocasión de la feria del libro de la Academia Americana de la Religión, me llamó la atención un libro titulado *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity [Teología y síndrome de Down: Reimaginar la discapacidad en la Modernidad tardía]*. La imagen de la cubierta era extraña: ¡Jesucristo con síndrome de Down en los brazos de María! Esta única imagen transmite «el concepto de Dios» y «la imagen de Dios» en la teología de la discapacidad. No es nada extravagante imaginarnos que Jesucristo era también discapacitado, incluso que estaba enfermo y sufría, sin que esto le reste nada a su majestad, santidad y divinidad. Las personas con discapacidad se inclinan a ver el cuerpo de Jesucristo como similar al suyo propio, logrando así la unificación con él. Les gusta construir la imagen de un Dios físico con un cuerpo defectuoso y débil que ha creado a los discapacitados según su propia forma. El Dios exaltado y puro es cada vez más parecido, encarnado, dependiente y comunicativo para que pueda entender las limitaciones físicas de los discapacitados y empatizar con ellos.

Amos Yong, el autor del libro mencionado, lo dedicó a su hermano, Mark, que tiene síndrome de Down. Una vez le preguntó a Mark: «¿Qué significa que Jesucristo es nuestro salvador?». «¡Jesús es mi mejor amigo! Se lo he dicho. ¡Le he dicho que es mi mejor amigo!», respondió Mark. Sobre esa base, el libro sugiere que el modelo de «Cristo como mejor amigo» toma el revelo del modelo «Cristo como salvador».

2. La Iglesia y la unión con el Jesús discapacitado

La Iglesia, según la interpretación de la teología de la discapacidad, es una comunidad cuyos miembros quieren unirse no con un Jesús perfecto y espléndido sino con su cuerpo fracturado y aplastado. Jesús es un torturado y modesto siervo de Dios que, con su cuerpo herido, ha resucitado para curar al mundo. Según este pen-

samiento, el testimonio de Jesús en la Iglesia es un testimonio de su debilidad. Esta comprensión de la Iglesia es una relectura basada en la experiencia humana de la discapacidad. En esta versión de la Iglesia, lo que importa es que los discapacitados físicos y cognitivos pueden participar por igual en todas las creencias eclesiales, en su santidad y sus ceremonias.

3. Resurrección con un cuerpo discapacitado

La cuestión importante en la teología de la discapacidad es cómo pueden representarse el esplendor y la majestad escatológicos de Dios en relación con la debilidad de los seres humanos discapacitados, cómo puede nuestra comprensión escatológica tener en cuenta la identidad de los discapacitados tal cual es, y permitirles cambiar su identidad mediante el proceso de salvación, y, por así decirlo, ser curados. En la visión de la discapacidad, por un lado, el mantenimiento de la identidad de los discapacitados es importante, y su discapacidad no debería presentarse como imperfecta y necesitada de corrección y perfección. Por otro lado, también son importantes las promesas de la Biblia: en la vida eterna no habrá lágrimas ni tristeza, todos los ciegos, paralíticos y sordos serán curados, los feos se harán bellos y los ancianos jóvenes. Una mezcla de los dos puntos de vista es la idea de que los discapacitados resucitarán con sus cuerpos discapacitados, pero el nuevo estado será tal que su discapacidad nunca les causará sufrimiento.

II. La discapacidad en las principales fuentes islámicas

1. Un capítulo (sura) para los ciegos

La principal documentación coránica que exalta los derechos de los discapacitados y los ciegos en particular se encuentra en los primeros versículo de la sura 80, capítulo A'mā:

> El Profeta frunció las cejas y volvió la espalda,
> porque el ciego vino a él [interrumpiéndolo].

Pero ¿quién sabe? [Oh, Mahoma] Quizá quería purificarse,
o dejarse amonestar y que la amonestación le aprovechara.
A quien es rico
le dispensas una buena acogida
y te tiene sin cuidado que no quiera purificarse.
En cambio, de quien viene a ti, corriendo,
con temor de Dios,
te despreocupas (Sura 80,1-10).

Según lo que los exegetas creen que es la circunstancia de la revelación de los versículos citados anteriormente, varios de los jefes de la tribu Quraysh estaban en compañía del profeta Mahoma y él estaba ocupado predicándoles el islam con la esperanza de que sus palabras encontraran eco en sus corazones. Mientras tanto, ʻAbd Allāh ibn Maktūm, un hombre ciego e indigente, se sumó a la reunión y le pidió al profeta que recitara y le enseñara algunos versículos del Corán. Repitiendo su petición y sin quedarse quieto, interrumpió tanto al Profeta que este se enfadó, una expresión de descontento cruzó su rostro, pensando para sí mismo: «Estos jefes árabes dirán entre ellos que los seguidores de Mahoma son los ciegos y los esclavos». Así pues, se apartó de ʻAbd Allāh y siguió hablando con el grupo. En este momento fueron enviados los versículos citados anteriormente y el profeta fue reprochado. Posteriormente, ʻAbd Allāh ibn Maktūm fue siempre honrado por el Profeta, y cada vez que veía a ʻAbd Allāh, decía: «Saludos al hombre por el cual fui reprochado por mi Dios», y continuó preguntándole «¿Necesitas que haga algo por ti?"».

La evidencia coránica puede considerarse un punto de inflexión propicio en la crítica de la teología tradicional islámica en lo que respecta a los discapacitados. El capítulo Aʻmā no persigue el fomento de los héroes, la construcción de santos, la objetivación de los discapacitados y la negación de su protagonismo y libre albedrío, sino que trata de reconocer la discapacidad y conferir al discapacitado una identidad como creyente y seguidor común del profeta. Estos versículos pueden ser bien aprovechados para reconstruir la visión islámica de la discapacidad.

2. Profetas e imanes con discapacidad

La otra prueba citada para honrar a los discapacitados consiste en una serie de versos coránicos y hadices de imanes chiitas que describen a algunos profetas como discapacitados, haciendo hincapié en que su discapacidad no impedía su carácter sagrado y su misión. Shuaib, Job, Jacob e Isaac están entre tales profetas. En las historias de vida de los imanes chiitas también hay casos aparentes de discapacidad: la discapacidad de la hija del Profeta, Fāṭimat al-Zahrā que terminó con su fallecimiento; la discapacidad de Abu-l-Faḍl al-'Abbās (el hermano del tercer imán chiita, Ḥusayn) que fue el gran comandante de la batalla de Karbala y que siempre se titula como el parangón de los discapacitados y cuya fecha de nacimiento se llama en Irán el día del «sacrificador de la vida» *(jānbāz)* en memoria de todos los heridos y mutilados de guerra; la severa enfermedad y discapacidad del cuarto imán chiita 'Alī ibn al-Ḥusayn durante la batalla de Karbala, que le impidió participar en ella, pero nunca contaminó su santidad e infalibilidad como «imán»; como también las graves enfermedades de todos los once imanes chiitas durante sus últimos días. Según los chiitas, todos los imanes, excepto el prometido, fueron martirizados por asesinato, pero su infalibilidad e imanato nunca fueron impugnados en días de enfermedad y discapacidad o en sus últimos días.

3. La carta de Mālik al-Ashtar

La carta del imán 'Alī a Mālik al-Ashtar, también conocida como la Carta de Mālik al-Ashtar, es otro documento histórico importante en el que se hace hincapié en las campañas en pro de los derechos de los discapacitados. Mālik al-Ashtar fue nombrado por el imam 'Alī para gobernar Egipto, y la carta incluye las recomendaciones del imam 'Alī a él y a otros gobernantes. La siguiente es la parte relativa a los derechos de los discapacitados:

> Les advierto sobre una comunidad empobrecida por las dificultades de la época, sobre aquellos que no tienen forma de ganarse la vida, incluyendo los sintecho y los necesitados y las personas que carecen de poderes motores o mentales. Asignadles parte del tesoro

> público; asignadles parte del grano de las tierras del botín del gobierno y de los musulmanes en todo el mundo islámico. La discriminación está prohibida. Trátenlos como iguales, ya que los más distantes son como los más cercanos. Observen los derechos de todos los necesitados. El bienestar y el disfrute no deben causarles su olvido. No dejen que sus derechos se echen a perder con el pretexto de importantes y numerosos trabajos. No ahorren esfuerzos por ellos. No alardeen ante ellos ni se aparten de ellos con arrogancia. Sean modestos por Dios, para que Dios les haga ascender (*al-Hayat*, vol. 6, p. 657).

El documento histórico es muy apropiado cuando se trata de cuidar a los discapacitados y evitar la tiranía y la injusticia contra ellos. Sin embargo, aunque en muchas partes de la carta se ha prestado mucha atención a la dignidad y el respeto de los discapacitados, y esa atención es muy acertada, el documento no nos dice mucho acerca de conferir una identidad independiente a la discapacidad como una experiencia humana diversificada y un estilo físico y mental.

III. La discapacidad en la vida y enseñanza (al-sīra) del Santo Profeta y los imanes

En términos generales, el enfoque de los hadices del Santo Profeta y los imanes se centra en los siguientes temas.

1. Ayudar a los discapacitados y darles limosnas

El Santo profeta dijo:

> El oro del mundo no puede usarse para poner precio a una minúscula parte de la acción de aquel que camina con un ciego cuarenta pasos. Y si impide que un ciego caiga en un pozo, la recompensa de su acción es 100 000 veces superior a dar limosna, y estas buenas acciones anulan todos sus pecados, los borran y le hacen ascender a lo más alto del paraíso» (*Bihar al-Anwar,* vol. 72, p. 15).

El Santo Profeta dijo:

> Al que satisface las necesidades de un ciego, Dios le concede la seguridad frente al infierno y frente a la hipocresía, satisface 70 000 veces sus necesidades y lo bendice» (*Wasa'il al-Shi'a*, vol. 1, p. 565).

En estos hadices no se alienta el empoderamiento y una reforma estructural de la sociedad que haga a los discapacitados independientes, sino que se reitera la donación de limosnas.

2. La modestia con los discapacitados

El cuarto imán chiita, 'Alī ibn al-Ḥusayn, pasó y saludó a unos cuantos leprosos que estaban comiendo. Después regresó y les dijo: «A Dios no le gustan los arrogantes. Yo estoy ahora ayunando, pero venid a mi casa. Lo hicieron, y él les dio comida abundante y cosas así» (*Bihar al-Anwar*, vol. 72 p. 15).

El sexto imán chiita Ja'far al-Ṣādiq dijo: «No miréis fijamente a los necesitados y discapacitados, pues les hacéis sufrir» (*Bihar al-Anwar*, vol. 72, p. 15).

Como crítica a estos hadices podría decirse que, básicamente, si consideramos a las personas discapacitadas como «los otros», no como «nosotros», entonces es necesario exigir la modestia con respecto a ellos. Después de todo, no nos exigimos ser humildes con nosotros mismos. Por lo tanto, es evidente que este tipo de hadices no tienen una comprensión y percepción correctas de la categoría de discapacidad.

3. «Ceguera de corazón» y falta de conocimiento de Dios como la «verdadera ceguera»

El Santo Profeta dijo: «El ciego no es aquel cuyos ojos no ven, sino aquel que carece de entendimiento» (*Nahj al-Fasaha*, p. 455).

El Santo Profeta dijo: «El buen hablar no se mide por la abundancia de palabras sino por la contemplación y el decir lo que le gusta a Dios y a su Mensajero, y el tartamudeo no se mide por el hablar sino por la falta de conocimiento sobre Dios» (*Nahj al-Fasaha*, p. 503).

El problema de este tipo de hadices es que no reconocen la identidad del ciego tal como es, y piden que se cambie la definición de ceguera de deficiencia visual a ceguera de corazón, y la definición de tartamudeo de incapacidad para hablar correctamente a falta de conocimiento sobre Dios, ya que es la única manera en que pueden hacer que la gente acepte a los ciegos.

4. Destino y paciencia con la discapacidad

El Santo Profeta dijo: «Todo está predestinado, incluso la discapacidad y la inteligencia» (*Nahj al-Fasaha*, p. 455).

El Santo Profeta dijo: «"Dios dice: 'Si mando una calamidad a un siervo entre mis siervos con respecto a su cuerpo, propiedad e hijos, y aun así tienen paciencia, seré demasiado complaciente al revisar sus actos en el Día del Juicio'"» (*Nahj al-Fasaha*, p. 513).

«Un ciego se acercó al Mensajero de Dios y le pidió: "Pídele a Dios que me devuelva la vista". "¿Es el cielo más deseable para ti o la recuperación de tu visión?", respondió el Mensajero de Dios. "¿Es el paraíso la recompensa?", "Dios es demasiado clemente para hacer que su piadoso siervo se vuelva ciego y luego no le recompense con el cielo"».

El problema de estos hadices es que ven algo repulsivo y feo en el ser del individuo discapacitado, lo que requiere recomendarles paciencia y consolarlos con la recompensa. Pero ¿por qué debe sufrir el discapacitado y luego ser paciente, cuando existe la posibilidad de que realice todas las actividades deseadas sin que se le caracterice como imperfecto y defectuoso?

5. Tareas proporcionadas a las capacidades de los discapacitados

El quinto imán chiita Muḥammad Bāqir dijo: «En el Día del Juicio, Dios reprende a sus siervos en proporción a la sabiduría que les ha conferido» (*Usul al-Kafi*, vol. 1, p. 36).

El octavo imán chiita ʻAlī ibn Mūsā al-Riḍā dijo: «El ayuno no es obligatorio para una persona mayor o un joven discapacitado que

no puede ayunar debido a la sed y el hambre extremas o una mujer embarazada para la que es perjudicial ayunar, y a cambio de cada día deben dar unos 750 gramos de comida a los pobres» (*Mustadrak al-Wasa'il*, vol. 1, p. 568).

La gran atención prestada en los hadices a la forma en que los discapacitados deben realizar sus tareas legales y la indulgencia hacia ellos no son problemáticas en sí mismas. Pero lo que se desea es que se preste más atención a los derechos de los discapacitados que a sus deberes.

6. Advertencia contra tener relaciones sexuales con personas discapacitadas

El primer imán chiita 'Alī ibn Abī Ṭālib dijo: «No te cases con las niñas y mujeres con discapacidad mental, ya que su compañía es una ruina y sus hijos también serán discapacitados y malogrados» (*Wasa'il al-Shi'a*, vol. 14, p. 56).

El sexto imán chiita Ja'far al-Ṣādiq dijo: «¿Ves gente deforme y fea? Sus padres tuvieron coito con sus esposas cuando estas tenían el período» (*Mahajjat al-Bayda'*, vol. 3, p. 113).

El Santo Profeta dijo: «¡Alí! No tengas coito con tu esposa al principio, a la mitad y al final del mes, ya que ella y el niño desarrollarán locura, lepra e incapacidad» (*Man La-Yahduruh al-Faqih*, vol. 3, p. 552).

El Mensajero de Dios le dijo al imán 'Alī ibn Abī Ṭālib: «¡'Ali! Nadie debe hablar mientras tenga coito, ya que el niño podría nacer mudo» (*Wasa'il al-Shi'a,* p. 87).

En esos hadices, nos encontramos con una flagrante violación de los derechos de los discapacitados: los hadices que, al causar temor a la formación de un embrión anormal, prohíben ciertas cosas en el momento del coito. Tales hadices son solo mensajes de humillación e insulto a los discapacitados. Concretamente, el hadiz que incluso prohíbe casarse con una mujer mentalmente discapacitada necesita claramente ser corregido y reconsiderado en los tiempos modernos, o de lo contrario solo con él se destrozan todos nuestros ideales de

la modernidad a la vez: los derechos de la mujer, los derechos de los discapacitados y los derechos de las mujeres discapacitadas para casarse, los derechos de las mujeres discapacitadas para dar a luz a los niños y los derechos de los fetos anormales.

IV. La discapacidad en las ciencias islámicas: la jurisprudencia islámica sobre la discapacidad

La jurisprudencia islámica posterior *(fīqh)* es la única ciencia islámica que trata detalladamente el tema de la discapacidad. En los últimos textos jurisprudenciales se han abierto debates sin precedentes: la jurisprudencia de los discapacitados auditivos, visuales y mentales. Estos debates sobre los discapacitados indican que últimamente la condición de los discapacitados ha cobrado importancia. Sin embargo, esto no quiere decir que sea una condición positiva. En relación con las pruebas coránicas y la Carta de Mālik al-Ashtar, la jurisprudencia islámica no muestra mucho afecto por los discapacitados. Para los *fuqaha* de la antigua era, los discapacitados no eran un problema en absoluto, como si no fueran responsables *(mukallaf)* de nada como para que los *fuqaha* tuvieran que decir algo sobre su práctica de la religión. En la jurisprudencia islámica tardía que considera la cuestión de los discapacitados, solo se abordan los deberes de estos: los decretos sobre los discapacitados físicos, mentales y visuales se examinan en detalle, como si la persona discapacitada no fuera la fuente de los deberes de los demás y no tuviera ningún derecho específico sobre ellos.

La jurisprudencia islámica no pone fin al afecto inadecuado y a la mera asignación de cargos sobre los discapacitados: a veces, es impulsada hacia la violencia y el capacitismo. Los imanes de la oración comunitaria tienen que gozar de buena salud y carecer de todo defecto corporal o mental que provoque la repulsión de la gente. El seminario islámico rechaza también admitir a individuos con el mínimo grado de discapacidad, incluido un déficit de visión o el tartamudeo. Está absolutamente prohibido aceptar al discapacitado en un seminario islámico. El Consejo Superior del Seminario Islámico introdujo en 1993 una moción según la cual la aceptación de perso-

nas en el seminario islámico está condicionada a la comprobación de su completa salud. Y en 1995, en una ley administrativa, la dirección del seminario islámico interpretó la salud como que «el solicitante no debe estar loco ni tener ninguna discapacidad física», como si fuera más fácil para el seminario islámico y las congregaciones religiosas alejar a los discapacitados de sí mismos para evitar que la religión repudie a la gente. Se abandona la difícil tarea de construir una cultura que acepte la diversidad y la pluralidad de los estilos físicos y mentales, y el seminario elige la fácil opción de rechazar y excluir a los discapacitados.

En la Constitución de la República Islámica de Irán es un poco más satisfactorio el estatus legal de los discapacitados. Por ejemplo, gozan del derecho a presentarse como candidatos en las elecciones y llegar a ser miembros del parlamento, ministros o presidentes.

V. La discapacidad en la cultura y la civilización islámicas: incorporación de intelectuales y científicos discapacitados musulmanes

Otra medida adoptada en nuestra época para reformar la cultura religiosa de la discapacidad es la identificación de eruditos, científicos, poetas e intelectuales discapacitados en la historia de la civilización y la cultura islámicas en la gran Persia. Las medidas son tomadas para empoderar a los discapacitados y que confíen en sí mismos para llevar a cabo su trabajo y actividades.

VI. La discapacidad en el gobierno islámico: el ayatolá Jomeini y la institucionalización de las personas con discapacidad

Después de la revolución islámica en Irán en 1979, la política de institucionalización del ayatolá Jomeini fue sorprendente. La frase citada del ayatolá siempre se escribe a la entrada de las instituciones iraníes que operan en el ámbito de la discapacidad: «Servir a los discapacitados es como servir al Santo Profeta». Sin precedentes en los anteriores gobiernos iraníes, la institucionalización fue una gran

influencia del ayatolá Jomeini en la gestión de los asuntos de los discapacitados. Un ejemplo de la institucionalización es el Centro Aba Basir, un centro de educación para los discapacitados visuales. Otra medida cultural institucionalizada es la centralización de la educación coránica y las actividades de los discapacitados. Sin embargo, cabe notar que las instituciones se centran más en la recaudación de fondos para los discapacitados que en la construcción de la identidad, el empoderamiento y la creación de puestos de trabajo.

Bibliografía

Amos, Yong. *Theology and Down Syndrome, Reimaging Disability in Late Modernity.* Waco: Baylor University Press, 2007.

Bibliografía islámica selecta (en persa):

Hadi Gushayish, ʻAbdullah. *Ara-yi Tafsiri-yi Shiʻa darbari-yi Suri-yi Aʻma; Mustanadat-i Huquq-i Fardi va Ijtimaʻi-yi Maʻlulan* [*Interpretaciones chiitas del capítulo Aʻma*, *Documentación sobre los derechos de los discapacitados*]. Qom: Tavanmandan Publications, 2018.

Iffati, Qudratullah. *Suri-yi Rowshandilan; Takrim-i Nabinayan dar Quran-i Karim* [*Un capítulo del Corán para los ciegos; honrar a los ciegos en el Corán*]. Qom: Disability Cultural Center, 2011.

Muhibburrahman, Muhammad Mahdi. *Namaz-i Maʻlulan bar asas-i Fiqh-i Shiʻi* [*Las oraciones de los discapacitados según la jurisprudencia chiita*]. Qom: Tavanmandan Publications, 2017.

Nasr Isfahani, Abazar. *Rahnama-yi Manabiʻ-i Fiqhi va Huquqi, Maʼkhazshinasi va Chikidi-yi Asar darbari-yi Maʻluliyyat-ha va Maʻlulan* [*Una guía para conocer las fuentes jurídicas y legales: Bibliografía y abstracts de obras sobre las discapacidades y los discapacitados*]. Qom: Tavanmandan Publications, 2019.

Nuri, ʻAli. *Huquq-i Maʻlulan-i Iran* [*Los derechos de los discapacitados en Irán*]. Qom: Disability Cultural Center, 2015.

—. *Mabani-yi Huquq-i Ma'lulan: Idalat va Musavat* (*Fundamentos de los derechos de los discapacitados: Justicia e igualdad*). Qom: Tavanmandan Publications, 2020.

Nuri, Muhammad. *Fa'aliat-ha-yi Qur'ani-yi Jami'i-yi Ma'lulan* [*Las actividades coránicas de la Asociación de Discapacitados*]. Qom: Disability Cultural Center, 2016.

—. *Huquq-i Ma'lulan bar asas-i Tafsir-i Ustad Muhammad Taqi Shari'ati* [*Los derechos de los discapacitados según la interpretación del Profesor Muhammad Taqi Shari'ati*]. Qom: Tavanmandan Publications, 2018.

Qasimi, A'zam. *Ahkam-i Shar'i-yi Ma'lulin-i Harikati bar asas-i Aray-i Ayatollah Sayyid Ali Husayni Sistani* [*Los decretos sobre los discapacitados motores según el ayatolá Sayyid Ali Husayni Sistani*]. Qom: Disability Cultural Center, 2017.

—. *Ahkam-i Shar'i-yi Ma'lulin-i Zihni bar asas-i Aray-i Ayatollah Sayyid Ali Husayni Sistani* [*Los decretos sobre los discapacitados mentales según el ayatolá Sayyid Ali Husayni Sistani*]. Qom: Disability Cultural Center, 2017.

—. *Ahkam-i Shar'i-yi Nabinayan bar asas-i Aray-i Ayatollah Sayyid Ali HusayniSistani* [*Los decretos sobre los incapacitados visuales según el ayatolá Sayyid Ali Husayni Sistani*]. Qom: Disability Cultural Center, 2017.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Bernhard Nitsche *

DISCAPACIDAD Y PERFECCIÓN

Esta contribución trata de definir la vida especial de los discapacitados como vida con limitaciones específicas. La vida discapacitada manifiesta de manera especial la finitud y limitación de la vida y nos hace conscientes de ellas. Ante las limitadas oportunidades de la vida, lo que la fe cristiana espera de toda la vida al final se aplica a la perfección de la vida de los discapacitados de una manera especial: la carne y la sangre no resucitan, pero todos los destinos e historias que dan forma a la vida se personalizan, se elevan y se completan en una vida de plenitud.

I. Vivir con discapacidad

Cualquiera que aborde el tema de la discapacidad y la perfección desde una perspectiva inclusiva tendrá que tener en cuenta en primer lugar que puede haber una gama extremadamente diversa de discapacidades en la condición física, mental, psicológica y/o social de una persona. Es cierto que el tema de la discapacidad es más evidente desde el punto de vista físico. Una persona a la que le faltan piernas o brazos, o que es incapaz de moverse por sí misma debido a una parálisis y depende de una

* Bernhard Nitsche en 2001 se doctoró en Teología con una tesis sobre Richard Schaeffler y Karl Rahner, en Tubinga; en 2003 se doctoró en Filosofía con una tesis sobre la finitud y la libertad en el contexto de la modernidad tardía; en 2006 obtuvo la habilitación con un estudio sobre el pensamiento trinitario de Raimon Panikkar, en Tubinga; en 2015 fue nombrado profesor de Filosofía de la Religión y Teología Fundamental en la Universidad de Münster. En 2007 sufrió un accidente con resultado de discapacidad grave.

Dirección: fb2fth@uni-muenster.de; Seminar für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, Johannisstraße 8-10, D-48143 Münster (Alemania).

silla de ruedas, puede ser considerada inmediatamente como discapacitada. Este diagnóstico es más difícil en las personas con problemas cognitivos o de salud mental de leves a moderados. La depresión recurrente o las dificultades de aprendizaje persistentes y las limitaciones en el procesamiento cognitivo de tareas o situaciones de la vida pueden ser ejemplos. En el debate actual no hay que olvidar a las víctimas de abusos sexuales u otras formas de violencia, también y especialmente en los contextos de la Iglesia. Tienen que luchar con traumas psicológicos durante toda la vida. Después de todo, muchas personas tienen múltiples discapacidades, con lo que se multiplican los aspectos de las limitaciones físicas, psicológicas, mentales y sociales.

Básicamente, las personas discapacitadas tienen limitaciones según una intensificación específica. Estas son permanentes y van más allá de la medida en que afectan a la gran mayoría de la población. La discapacidad puede estar asociada con cortes duros en la vida y restricciones severas en la ejecución de la actividad. ¿Qué hace un artesano cuyos brazos y dedos se paralizan repentinamente? ¿Qué hace una persona en silla de ruedas en su trabajo cuando solo puede estar sentada 2 o 3 horas? ¿Cómo realiza su trabajo una persona con discapacidad cognitiva y mental cuando se estresa con facilidad o es temporalmente incapaz de concentrarse? Como persona afectada por una discapacidad, me parece importante no negar esta realidad de limitaciones y restricciones específicas. Por consiguiente, la inclusión también requiere medidas de apoyo a la integración. Por supuesto, las discapacidades también «se hacen», el manejo concreto de ellas está determinado socialmente. Soy consciente de que las experiencias de las personas con discapacidades adquiridas son diferentes de las de las personas que han crecido con su discapacidad desde el nacimiento y que perciben su existencia como una «normalidad» saludable. Las discapacidades pueden hacer que otras personas sean conscientes de que su propia vida —en contra de los mecanismos de aceleración de la vida y de mejora permanente del rendimiento— es una vida de limitaciones. En comparación con el más alto, más rápido y más lejos de la optimización y la maximización permanentes, las personas con limitaciones específicas pueden recordar a todas las demás personas que nuestra vida es una vida

finita en recursos y limitada en sus posibilidades, y sin embargo puede ser una vida buena y feliz.

II. La bondad de la propia vida

La bondad fundamental de la propia vida puede experimentarse e interiorizarse si se cultiva en una red de relaciones familiares y sociales, si la afirmación fundamental, el aprecio personal y el aprecio relacionado con el trabajo encuentran una expresión simbólica. Lo ideal es que la familia y los amigos o los grupos y comunidades individuales sean el lugar donde los diferentes sujetos se apoyen mutuamente de manera comprensiva, respetuosa y benévola. Entonces la gente puede desarrollarse de manera creativa y en el mejor de los casos trabajar juntos en las condiciones de la posibilidad de una vida exitosa y feliz. Esto requiere el estímulo de los demás, el estímulo dentro de la comunidad y la promoción dirigida de los propios talentos. Por supuesto, el desarrollo de los propios potenciales requiere una (alta) motivación intrínseca y los propios esfuerzos. Necesita educación profesional y apoyo personal, educación y formación, etc. El despliegue del propio potencial de desarrollo es presumiblemente tanto mayor cuanto más se apoya en un grupo de seres humanos identificables, incluso en forma recíproca. Más allá de una visión «objetivadora» de la funcionalización, que somete a las personas a criterios de rendimiento externos y a situaciones de prueba permanentes para convertirlas en objeto de expectativas ajenas y de evaluaciones adaptadas al sistema o para instrumentalizarlas en intereses y medidas predefinidas, las personas pueden desarrollarse mejor, en general, en el espacio libre de la buena voluntad basada en la confianza. De esta manera la gente puede experimentar que es valiosa y significativa a pesar de su discapacidad. Quienes crezcan en un entorno social tan alentador y puedan configurar sus vidas con una buena voluntad confiada aportarán sus propios deseos e ideas, descubrirán su propia creatividad con mayor libertad y confianza en sí mismos, desarrollarán sus propios talentos con mayor valentía y vivacidad, desarrollarán con mayor decisión una resistencia productiva a la ralentización de la gravedad de la vida en y con la discapacidad.

Por consiguiente, cuando los discapacitados han aceptado sus condiciones y son capaces de dar forma a su vida de discapacitados de manera positiva, también pueden, si es necesario, ser instruidos para que miren con más calma su propia finitud y desnudez (en 3,7.10). A veces las discapacidades pueden incluso crear oportunidades y potenciales específicos. Por ejemplo, no se puede descartar que una persona ciega haya desarrollado su oído y su sensibilidad musical de manera excelente, o que haya desarrollado particularmente su capacidad de concentración y aprendizaje limitando el flujo de información. Las personas con síndrome de Down pueden desarrollar un alto nivel de competencia emocional y sensibilidad social. Las personas con discapacidad física pueden alcanzar los mejores resultados cognitivos y profesionales o ganar títulos en deportes competitivos en los Juegos Paralímpicos. Esto es posible si la motivación interna es extremadamente fuerte y —dicho figuradamente— la discapacidad externa no se convierte en una discapacidad interna.

III. Antropología bíblica: el ser humano en su integridad

El ser humano es para la Biblia un ser concebido en su totalidad, en su integridad. Los términos bíblicos que describen la vida humana indican su existencia finita, que solo puede entenderse en relación con Dios y desde Dios, pero no comprenderse en competencia con el poder de Dios. Desde el amor de Dios, la perspectiva vital del ser humano se produce especialmente en la aceptación a la dignidad regia contenida en el hecho de ser imagen y semejanza de Dios (Gn 1,27s). Esta dignidad del ser humano está determinada por su autonomía, que es posible en libertad, como también por su relación consigo mismo, con los demás seres humanos y por el cuidado regio de la creación como la casa de la vida. Esta dignidad se hace visible en la capacidad de autosuperación y mediante el desarrollo de formas alternativas de formarse a sí mismo. A la luz de la semejanza con Dios se entiende la libertad del ser humano, sus actividades, su corporeidad temporal se abre a lo divino y se comprende su existencia como un don gratuito. Por lo tanto, la existencia humana se cumple y se llena, se trasciende y se completa en estas diferentes

dimensiones de la persona humana. Como cantus firmus, la Biblia enfatiza: el origen del hombre no está en sí mismo. El hombre es sacado del polvo estelar y cobra vida mediante el aliento de Dios e inspira su espiritualidad (Gn 2,7). Por lo tanto, los diferentes niveles se mantienen juntos: el nivel vital del ser humano consigo mismo en su corporeidad, el nivel personal del ser humano en sus acciones y personalidad, el nivel social de las relaciones con el mundo que le rodea, y el nivel trascendental de las condiciones de libre pensamiento y libre acción como subjetividad. El ser humano puede entender que la vida es el aumento progresivo de estos elementos potenciales. La vida plena sería entonces la mayor intimidad con uno mismo y con los demás, así como el mayor desarrollo de las posibilidades dadas. Esto también se aplica cuando surgen del *shock*, la desilusión y la minimización a través de discapacidades congénitas o adquiridas.

A la inversa, en casos extremos, la reducción o las lesiones pueden estar asociadas con la muerte en la relación (por ejemplo, la pérdida de la pareja, el contacto y la actividad), la muerte laboral (incapacidad para el trabajo y la invalidez permanente) o la muerte física progresiva (por ejemplo, a causa de la esclerosis múltiple maligna). En la medida en que la incapacidad también apunta a posibilidades de vida minimizadas y oportunidades de vida amputadas, la creación, querida como buena por Dios, puede ser experimentada como vida en sufrimiento, fragilidad, inutilidad, soledad y tristeza, lo que suscita el grito por la justicia y plenitud, así como la penetrante cuestión de la teodicea con fuerza potenciada.

Si la discapacidad está relacionada con una limitación del ser humano agravada por la situación, entonces la visión de la perfección escatológica y celestial debe registrar que la vida discapacitada es también una vida genuinamente humana. En consecuencia, todas las declaraciones sobre la perfección de la humanidad en Dios y con Dios, incluida la persona discapacitada, son aplicables. Y, a la inversa, no hay que ocultar las condiciones de vida limitadas y agravadas que se han inscrito profundamente en la biografía de la persona discapacitada y el desarrollo de su personalidad. Por consiguiente, la perfección —como con los estigmas de Cristo— no puede pasar de largo ante estos límites y restricciones, sino que solo puede ser pen-

sada atravesándolos. Esto significa, sin embargo, que siempre hay una gran cantidad de oportunidades y potenciales que quedaron sin descubrir y sin cultivar, que solo salieron a la luz de forma rudimentaria y solo en el caso afortunado de un resultado satisfactorio en las condiciones de la vida concreta adoptaron una forma que las satisfizo en todos los aspectos. Es precisamente la vida en y con los límites específicos de la discapacidad lo que deja claro que existe lo insatisfecho y lo no redimido. Esto aumenta el conflicto con la promesa divina de la creación, según la cual toda vida es presentada por Dios con buenas posibilidades, que se perfeccionan en el sabbat escatológico como el espacio libre de Dios (Gn 1,31).

IV. Fenomenología filosófica: el concepto de «cuerpo»

El idioma alemán y la fenomonenología filosófica distinguen entre *Körper* y *Leib* [que también significa «cuerpo»]. En la relación intencional del ser humano con el mundo, el *Leib* es el medio de su ser en el mundo, que se siente y se percibe desde el interior. En él y a través de él se captan subjetivamente «las sensaciones como sensaciones»[1]. Según Maurice Merleau-Ponty, el *Leib* no es un objeto, sino «el vehículo del ser en el mundo, la pura apertura al mundo. Por lo tanto, el cuerpo está «siempre conmigo y siempre está ahí para mí»[2]. En cambio, el *Körper* se refiere a la objetividad de los elementos químico-físicos y las estructuras biológicas de la existencia humana, que posteriormente se capta, se ve y se abstrae en esta relación subjetivamente intencional con el cuerpo. Mientras que el cuerpo físico y sus estructuras biológicas pueden ser visualizados y medidos físicamente por los sentidos, el cuerpo que me pertenece abre un campo de presencia contemporáneo precedente que puede ser sentido.

En inglés, puede ser aconsejable distinguir entre el *cuerpo material-natural-objetivo* y el cuerpo *intencional-espiritual-subjetivo* a fin de

[1] Edmund Husserl, *Husserliana*, Band IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, ed. de Marly Biemel (Tubinga: Niemeyer Verlag, 1952), 151.

[2] Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, trad. del francés y prólogo de Rudolf Böhm (Berlín: Walter de Gruyter, 1966), 106, 115.

diferenciar la perspectiva externa y la perspectiva interna. La primera denota la materialidad químico-física de las células y estructuras biológicas del cuerpo; la segunda denota la expresión mundana de una persona intencional que tiene un efecto sobre el material biológico[3].

Así pues, el concepto de *Leib* lleva a diferenciar entre diferentes niveles en el ser humano: primero, la *persona*, que está determinada por la perspectiva de la primera persona. Segundo, el mundo de los objetos, que aparece como un *Körper* físico espacio-temporal. En tercer lugar, el nivel del *Leib*, que desempeña una función mediadora entre la corporeidad y la personalidad y representa la referencia social y mundana intencionalmente concebida del ser humano en su corporeidad.

V. Resurrección y transformación en la muerte

Con la ayuda de esta distinción se puede decir ahora lo siguiente sobre la escatología humana[4]: más allá de la referencia mundanda y la referencia social del ser humano mediadas por el cuerpo, su personalidad está decisivamente determinada por una relación consigo mismo. En esta relación el hombre es consciente de sí mismo e interioriza las huellas e impresiones de su vida. Esto da como resultado una imagen personal de sí mismo que siempre está en evolución. A través de la conciencia del yo de la perspectiva en primera persona, la persona se hace consciente de sus autorreferencias, referencias sociales y referencias del mundo, y se activa en ellas de manera personal. Por lo tanto, para hablar de la personalidad del hombre, se

[3] Cf. también Thomas Schärtl, «Was heißt ‚Auferstehung des Leibes'?», en *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele?*, ed. por Godehard Brüntrup, Matthias Rugel y Maria Schwartz (Stuttgart: Kohlhammer, 2010), 59-80.

[4] Cf. Hans Kessler, «Personale Identität und leibliche Auferstehung? Systematisch-theologische Überlegungen. Response auf Georg Gasser», en *Handbuch für analytische Theologie*, ed. por Georg Gasser, Ludwig Jaskolla y Thomas Schärtl (Aschendorff: Münster, 2017), 641-666. Cf. Josef Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2005).

requiere la persistente identidad numérica del yo. De esto resulta la continuidad de la persona en medio del cambio de su identidad biográfica organizada en eventos e historias. Así, la transición de la vida mortal a la inmortal, de la existencia terrenal a la sobrenatural y del tiempo mundano al tiempo sobrenatural de la eternidad es, por un lado, el acto de Dios. Él dota al hombre de un poder duradero y transformador. Por otro lado, este tránsito es la propia obra del hombre. Desde la perspectiva terrenal, esto solo puede pensarse y expresarse en categorías temporales. En este sentido, el último acto del hombre en su paso a la muerte es el reverso del primer acto de llegada a la realidad sobrenatural de Dios. Debido a que ya no hay estructuras espaciales y temporales en la infinitud y eternidad de Dios, en el no-tiempo y no-espacio de la realidad de Dios se une lo que escapa a nuestra imaginación finita, necesariamente constituida espacio-temporalmente. En la personalización de la identidad biográfica se produce una interiorización e intensificación. De esta manera, la experiencia de vida de la discapacidad física, mental, psicológica o social se preserva cuando las estructuras biológicas se derrumban y la materia del cuerpo se descompone para convertirse en parte de la materia del cosmos y su entropía progresiva.

En esta personalización, la entrada inimaginable en la realidad completamente diferente de Dios puede superar el concepto inadecuado de una escatología zombi, que si bien no cuenta con la revitalización del cadáver, sí piensa al menos en una recolección *post mortem* de la materia bioquímica y la restauración del cuerpo terrestre. Pero la transformación en la muerte es algo diferente de la transformación biológico-genética de una oruga en una hermosa mariposa dentro de este mundo físico, o de la restauración del cuerpo anterior por una absurda reunión de los componentes ampliamente dispersos de la materia que ya han entrado en otras realidades. La resurrección ocurre en la muerte, no después. No es una acción *post mortem* en un cuerpo en descomposición o ya descompuesto[5].

[5] Para un estudio sobre la concepción de resurrección en la muerte, cf. Oskar Cullmann, «Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Die Antwort des Neuen Testamentes», en *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele?*, ed. por Godehard Brüntrup, Matthias Rugel y Maria Schwartz (Stuttgart: Kohlhammer, 2010), 13-24; Matthias Reményi, *Um der Hoffnung willen. Untersuchun-*

La resurrección y la culminación o perfección en la muerte significa entonces que el ser humano, con todas sus relaciones exitosas y fallidas, con todos sus dones y talentos desarrollados o no desarrollados, con todos sus momentos de personalidad redimidos y no redimidos, con sus alegrías y sufrimientos, con sus dolores y enfermedades, con sus éxitos y fracasos, con la mortalidad y la plenitud de vida, es decir, con todas sus vidas exitosas y fracasadas, se transfigura en la realidad de Dios, y de esta manera se purifica, se eleva y se inmortaliza en plenitud. De esta manera, como un regalo, el hombre gana una participación en la inmortalidad de aquel que «solo posee la inmortalidad» (1 Tim 6,16). En esta vitalidad e inmortalidad, salvada por la muerte, tiene lugar la transformación radical de la historia única de la persona humana en su totalidad corporal y espiritual. Cuando Dios llega al final y se encuentra con el hombre, especialmente con los discapacitados, la finitud de la vida terrenal se transforma en una superabundancia de vida por encima de la terrenal:

> En este proceso, las relaciones anteriores, fallidas, destruidas, negadas y las posibilidades no cumplidas de la persona no se fijan simplemente, sino que se transforman, se curan, se purifican, se juzgan correctamente y se redimen en una realización plena de una nueva identidad de vida eterna[6].

VI. El mensaje bíblico de la transformación

Según una palabra de Jesús, esta nueva y transformada manera de estar en Dios y con Dios es como la de los «ángeles en el cielo» (Mc 12,24ss). Y Pablo enfatiza en la perspectiva de la expectativa cercana: «Así sucede con la resurrección de los muertos: se siembra algo corruptible, resucita incorruptible; se siembra una cosa despreciable, resucita resplandeciente de gloria; se siembra algo endeble, resucita pleno de vigor; [...] Y así como hemos incorporado en nosotros la imagen del ser humano terreno, incorporaremos también la del celestial» (1 Cor 15,42-43.49). Pablo rechaza la idea de una re-

gen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns (Ratisbona: Pustet, 2005), 181-285, esp. 212-242.

[6] Hans Kessler, «Personale Identität», 656.

vitalización del cuerpo terrenal (impedido) o su restitución, cuando añade: «Quiero decir con esto, hermanos, que lo que es solo carne y sangre no puede heredar el reino de Dios; que lo corruptible no heredará lo incorruptible… pero todos seremos transformados» (1 Cor 15,50s).

En el encuentro con Dios en la muerte, la vida del hombre y su persona se transforma en una gloria que trasciende la imaginación humana: «Lo que ningún ojo vio, ningún oído oyó, y ningún hombre pensó, Dios lo preparó para los que le aman» (1 Cor 2,9). Si es cierto para la persona terrena, y quizás especialmente para la persona discapacitada, que todavía no es lo que puede ser y quiere ser, todavía está en busca de su verdadera y plena identidad, en la que puede vivir feliz y reconciliado en su relación consigo mismo, con otras personas, con su historia y con el mundo en el que vive. Más allá de todo lo que se ha convertido a través de los genes, la socialización, las relaciones y los logros, lo que se ha convertido por culpa propia o ajena, la perfección va más allá. En el proceso de transformación, la persona determinada por el continuo *pre* y *post mortem*, con todas sus relaciones y anhelos de una identidad abierta y significada por Dios y por sí misma profundamente anhelada, es purificada, transformada y realizada. La integración en la comunidad viva de los resucitados es al mismo tiempo una superabundancia de posibilidades y una alegría exuberante en la comunión con Dios y en el redescubrimiento celestial de las otras criaturas. En tal compañerismo celestial de estimulación y alegría mutua, todo se completa en la danza liberada y liberadora en la gloria de Dios. Monótona es la muerte, no la nueva creación de Dios en los nuevos cielos y la nueva tierra (Ap 21,1) con las potencias «del mundo venidero» (Heb 6,5), para que «a cada uno... y a todos juntos se les abra la plenitud de la vida eterna»[7]. Esto incluye la apropiación de la existencia de Cristo en sí misma. Esto también incluye los estigmas transfigurados de Cristo. Así como estas se vuelven transparentes como signos del amor incondicional, la fidelidad y la entrega de Dios, así las heridas de la discapacidad se vuelven tangibles para la propia vida así como

[7] Jürgen Moltmann, *Im Ende – der Anfang* (Gütersloh: Chr. Kaiser und Gütersloher Verlagshaus, 2003), 180.

para las vidas de otras personas como signos de la verdadera humanidad. Aun la vida llena de dolor, impregnada de sufrimiento, aun la vida que se ha parado y todo lo que se ha atascado se forma según la imagen de la celestial: «En cuanto a nosotros, llevando todos el rostro descubierto y reflejando la gloria del Señor, vamos incorporando su imagen cada vez más resplandeciente bajo el influjo del Espíritu del Señor» (2 Cor 3,18). Y donde el hombre exterior es triturado y destruido, «nuestro hombre interior se renueva día a día» (2 Cor 4,16-18). Por lo tanto, es un proceso de transformación de la persona hacia un verdadero ser totalmente marcado por Cristo. Según la concepción cristiana, esto ya es una tarea en esta vida. Se completa en la existencia eterna, en el mundo invisible de la infinitud e inmortalidad de Dios.

Entonces, al final, solo podemos esperar que todas las lamentaciones y llantos, todas las adversidades y decepciones, todos los dolores y sufrimientos de todas las personas y seres vivos no solo encontrarán consuelo en aquel que secará las lágrimas (Ap 21,4). También es de esperar que todo lo que no tiene sentido y todo lo que no se entiende, que toda incomprensión del sufrimiento y todo grito de desesperación encuentre una respuesta llena de amor que el hombre no es capaz de dar. Una respuesta de quien es amante de la vida (Sab 11,24) y que ha prometido vida en abundancia (Jn 10,10).

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

Samuel George *

HISTORIA Y COMENTARIOS SOBRE LA EDAN (RED ECUMÉNICA DE DEFENSA DE LOS DISCAPACITADOS) EN EL CMI (CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS)

En este artículo se intenta trazar un mapa de la historia del tema de la discapacidad en los círculos ecuménicos, especialmente en el Consejo Mundial de Iglesias. En este viaje se destacan varios puntos de inflexión y cambios en el CMI a través de la EDAN. Se presenta un breve argumento para presentar la discapacidad como teología y misión de la Iglesia y cómo la EDAN ha contribuido y le ha dado forma.

Introducción

La discapacidad nunca se consideró *cool* ni siquiera como una metodología para abordar las cuestiones relacionadas con la creación de Dios y los seres humanos, que es el principal objetivo de la teología. Llevó años, si no décadas, trascender un modelo médico de la discapacidad por un modelo social, que es muy crucial para los estudios de la discapacidad. Bajo esta perspectiva necesitamos entender la importancia de la Red Ecuménica de Defensa de los Discapacitados (EDAN), una unidad del Consejo Mundial de Iglesias (CMI).

* Dr. Samuel George (Th. D) es profesor de Teología Cristiana en el Allahabad Bible Seminary (Universidad de Serampore), India. Desde 2007 es miembro del Grupo de Consulta de la EDAN-WCC.

Dirección: Allahabad Bible Seminary, 60/64 Stanley Road, Prayagraj, Uttar Pradesh, 211002 (India). Correo electrónico: samueljammu@gmail.com.

Breve historia de la EDAN

Desde principios de los años 70, el CMI ha tratado la cuestión de la discapacidad como una importante preocupación de la Iglesia cristiana[1], pero la primera gran prueba fue cuando la V Asamblea General del CMI en Nairobi (1975) emitió una declaración sobre «Los discapacitados y la integridad de la familia de Dios» y la VI Asamblea del CMI en Vancouver, Canadá, en 1983, invitó a 21 personas con discapacidad como parte de los participantes en la asamblea.

Además, el «Estudio de la Teología de la Vida», que se basó en las experiencias de grupos locales de todo el mundo, para fundamentar más firmemente la teología del CMI en las experiencias vividas por las comunidades locales de todo el mundo, incluidas las personas con discapacidades, dio lugar a una declaración provisional sobre la «Comprensión teológica y sociológica de la cuestión de las discapacidades» en 1997, que fue preparada por un grupo de trabajo. Con el nuevo título de «Declaración provisional sobre la comprensión teológica y empírica de la cuestión de las discapacidades» se envió a las iglesias miembros, las organizaciones ecuménicas regionales y los consejos nacionales de iglesias. En la carta de acompañamiento, el secretario general del CMI, el Dr. Konrad Raiser, escribió:

> Este documento presenta lo que puede ser una nueva perspectiva para muchas iglesias: que las congregaciones necesitan la presencia de personas con discapacidades. «Las partes del cuerpo que parecen ser más débiles son indispensables» (1 Corintios 12,22).

La EDAN nació durante la VIII Asamblea del CMI de 1998 en Harare, Zimbabue, cuando 10 personas con discapacidades, en su papel de asesores, aprovecharon la oportunidad para deliberar sobre la mejor manera de influir en las iglesias para que reconocieran e incorporaran a las personas con discapacidades en su programa de testimonio y servicio. A través de esta consulta los asesores decidieron formar la Red Ecuménica de Defensa de las Personas con Discapacidad (EDAN) como un vehículo que llevara a cabo la labor del

[1] Puede encontrarse más información en http://www.wcc-coe.org/wcc/what/jpc/hist.html.

CMI en materia de discapacidad dándole una nueva forma que le diera continuidad y visibilidad en las iglesias. La sede se ubicó en Kenia y en diciembre de 1999 se fijaron los objetivos y las estructuras[2]. El documento teológico *Una Iglesia para todos y de todos* fue un momento histórico en la vida de la Iglesia y del CMI. Este documento aborda y desafía a las iglesias a ser inclusivas y holísticas en su naturaleza y práctica[3].

El documento planteó el desafío de la formación ministerial desde la perspectiva de la discapacidad. Desde 2004, la EDAN se ha asociado con el Departamento Ecuménico de Formación Teológica del CMI y ha emprendido la tarea de hacer participar a las instituciones teológicas en el discurso sobre la discapacidad. Esto se hizo en dos niveles. En primer lugar, comprometerse con las instituciones teológicas para formarlas y alentarlas a elaborar planes de estudio sobre cuestiones de discapacidad y producir materiales teológicos desde la perspectiva de la discapacidad. En segundo lugar, también capacitó a las comunidades laicales organizando programas de formación para ellas.

Otro hito importante en su influencia fue la asociación con diversos consejos nacionales y regionales. La EDAN también se ha asociado con instituciones no eclesiásticas como las Naciones Unidas y varias instituciones gubernamentales regionales y federales.

Durante la reestructuración que siguió a la IX Asamblea General del CMI en 2006 en Porto Alegre, la labor de la EDAN se situó dentro del Programa 2 sobre Unidad, Misión, Evangelización y Espiritualidad. Esto le ha brindado la oportunidad de beneficiarse en gran medida del llamamiento del CMI a las iglesias en favor de una unidad visible en la que todos los dones y contribuciones a nivel individual sean indispensables para la construcción de la Iglesia de Cris-

[2] Cf. https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/unity-mission-evangelism-and-spirituality/just-and-inclusive-communities/people-with-disabilities/reports/first-global-meeting-kenya (consulta: abril de 2020). Posteriormente se crearon los grupos de consulta en varias regiones.

[3] Véase Arne Fritzon y Samuel Kabue, *Interpreting Disability. A Church for All and of All* (Ginebra: WCC, 2004).

to[4]. La X Asamblea General del CMI, celebrada en Busan en 2013, reafirmó que la labor de la EDAN es fundamental para la misión y el objetivo del CMI.

Discapacidad, teología y misión de la Iglesia

La teología es una disciplina pública (como tal busca un significado de lenguaje universal), pero también es una disciplina que examina críticamente los lenguajes y símbolos de tradiciones particulares, en nuestro caso la tradición cristiana[5]. Sin embargo, lo que es interesante aquí es que la teología, como disciplina pública y como reflexión cristiana particular, no ha logrado abordar el tema de la discapacidad. La razón principal es su obsesión con el capacitismo. La teología de la discapacidad (o la teología desde una perspectiva de la discapacidad) problematiza las tendencias tradicionales del capacitismo en la teología y comienza con las experiencias compartidas de las personas con discapacidad.

También es notable la ausencia percibida de cuestiones de discapacidad en los debates sobre la misión. Es mucho más crucial en el contexto de los desafíos que presenta la mayor minoría del mundo (según una estimación aproximada, las personas con discapacidad representan alrededor del 15% de la población mundial) y no son mencionadas en los debates sobre las misiones. La pregunta fundamental que plantean las personas con discapacidad es: ¿son objeto de la misión o son miembros en igualdad de condiciones en la *Missio Dei*?[6] Bevans escribe que la misión precede a la Iglesia. La misión es ante todo la misión de Dios. Dios comparte esta misión con hombres y mujeres. La misión exige que la Iglesia exista para servir al propósito de Dios en el mundo. La Iglesia no tiene una misión, sino

[4] Véase http://www.edan-wcc.org/index.php/about-us/history (consulta: 8 de enero de 2016).

[5] Robert Cummings Neville, *A Theology Primer* (Nueva York: State University of New York Press, 1991), xiv.

[6] Para un buen estudio sobre la misión desde la perspectiva misionera, cf. Benjamin T. Conner, «Enabling Witness: Disability in Missiological Perspective», *Journal of Disability and Religion* 19 (2015) 15-29.

que es la misión la que tiene una Iglesia[7]. Por consiguiente, la cuestión es: ¿Cuál es la función de las personas discapacitadas en esa misión de Dios?

Desde su creación, la EDAN se ha embarcado en la *misión* de

> abogar por la inclusión, la participación y el compromiso activo de las personas con discapacidad en toda la vida espiritual, social, económica y estructural de la Iglesia y la sociedad» con una *visión* de una «Iglesia de todos y para todos, un epítome de la comunidad verdaderamente inclusiva[8].

Una de las principales formas en que la EDAN lo ha hecho es dando prioridad a la educación teológica como el área en la que se fomentarán los temas de discapacidad. En retrospectiva, se puede decir que en gran medida han tenido éxito en la integración de las cuestiones de discapacidad en la educación teológica general. El objetivo aquí es influir en la inclusión de las personas con discapacidades en estas instituciones, tanto como estudiantes como miembros de la facultad, pero, aún más importante, preparar a los estudiantes de teología para el ministerio con y entre las personas con discapacidades, como una forma de mejorar las actitudes de las iglesias y la sociedad hacia las personas con discapacidades. Hoy en día, gracias a los esfuerzos de la EDAN-CMI, las cuestiones relativas a los discapacitados se enseñan en varias instituciones de todo el mundo. Las actividades de la EDAN se dividen en varias regiones: el Próximo Oriente (Líbano, Egipto y Jordania); el Caribe (Jamaica, Haití, Barbados, Trinidad y Tobago, Cuba); Asia (India, Myanmar, Sri Lanka, Bangladesh, Taiwán, Indonesia, Filipinas, Corea); América Latina (Bolivia, México, Colombia, Argentina, Ecuador); Europa; América del Norte (Association of Theological School, NCC of USA); Pacífico (Islas Salomón, Tahití, Samoa, Fiyi, Tonga, Islas Cook); África (Kenia, Ghana, Congo, Uganda, Tanzania, Zimbabue, Botsuana, Malawi, Sudáfrica, Burundi, Ruanda, Nigeria).

[7] Stephen B. Bevans y Roger P. Schroeder, *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today* (Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 2011), 15-16.

[8] http://www.edan-wcc.org/index.php/about-us/who-we-are (consulta: 8-1-2016).

Desde su creación, la EDAN ha estado comprometida con las iglesias en la defensa de una comunidad inclusiva para todos. La EDAN y el ETE (Programa para la Formación Teológica Ecuménica) se dieron cuenta de que no se produciría un impacto en la vida de la Iglesia y la sociedad sin abordar el tema en los centros teológicos. Se estudió la institucionalización del tema, y EDAN y ETE decidieron lanzar un programa sobre «Discapacidad y discurso teológico» en 2016. Samuel Kabue, director ejecutivo del programa de EDAN-CMI, y Wati Longchar[9], consultor el ETE, iniciaron varias consultas en Asia y el Pacífico.

Otra contribución muy importante que ha realizado EDAN-CMI ha sido crear materiales teológicos-misioneros para la formación de los futuros líderes de la Iglesia. El CMI ha publicado en la «Risk Book Series». La *International Review of Mission*, *Ecumenical Review* y la *EDAN Newsletter* han publicado también periódicamente artículos sobre la teología de la discapacidad. Muchos recursos están ahora disponibles a través de una asociación activa entre la EDAN y otras instituciones afines (ETE-CCA, ATESEA, BTESSC, PTC, SPATS, PERSETIA, ATEM, ATIEA).

Conclusión

Se necesitó un movimiento como EDAN-CMI para asumir el reto de abordar la importante cuestión de la discapacidad desde una perspectiva teológica, misiológica y eclesiológica. Y desde su creación en 1998 ha creado un importante revuelo en los círculos cristianos, y sus impactos son bastante evidentes en el número de instituciones que enseñan teología de la discapacidad y publican desde la perspectiva de los discapacitados.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[9] El Dr. A. Wati Longchar, en su función de consultor del ETE y director encargado de BTESSC/SATHRI, ha desempeñado un papel muy crucial en la introducción y el fomento de los estudios sobre la discapacidad en el contexto teológico de la India.

Talitha Cooreman-Guittin *

«ENCONTRAR ALGO QUE PUEDA HACER BENEDICTA» ¿Qué lugar ocupan las mujeres con discapacidades intelectuales en la liturgia eucarística?

En los últimos años, el papa Francisco ha multiplicado las llamadas para que las personas con discapacidades ocupen su pleno lugar en la Iglesia, especialmente en la catequesis y la liturgia. Sin embargo, vemos que no siempre es fácil encontrar un lugar justo y adecuado para todos. El lugar de las mujeres con discapacidad intelectual durante la eucaristía no ha sido aún realmente objeto de reflexión. Este artículo propone examinar la posibilidad de que las mujeres con discapacidad intelectual ejerzan el ministerio del acolitado en la liturgia eucarística.

Introducción

Permitidme presentaros a Benedicta, cuya experiencia servirá de base para plantear algunas cuestiones teológicas y eclesiales con respecto a los textos magisteriales pertinentes. Las experiencias creyentes, como elementos de una tradición viva inacabada y siempre en proceso de creación (*in statu*

* Talitha Cooreman-Guittin es investigadora en la Universidad Católica de Lovaina, donde examina la pertinencia de mantener los lazos de amistad con personas con la enfermedad de Alzheimer y los posibles recursos de la espiritualidad cristiana para apoyarlos. Su tesis doctoral se centró en la percepción de la deficiencia intelectual en la catequesis.

Dirección: Faculté de théologie, Grand'Place 45, L3.01.02, 1348 Louvain-la-neuve (Bélgica). Correo electrónico: talitha.cooreman@uclouvain.be.

viae), revelan los caminos por los que la Palabra llega al encuentro de las mujeres y de los hombres de hoy[1]. Los relatos de estas experiencias permiten descubrir, según Etienne Grieu, «la prodigiosa capacidad del Dios de Jesucristo de poner música a su extraordinario poder en la más común de las existencias»[2].

> *Benedicta acaba de jubilarse, después de años de planchar la ropa de otros, limpiar las casas de otros, servir comida a los demás. Benedicta tiene una discapacidad intelectual moderada. «Me gusta ser útil», me dice.*
>
> *Desde hace unos años, Benedicta tiene la costumbre de ayudar al sacerdote de la parroquia de Estrasburgo donde vive a preparar la mesa eucarística. Ha notado que ya no hay suficientes monaguillos para prestar este servicio. Así que, cuando llega la plegaria eucarística, ella salta de su silla en la congregación y lleva el pan y el vino al altar. El párroco aprecia mucho esta espontaneidad.*
>
> *Pero el párroco ha cambiado y tenemos otro nuevo en nuestra parroquia. Está desorientado con las acciones de Benedicta y se opone a la presencia en el altar de alguien que no lleve el alba, claramente identificado como monaguillo. Sugiero que le enseñemos a Benedicta «cómo servir en el altar» y buscarle un alba de su talla. El sacerdote no quiere. «Ya encontraremos algo que Benedicta pueda hacer», me dice, «puede ser útil en otras cosas».*

Me entristece esta historia. La actitud del sacerdote muestra que todavía nos queda camino que recorrer para que las personas con una deficiencia intelectual puedan ocupar su pleno lugar en la Iglesia y más específicamente en la liturgia. Porque no se trata de «encontrar algo que pueda hacer Benedicta» para que se sienta útil. No es esta la cuestión, o al menos la cuestión fundamental. Benedicta no necesita una terapia ocupacional. El desafío es más importante.

El caso de Benedicta, que además de tener una deficiencia intelectual es anciana y mujer, plantea con urgencia la cuestión de la función de la mujer con una discapacidad en el seno de la Iglesia. La

[1] Etienne Grieu, «Méthodes biographiques et théologie pratique», *Didaskalia* 39 (2009) 125-143.

[2] Grieu, «Méthodes», 143.

cuestión esencial es: ¿Cómo percibir algo del misterio insondable de Dios que asume nuestra condición de vulnerabilidad humana y que se revela también en la persona con discapacidad intelectual? ¿Cómo reconocer lo que Dios desea comunicarnos a través de ella? ¿Qué les da la comunidad eclesial a los feligreses para que reflexionen con su presencia?

En esta contribución exploro el posible lugar de la mujer con una discapacidad intelectual como acólita en el seno de la liturgia eucarística. Mi reflexión se desarrolla en cuatro momentos: una mirada crítica sobre la instrucción *Redemptionis sacramentum* a través de la perspectiva del discapacitado, seguida por una reflexión sobre qué sígnica ser sacerdote, profeta y rey para una persona intelectualmente discapacitada. En tercer lugar, confronto la noción del sacerdocio común de los fieles con algunas palabras del papa Francisco, y, finalmente, presento unas consideraciones de naturaleza estética y desarrollo la noción de la *via turpitudinis* como camino hacia la fe.

I. Aplicar las normas: la instrucción *Redemptionis sacramentum*

¿Acaso tenemos el derecho de impedir que Benedicta sirva al Señor en su mesa? Nuestro sacerdote conoce bien los textos normativos sobre la celebración eucarística. Por tanto, cabe preguntarse si en este caso solo está aplicando las normas correspondientes.

En efecto, es fácil negar el acceso de Benedicta al altar a partir de una lectura superficial de la instrucción *Redemptionis sacramentum*, pues este texto dice:

> Es muy loable que se conserve la benemérita costumbre de que niños o jóvenes […] estén presentes y realicen un servicio junto al altar, como acólitos, y reciban una catequesis conveniente, adaptada a su capacidad, sobre esta tarea[3].

Por supuesto, con sus 60 años, Benedicta no es ni una niña ni una joven. Aunque se podría discutir indefinidamente sobre la noción

[3] *Redemptionis sacramentum*, n. 47.

de «joven». Benedicta tiene el desarrollo cognitivo de un niño de diez años...

Más adelante, la instrucción abre la posibilidad (con restricciones) de que las niñas *y* las mujeres se conviertan en monaguillos. Esta mención expresa de niñas *y* mujeres implica que son mujeres adultas. Por lo tanto, es difícil excluir a Benedicta sobre la base de este texto solo por su edad. ¿Es entonces excluida por su discapacidad?

No se menciona en absoluto la deficiencia intelectual en la instrucción, pero abre una perspectiva interesante al evocar explícitamente las capacidades. *Según sus capacidades* —por consiguiente, *cualesquiera que sean sus capacidades*— el acólito recibe una catequesis conveniente y adaptada. Las capacidades intelectuales de Benedicta son reducidas, pero esto no le impide recibir una enseñanza adaptada para llegar a ser acólita. El texto no está redactado con esta intención, pero quizá encontremos aquí una apertura.

Sin embargo, el mismo párrafo de *Redemptionis sacramentum* somete el servicio al altar por las mujeres a la autorización del obispo local:

> A esta clase de servicio al altar pueden ser admitidas niñas o mujeres, según el juicio del obispo diocesano y observando las normas establecidas.

La reticencia de la Santa Sede a la admisión de las mujeres en el acolitado es algo conocido y fue explicitada en el *motu proprio* de Pablo VI *Ministeria quaedam* en 1972[4]. Ha sido objeto de debates en la Iglesia, si bien la práctica está muy establecida en todo el mundo[5]. Como no se han emitido directrices episcopales en la diócesis de Estrasburgo, Benedicta puede ser excluida del servicio del altar solo por este criterio. Dicho esto, la reunión diocesana de monaguillos reúne a chicos y chicas alrededor del obispo.

[4] Cf. http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19720815_ministeria-quaedam.html, n. VII : «Institutio Lectoris et Acolythi, iuxta venerabilem traditionem Ecclesiae, viris reservatur».

[5] Hélène Bricout y Martin Klöckener, «Des garçons et des filles au service de l'autel», *La Maison Dieu* 294 (2018) 145-174.

Existe otra razón que podría servir de fundamento para rechazar el acceso de Benedicta al altar. *Redemptionis sacramentum* estipula claramente que «No se elija a ninguno cuya designación pueda suscitar el asombro de los fieles» (n. 46). Esta recomendación ya había sido hecha en 1973 por la Congregación para la Disciplina de los Sacramentos como criterio de elección de los ministros extraordinarios de la comunión. Su objetivo es excluir a las personas cuya forma de vida «no sea indigna de este nobilísimo encargo»[6]. La vida de Benedicta es digna y conforme a los preceptos morales de la Iglesia católica. Sin embargo, su manera de comportarse en el altar puede provocar el asombro de los fieles. ¿Es una razón suficiente? En mi opinión, no hay nada escandaloso en su presencia; es la conciencia estrecha la que se escandaliza por esta persona en una situación de discapacidad. En una sociedad que distancia y segrega a las personas con discapacidad intelectual, no es de extrañar que algunos fieles no puedan concebir el valor de la participación de Benedicta en el servicio del altar, en el nombre mismo de su vocación bautismal.

II. Sacerdote, profeta y rey…

En efecto, por su bautismo todo cristiano recibe la dignidad de ser sacerdote, profeta y rey. La constitución *Lumen gentium* da una visión muy clara de los tres cargos: todo bautizado, sin mención de sus capacidades intelectuales, participa en los *tria munera Christi*: liturgia, testimonio y diaconía. Esto quiere decir que, en su función real bautismal, toda persona bautizada —independientemente de sus capacidades— está llamada a ponerse al servicio de Dios y de las personas (LG 10-12). El Concilio precisa:

> Y así, sea por la oblación o sea por la sagrada comunión, todos tienen en la celebración litúrgica una parte propia, no confusamente, sino cada uno de modo distinto (LG 11).

Benedicta participa perfectamente «de modo distinto» y de manera «propia» en la acción litúrgica. Es verdad que este número de

[6] Cf. Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, *Instruction Immensae caritatis*, 29 de enero de 1973, n. I, 6.

Lumen gentium no se redactó *intencionadamente* para que las personas con discapacidad intelectual pudieran servir al altar, pero nada prohíbe entenderlo también en este sentido.

La presencia de personas discapacitadas en el altar no ha sido tratada aún en el Magisterio. No hay instrucciones que aprueben o prohíban esta presencia. Sin embargo, en la diócesis de Poitiers, en 2003, las Actas Sinodales establecen específicamente:

> El servicio del altar puede ser confiado en la diócesis a personas con discapacidades mentales. El marco litúrgico en el que se lleva a cabo este servicio dará el rostro de una Iglesia que es a la vez frágil, radiante y llena de esperanza, el rostro de una Iglesia que acoge y se da a sí misma[7].

En la perspectiva de la diócesis de Poitiers, la participación en el servicio al altar de personas como Benedicta no es puramente «figurativa» ni el fruto de una caridad benefactora, sino que se trata de un signo de la fuerza de Dios en el seno de la vulnerabilidad, de una fecundidad de vida más allá de las apariencias[8].

Esta decisión del Sínodo de Poitiers de 2003 tiene su eco en las palabras del papa Francisco, que defiende el lugar de las personas con discapacidad en la sociedad y *a fortiori* en la Iglesia. En 2017 les animó a dar su auténtica contribución a la vida de la Iglesia a través de su testimonio, con el fin de transmitir la fe de manera más eficaz.

Cada persona, independientemente de sus capacidades, es necesaria para el cuerpo de Cristo. «O tutti o nessuno» (o todos, o nadie), como dijo el papa Francisco el 11 de junio de 2016 durante su encuentro con personas con discapacidades en el Vaticano. Francisco dijo que si un sacerdote no recibe a todo el mundo, le aconsejaría que cerrara la puerta de su iglesia[9]. El Papa hablaba del acceso a los sacramentos, pero es probable que extendiera su lógica al servicio del altar sin pestañear. Escribe:

[7] *Serviteurs d'Évangile*, actes synodaux du diocèse de Poitiers, n° 3123, 2003.

[8] Cf. Anne-Marie Philippe, «Vocations et handicaps», en *Église et vocations*, n°1, febrero 2008, 113-120.

[9] http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160611_convegno-disabili.html (consulta: 19/02/2019).

> hay que seguir adelante, por ejemplo, reconociendo mejor su capacidad apostólica y misionera, y antes aún el valor de su «presencia» como personas, como miembros vivos del Cuerpo eclesial. En la debilidad y en la fragilidad se esconden tesoros capaces de renovar nuestras comunidades[10].

Al acoger la vulnerable presencia de Benedicta en el corazón del misterio eucarístico, la Iglesia mostraría que «los miembros del cuerpo que consideramos los más débiles son necesarios» (1Cor 12,22). Pero el sacerdote de nuestra parroquia no lo entiende así; por consiguiente, tuvimos que explicárselo a Benedicta.

> *Cuando le explico a Benedicta que no puede servir ya en el altar, no parece entristecerse. Está acostumbrada a que le decepcionen. Dice solamente con tono serio: «Entiendo». Me esfuerzo por sonreír. La inclusión plena, la estima mutua… esto sigue siendo por ahora nuestra Jerusalén celestial.*
>
> *Dos semanas más tarde, me dice al final de la misa: «Quisiera leer en misa». Le digo que ningún problema, y después me doy cuenta de que… Benedicta no sabe leer. Pero tiene una excelente memoria. Puede aprender a leer de memoria.*
>
> *Durante dos semanas, aprendemos lentamente la lectura del libro del Deuteronomio. Cuando llega el gran día de su lectura, Benedicta, radiante, me acompaña al altar. Mira con seguridad a la asamblea. Se sabe el texto, no necesita leerlo. Con su voz lenta y entrecortada declamó: «Moisés dijo a su pueblo: "El Señor os enviará un profeta como yo"».*
>
> *Miro a Benedicta, estupefacta. El valor profético de esta palabra se me había escapado hasta entonces.*

Sí, efectivamente, aquel día Benedicta fue un profeta para nosotros, aun cuando no todos los presentes lo percibieran así. Algunos se quedaron muy sorprendidos por la presencia de esta mujer «retrasada» en el ambón como para escucharla. Otros ni siquiera vieron que tenía una discapacidad. Aún otros se preguntaban qué hacía yo allí. Yo sí lo sabía: era como Aarón, aquel que hace audible la palabra

[10] http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160611_convegno-disabili.html (consulta: 19-2-2019).

del profeta, el intérprete, el hermano. Solo contando su historia, el relato de Benedicta adquiere su verdadero valor profético.

Así que, si Benedicta realiza plenamente sus funciones regia y profética, ¿no deberíamos hacer todo lo posible para que también pueda ejercer la función sacerdotal sirviendo en la mesa del Señor?

III. El sacerdocio común de los fieles

La constitución *Lumen gentium* recuerda cómo la ofrenda de toda la vida se une en la celebración eucarística a la oblación del Cuerpo del Señor (LG 34). Es el corazón del sacerdocio común de los fieles; no hay necesidad de servir en el altar para ejercer el oficio sacerdotal. Al mismo tiempo, el papa Francisco llama específicamente la atención sobre la contribución de cada persona con discapacidad a la acción litúrgica a través de gestos significativos. Uno de estos gestos podría ser el servicio del altar. ¿Y si Dios le hubiera dado a Benedicta el carisma del servicio? Es posible que para Benedicta el acolitado sea el medio que permite al Espíritu producir frutos en ella, para ponerlos al servicio de la comunidad y hacerla crecer en humanidad, para que cada uno se dé cuenta de que las personas con discapacidades son miembros necesarios y valiosos de la Iglesia. La incomodidad del nuevo sacerdote testifica la dificultad de discernir en el deseo de Benedicta un verdadero carisma. El mismo papa Francisco explicaba en 2014:

> La experiencia más hermosa, sin embargo, es descubrir con *cuántos carismas distintos* y con cuántos dones de su Espíritu el Padre colma a su Iglesia. Esto no se debe mirar como un motivo de confusión, de malestar: son todos regalos que Dios hace a la comunidad cristiana para que pueda crecer armoniosa, en la fe y en su amor, como un solo cuerpo, el cuerpo de Cristo[11].

El carisma es una gracia del Espíritu, que hace crecer la comunidad de los fieles en la humanidad forjando en ella una mentalidad que la proteja de los prejuicios y la exclusión, promoviendo la ver-

[11] Cf. Papa Francisco, Audiencia general del 1 de octubre de 2014, disponible en http://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141001_udienza-generale.html (consulta: 19-6-2019).

dadera fraternidad y el respeto a la diversidad apreciada como valor añadido. Reclamar un lugar para Benedicta en el altar no es una cuestión de poder, ni ninguna reclamación de la autoridad femenina. Lo que está en juego aquí es el reconocimiento de un carisma inesperado, del valor profético de la presencia en el altar de una persona vulnerable cuya capacidad de servir a la comunidad y al Señor debe ser resaltada por la Iglesia. Es una cuestión de acogida incondicional, de permitir a Benedicta llevar a cabo su misión donde el Señor la ha puesto.

IV. La irrupción de Dios en nuestra vida y la dimensión estética de la liturgia

Un sacerdote amigo mío me comentó: «Hace tiempo que soy muy sensible a la dimensión estética de la liturgia: la fila de monaguillos con el alba representa una coherencia, un ideal unificado». Hay en efecto una dimensión estética en la liturgia a la que la asamblea de los fieles es generalmente sensible: el papa Benedicto XVI le dedicó un párrafo de su exhortación apostólica[12], y toda la pastoral en torno a la *via pulchritudinis* como camino de fe da testimonio de esta pasión por la belleza que conduce a Dios. En este contexto, el misterio de la belleza armoniosa se percibe como apuntando a un misterio que lo supera todo. Entonces, ¿se rechaza a Benedicta en el altar porque no está integrada en esta coherencia estética?

En su exhortación, Benedicto XVI advierte contra un puro esteticismo: «"el más bello de los hombres" (Sal 45[44],33) es también, misteriosamente, quien no tiene "aspecto atrayente, despreciado y evitado por los hombres [...], ante el cual se ocultan los rostros" (Is 53,2)». La palabra *misterio* aquí nos pone en otro camino, el de una dimensión incomprensible, que nos sobrepasa y nos lleva a donde no queremos ir. Es la *via turpitudinis*, el camino de las heridas, la fragilidad y la vulnerabilidad. Dios también viene a nosotros a través de este camino dentro de la liturgia, porque la eucaristía permite el encuentro con Dios en Jesús crucificado y resucitado. En el momento

[12] Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 35.

del *Agnus Dei*, el celebrante rompe el pan consagrado y lo muestra a la congregación. Este pan partido habla de la comunión divina con todo lo que está fracturado, de la cercanía de Dios a todas nuestras fragilidades, de su presencia vivificante en el corazón de nuestras vulnerabilidades, nuestras limitaciones, nuestras deficiencias. Sin embargo, Dios no está *en* el ritual, sino que está *con* las personas marginadas, porque el mundo no ha entendido su importancia para la Iglesia-Cuerpo de Cristo. Al expulsar a Benedicta del servicio al altar, se priva a la asamblea de la presencia de Cristo en su seno.

Admitir a Benedicta al servicio del altar quizás perturba una visión ideal de la liturgia y rompe una cierta armonía estética convencional. Pero Dios está precisamente en esta ruptura de la armonía que irrumpe en la comunidad. Con su paso torpe y sus gestos lentos, pero también con su entusiasmo y su amor desbordante por el Señor, ella significa a su manera cómo Dios ataca la sabiduría del mundo con locura (1 Cor 1,20). Y una y otra vez, el mundo no reconoce la sabiduría divina. Sí, el camino de la fe puede caminar a través de la *vía pulchritudinis*, pero la belleza nunca da cuenta de la complejidad del misterio de Dios. Uno no puede refugiarse en la belleza cuando se pone en busca de Dios, porque él también está en lo que se considera que no participa de esa belleza. No pensemos que la *via turpitudinis* está vacía de Dios. Él, que se revela a través de la contracción de un crucificado, no teme ciertamente mostrarse en el andar inseguro de una anciana con una discapacidad intelectual. La dimensión estética de la liturgia hace el bien a través de la belleza porque combina la belleza y la bondad[13]; también hace el bien acogiendo la fragilidad y las heridas. La liturgia permite un tiempo privilegiado en el que Dios entra en nuestras vidas, a menudo de forma inesperada. Es un tiempo de gracia, un *kairós*.

Conclusión

¿Debemos, entonces, encontrar otra ocupación para Benedicta? Aquel que invita a comer a los pobres, los inválidos, los cojos y los

[13] Patrick Pretot, «La liturgie et son potentiel de formation éthique», *Revue d'ethique et de theologie morale* (2008) 147-162.

ciegos, ¿rechazaría que sirvieran en su mesa? (Lc 14,12). Aquel que pone en pie al paralítico y coloca al ciego en medio del camino, que exige para cada uno un lugar en la comunidad, ¿se sentiría incómodo si fuera servido por Benedicta?

Me parece que la respuesta a estas preguntas debe ser no. Teológicamente, no hay obstáculo para que Benedicta sea acólita en la celebración de la eucaristía. La dificultad es de naturaleza antropológica, está en el nivel de las percepciones de la discapacidad, concierne a las representaciones transmitidas en nuestras sociedades sobre la belleza y la armonía ideales. No está en mi poder cambiar la forma en que nuestros contemporáneos ven la discapacidad. Me permito terminar esta contribución con las palabras del cardenal Newman: «Solo hay una manera de mirar al mundo que es correcta: es la manera en que Dios mismo mira al mundo»[14], y cuando mira al mundo, Dios ve que todo lo que ha hecho es verdaderamente hermoso.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

[14] Cf. «Sermon 3 Unreal Words», en John H. Newman, *Parochial and Plain Sermons* (San Francisco: Ignatius Press, 1997), 986.

Miriam Spies *

LA IMAGINACIÓN LITÚRGICA A PLENO RENDIMIENTO
Posibilidades de liderazgo de las personas discapacitadas

Los clérigos discapacitados están comenzando a extender las prácticas de liderazgo, pero en general los ministros con discapacidades siguen siendo los «inimaginables». Este artículo fomentará la imaginación en la liturgia para ayudar a que los discapacitados asuman su liderazgo. La imaginación cuestiona las prácticas discriminatorias para determinar quién es lo suficientemente «perfecto» para dirigir el culto. La imaginación ayuda a vivir en el tiempo litúrgico como «tiempo de limitación o impedimento». Imaginar a una persona con discapacidad no solo recibiendo la eucaristía sino también presidiendo la mesa de Jesús puede afirmar la existencia y los dones de los discapacitados, así como de otros participantes. Al extender nuestra imaginación sobre el liderazgo, el tiempo y los sacramentos, el ministerio de los discapacitados puede desafiar y transformar la Iglesia.

El teólogo litúrgico Saliers dice que la liturgia encarna a la humanidad en su totalidad ante Dios y el prójimo[1]. Las personas discapacitadas están comenzando a extender su liderazgo, pero en general los ministros con discapacidades

* Miriam Spies está actualmente haciendo un doctorado en el Emmanuel College y miembro de la Escuela de Teología de la Universidad de Toronto. Sus estudios se centran en el apoyo a los líderes discapacitados y sus congregaciones en el ministerio. Es ministra ordenada en la Iglesia Unida de Canadá. Spies vive con parálisis cerebral.

Dirección: 144 Hatton Drive, Ancaster, ON, L9G 2H6 (Canadá). Correo electrónico: miriam.spies@gmail.com

[1] Don Saliers, «Toward a Spirituality of Inclusiveness», en *Human Disability and the Service of God: Reassessing Religious Practice*, ed. por Nancy Eiesland y Don Saliers (Nashville, TN: Abingdon Press, 1998), 28.

continúan siendo los «no imaginados» y los «esencialmente excluidos»[2] en el ministerio pastoral. La obsesión de la Iglesia con la perfección debe ser cuestionada para refundarnos en la identidad de quiénes somos los que damos culto y por qué estamos llamados a hacerlo. La imaginación litúrgica puede ayudar a percibir y usar el tiempo de una forma contracultural. Cuando los cuerpos discapacitados reciben y a la vez presiden el sacramento de la comunión, nuestro discipulado de amor, reciprocidad y vulnerabilidad puede ser testimoniado y celebrado, y verse transformado nuestro testimonio cristiano. El liderazgo litúrgico de las personas que continúan siendo excluidas puede servir como un testimonio subversivo del reino de Dios en la tierra.

Al crecer como hija de dos predicadores no me imaginaba convertirme en ministra, no por mi parálisis cerebral, sino porque el trabajo parecía muy exigente. De joven sentí una llamada a servir y fui ordenada hace cinco años en la Iglesia Unida de Canadá. Cuando busqué la ordenación, mencioné que la experiencia que la gente tiene de mí se transforma una vez que establecemos una relación, usando una lente del modelo social de la discapacidad, pero cuando se busca una vocación, este razonamiento ya no encaja. La gente no podía imaginar mi cuerpo en entornos como los espacios litúrgicos con todo lo que ello implica (una silla de ruedas eléctrica, habilidades motoras limitadas y habla afectada). Me ordené y serví en una congregación durante tres años, pero se mantiene la cuestión del acceso para presidir en otras congregaciones. Intento encender la imaginación y el corazón por la justicia, esperando ser llevada por el culto a Dios juntos.

I. Perfección y liderazgo

Muchos creen que la identidad del ministro comunica mucho acerca de quién es o quiere ser la Iglesia. El mandato del Levítico que decía que los sacerdotes debían ser «sin mancha» (Lv 21,16) ha ex-

[2] Tanya Titchkosky, *The Question of Access: Disability, Space, Meaning* (Toronto: University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 2011), 39.

cluido a las mujeres y a las personas *queer* del ministerio y continúa haciéndolo en muchas denominaciones. Hace casi tres décadas, Herzog descubrió que las personas con discapacidades se veían desalentadas para acceder al ministerio ordenado porque su «desviación» no se ajustaba a las expectativas de la Iglesia Metodista Unida[3]. Hoy en día, la obsesión de la Iglesia por la perfección, especialmente en el liderazgo, puede no ser explícitamente dicha, pero se comunica qué partes del edificio son accesibles, las personas que sirven y a las que se sirve, y la presencia de los que están en el liderazgo. Este mensaje, lamentablemente, se ha filtrado en los corazones de los discapacitados. Al hablar sobre los líderes discapacitados en la Iglesia, Fubara-Manuel se encontró con una persona con problemas de visión que le preguntó: «¿Cree realmente en la posibilidad de que una persona ciega o lisiada sirva como moderador de la asamblea general de nuestra gran iglesia?». Al profundizar en la pregunta, descubrió que «su preocupación era que un moderador discapacitado fuera una distracción para la imagen y el mensaje de la Iglesia»[4]. La Iglesia Unida del Canadá nunca ha tenido un moderador con una discapacidad, aunque poco después de que el Muy Rev. Giuliano fuera elegido se le diagnosticó cáncer y se sometió a un tratamiento. Al escribir después, recordó, «Soñé con dirigir nuestra iglesia por un tiempo desde un lugar de fuerza, sabiduría y creatividad. En cambio, he estado ofreciendo mi debilidad a la iglesia... No lo habría elegido, pero no puedo negar que ha sido un regalo para mí y para los demás»[5]. Tal vez si el diagnóstico de cáncer hubiera llegado antes, se habría retirado sintiendo su discapacidad como una distracción también, en lugar de encarnar la gracia y la debilidad como parte de la llamada de Dios.

[3] Albert Herzog, «'We Have This Ministry': Ordained Ministers Who Are Physically Disabled», en *Human Disability and the Service of God: Reassessing Religious Practice*, ed. por Don Saliers y Nancy Eiesland (Nashville: Abingdon Press, 1998), 187-199, 188.

[4] Jessie Fubara-Manuel, «Together with All the Saints: Journeying with Persons with Disabilities», en *Walking Together: Theological Reflections on the Ecumenical Pilgrimage of Justice and Peace*, ed. por Susan Durber y Fernando Enns (Ginebra: WCC Publications, 2018), 101-110, 103.

[5] David Giuliano, *Postcards From the Valley* (Toronto: United Church Publishing House, 2008), 1.

La liturgia semanal es la principal expresión pública de la Iglesia. Jacober señala que se considera necesario el entrenamiento para dirigir, diciendo: «El culto corporativo siempre parece pasar de un tiempo de respuesta a Dios a un tiempo de asombro por los talentos de los demás»[6]. La liturgia debería, efectivamente, liberar a las personas de nuestra cultural que «niega los límites y glorifica el cuerpo y la mente "perfectos"»[7]. En la liturgia y a través de ella se nos puede revelar otro modo de ser. La Iglesia Unidad de Canadá subraya el ministerio de todo el pueblo de Dios. «Esto significa», escribe Caron, «que el culto, incluido su liderazgo, pertenece a todo el pueblo de Dios»[8]. Esto resulta desafiante de vivir. Cuando un grupo de ministros de la Iglesia Unida se reunieron para escribir sobre su ministerio en medio de las enfermedades crónicas que sufren, se lamentaron porque a menudo se les ve más como espectadores que como líderes o como menos capacitados porque están sentados cuando presiden, o bien se les considera casi santos por su capacidad para presidir. «En todo caso», escribieron, «no somos seres humanos comunes con las debilidades y los dones que nos hacen ser lo que somos como personas»[9].

La Iglesia ha creado límites litúrgicos en relación con el liderazgo, pero, como dice Spurrier, «Estos incómodos límites litúrgicos son también un lugar importante para trazar el trabajo de la belleza y la discapacidad»[10]. La liturgia puede ser un lugar para transformar nuestros miedos como también nuestras expectativas de perfección,

[6] Amy E. Jacober, *Redefining Perfect: The Interplay Between Theology and Disability* (Eugene, Oregon: Cascade Books, an Imprint of Wipf and Stock Publishers, 2018), 68.

[7] Don Saliers, «Toward a Spirituality of Inclusiveness», en Nancy Eiesland y Don Saliers, *Human Disability and the Service of God: Reassessing Religious Practice* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1998), 19-31, 29.

[8] Charlotte Caron, *Eager for Worship: Theologies, Practices, and Perspectives on Worship in the United Church of Canada* (Toronto: Division of Ministry Personnel and Education, United Church of Canada, 2000), 204.

[9] Charlotte Caron y Barb Wire Collective (eds.), *Not All Violins: Spiritual Resources by Women with Disabilities and Chronic Illnesses* (Toronto: United Church Pub., 1997), 173.

[10] Rebecca F. Spurrier, *The Disabled Church: Human Difference and the Art of Communal Worship* (Nueva York: Fordham University Press, 2019), 209.

pues en ella aparece el Cuerpo de Cristo como una realidad interdependiente. En su investigación, Fox se encontró con un pastor con discapacidades que afectan a su habla y movimiento, además de a sus capacidades de aprendizaje. Como pastor principal, «dijo que su discapacidad le ayudaba a fomentar una congregación segura y sana, puesto que él no es "perfecto" según los criterios convencionales»[11]. La liturgia que abraza el conocimiento y las experiencias de las personas está llena de posibilidades.

Sin glorificar los cuerpos de los discapacitados o usarlos como herramientas para la enseñanza, los cuerpos de los discapacitados, así como otros cuerpos marginados, son vitales para la liturgia como una humanidad en pleno apogeo[12].

Una congregación de la Iglesia Unida en Hamilton (Ontario) entrega el folleto con las lecturas del domingo cuando llega la gente. La mayoría de las veces, un hombre en una silla eléctrica recoge el folleto. Cuando se acerca al centro del círculo para leer, otro miembro alcanza el micrófono y lo sostiene frente a su boca. Estacionando su silla de ruedas, el papel se arruga mientras lo despliega. Volviendo al círculo, no se le felicita, no se le usa como metáfora en el sermón, y no se le dice que no debe leer todas las semanas; más bien se espera, se imagina y se apoya su liderazgo. Titchkosky dice: «Por lo tanto, es un trastorno muy extraño, de hecho, considerar la discapacidad como clave del plan, no solo como un posible participante sino como uno que es deseable»[13]. Al perturbar las ideas culturales y eclesiales de perfección, la congregación no solo hace un espacio para este hombre, sino que desea su liderazgo en ella. En su declaración «Una Iglesia de todos y para todos», el CMI afirma que las personas discapacitadas constituyen un desafío para la cultura en la que la imagen es nuestra prioridad, en la que se critica la debilidad y se ocultan los errores, en lugar de vivir como la imagen de Dios[14]. Reimaginar el

[11] Bethany McKinney Fox, *Disability and the Way of Jesus* (Downers Grove: IVP Academic, 2019), 119.

[12] Véase Nancy Eiesland, *The Disabled God* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 115.

[13] Titchkosky, *The Question of Access: Disability, Space, Meaning*, 34.

[14] World Council of Churches, *A Church of All and for All* (Ginebra: WCC Publications, 2003), 12

espacio y el tiempo en la liturgia para los ministros y líderes discapacitados no solo es fundamental para estos, sino para toda la comunidad. La declaración del CMI concluye: «Para sentirse verdaderamente bienvenidos en la Iglesia, las personas con discapacidad necesitan ver a personas como ellos en roles de liderazgo»[15]. Los cuerpos de los líderes litúrgicos discapacitados desenmascaran la farsa de la perfección, revelando que todos los cuerpos son necesarios y afirmados, y que pueden imaginarse prácticas de interdependencia.

II. Tiempo litúrgico «inválido»

La discapacidad es perturbadora para el mundo, para las experiencias de la gente e incluso para las iglesias y sus prácticas litúrgicas. Una perturbación afecta al área del tiempo. El tiempo es manejado en nuestra sociedad capitalista. El don del tiempo litúrgico es contracultural, pues dedicar tiempo a Dios y a los demás es de hecho un acto litúrgico. Sailers nos recuerda que la liturgia no es algo que se debe marcar en una lista, sino, más bien, una transformación que requiere tiempo: «El poder transformador de la autodonación de Dios en la acción litúrgica y mediante ella está relacionado con la formación de la percepción, del conocimiento y de la sensación temporal»[16]. Para muchas grandes iglesias occidentales, nuestra necesidad de ordenar el tiempo se topa con las prácticas litúrgicas. Spurrier dedicó unos años a estudiar a una congregación en la que la mayoría de los miembros viven con discapacidades y problemas de salud mental. Comenta que a los participantes se les podrían confiar más actividades en la Iglesia, incluido el liderazgo litúrgico, pero añade, «compartir la responsabilidad de tales actividades ralentizaría el tiempo […] de maneras que perturbarían los patrones eficaces de la asamblea eclesial»[17]. Como muchas congregaciones, se esfuerzan por imaginar el tiempo para que todas las personas compartan su liderazgo litúrgico.

[15] World Council of Churches, *A Church of All and for All*, 15.

[16] Don Saliers, *Worship As Theology* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 283.

[17] Spurrier, *The Disabled Church*, 119.

Nuestras experiencias occidentales de mantener el servicio de culto a una hora o de limitar la escritura de la liturgia a una persona limitan la participación. Kim-Cragg escribe: «La creencia de que el culto debe ser decoroso y ordenado puede estar detrás de la mayor parte de la reticencia al cambio»[18]. La parálisis cerebral ha afectado a mi habla. Imaginarme como quien preside la asamblea requiere que la congregación imagine el tiempo de forma diferente. Para algunos mi habla comienza siendo ininteligible, pero con el tiempo llega a ser más fácil de entender. Cuando la gente me comenta lo que ha mejorado mi habla, yo respondo que es más bien su escucha la que ha mejorado. Algunas personas me dicen que mi habla les invita a escuchar con más atención. Si bien me esfuerzo para que mis sermones y oraciones sean más cortas, desafío, no obstante, a la comunidad a que no se deje atar por el reloj del *chronos*, sino a que viva el tiempo del *Kairós*. El tiempo para habituarse al modo de hablar de cada uno no solo es una cuestión de discapacidad, sino que afecta por igual a todos los seres humanos. Los ministros de origen racial, inmigrantes o nacidos en Canadá, experimentan cómo se quejan las comunidades por no entender su habla, o bien lo mencionan para no llamarlos. Si usamos la imaginación en el tiempo litúrgico, la discapacidad puede trastornar los valores del capitalismo y volveremos a vivir según el tiempo de Dios[19]. Trabajar durante el tiempo litúrgico implica adaptarnos a un ritmo diferente de actividad y descanso, de celebración y de luto, en el que uno no es juzgado por la productividad, sino que es invitado más bien a profundizar en relación con Dios, con la creación y con los demás.

Los activistas de la discapacidad han afirmado un «*crip time*», que como Kafer explica:

> es un tiempo flexible no solo expandido, sino explotado; requiere reimaginar nuestras nociones de lo que puede y debe suceder en el tiempo, o reconocer cómo las expectativas de «cuánto tiempo

[18] HyeRan Kim-Cragg, *Interdependence: A Postcolonial Feminist Practical Theology* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, an Imprint of Wipf and Stock Publishers, 2018), 72.

[19] Véase John Swinton, *Becoming Friends of Time: Disability, Timefullness, and Gentle Discipleship* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2016), 82.

> tardan las cosas» se basan en mentes y cuerpos muy particulares... En lugar de doblegar los cuerpos y mentes discapacitados para que se ajusten al reloj, el *crip time* doblega el reloj para que se ajuste a los cuerpos y mentes discapacitados[20].

Mientras que el *tiempo crip* somete al reloj para satisfacer nuestros cuerpos y mentes, el tiempo litúrgico crea imaginación para valorar los diferentes enfoques sobre la participación y el liderazgo. Una liturgia que contrarreste la (des)valoración del tiempo por parte de la sociedad imaginaría un liderazgo en un tiempo *crip* en el que el primero no es juzgado según el tiempo inferior a una hora, y donde podemos encontrar a Jesucristo que murió, resucitó, y vendrá de nuevo.

III. Presidir la comunión o la eucaristía

Todo el culto se experimenta a través de nuestros cuerpos, incluyendo los movimientos del sacramento de la comunión. Seguimos a Jesús como él lo ordenó: «Tomad, bendecid, partid y derramad. Haced esto en memoria mía». La intencionalidad de estas acciones nos hace más lentos para estar presentes en nuestra relación con Cristo. La primera vez que un ministro preside el sacramento de la comunión es a menudo sagrado. Un par de semanas después de mi ordenación, presidí la comunión en mi congregación de origen. Sentado en uno de los bancos estaba el Rvdo. Seiichi Ariga, un ministro de la Iglesia Unida que estudió con mis padres. Después del servicio, con lágrimas en los ojos, me dijo: «Tú eras Jesús para mí». Inicialmente, sentí malestar, ya que muchos en la iglesia han espiritualizado a los discapacitados con efectos perjudiciales. Sin embargo, tras reflexionar, creo que me habló como un ministro que se enfrentó a barreras en la Iglesia y la sociedad debido a su herencia japonesa, un ministro marginado encontrándose con otro. Mi presencia en la mesa le dio espacio para identificarse con el *pathos* de Cristo y experimentar la gracia visible de Dios: «Nuestro *pathos*, la realidad de la vida humana, nuestra lucha diaria para dar sentido a los anhelos, esperanzas,

[20] Alison Kafer, *Feminist, Queer, Crip* (Bloomington: Indiana University Press, 2013), 27.

miedos, alegrías, proporciona un vínculo experiencial»[21]. Nuestras dos identidades y cuerpos marginados fueron bienvenidos a la mesa, y en esa mezcla de alegría, lucha y anhelo continuamos formándonos como cristianos, imaginando el reino de Dios en la tierra como un lugar donde nuestros dos dones de liderazgo no solo son bienvenidos o tolerados sino deseados.

Muchas personas discapacitadas han sido excluidas de la participación en el sacramento, por no hablar de presidir la mesa. Eisland habla de cómo la comunión se convirtió en un ritual de segregación y degradación, una práctica solitaria en vez de comunitaria, por su incapacidad de arrodillarse en el banco. Compartiendo la historia de un teólogo a quien se le negó la entrada al seminario hasta que pudiera realizar «apropiadamente» el sacramento, comenta que «al hacer de la eucaristía una práctica física de exclusión, la Iglesia demuestra un sesgo tangible contra nuestros cuerpos no convencionales y deshonra al Dios discapacitado»[22]. Participar en la oración de la gran acción de gracias realizada por un ministro discapacitado, recibir las especies de alguien con una discapacidad y/o acompañar a un discapacitado a comulgar, pueden ser un acto de resistencia.

Pensadores poscoloniales, como Kim-Cragg, señalan cómo la eucaristía tiene el potencial de ser liberadora u opresiva para las mujeres y otros grupos marginados a los que se les ha negado tanto el acceso como la autoridad para oficiarla. Y así, argumenta,

> Se produce una acción subversiva cuando una mujer sacerdote […] levanta el cáliz. Denuncia así la autoridad que demoniza los cuerpos de las mujeres y rechaza su liderazgo. Cuando un ministro transexual preside la mesa de la comunión, después de haber superado las barreras de la transfobia en la familia, la Iglesia y la sociedad, cae el muro de la heteronormatividad y del género binario[23].

[21] Don Saliers, «Human Pathos and Divine Ethos», en *Primary Sources of Liturgical Theology: A Reader*, ed. por Dwight Vogel (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2000), 278.

[22] Eiesland, *The Disabled God*, 113.

[23] HyeRan Kim-Cragg, «Postcolonial Practices on Eucharist», en *Postcolonial Practice of Ministry: Leadership, Liturgy, and Interfaith Engagement*, ed. por Stephen Burns y Pui-lan Kwok (Nueva York: Lexington Books, 2016), 86-87.

Aunque Kim-Cragg habla de las identidades de género, cuando una persona discapacitada preside la eucaristía también se produce una acción subversiva. He luchado por encontrar espacios para ofrecer mi ministerio, como una mujer discapacitada y *queer*. Con las limitaciones de mis movimientos, necesito ayuda a la hora de partir el pan y echar el vino. Mientras que a algunos se les ha negado el privilegio de presidir debido a esta incapacidad, mi presencia en la mesa de la comunión refleja cómo mi vida, y de hecho todas nuestras vidas, son interdependientes y vulnerables. Cuando se imaginan o esperan los límites de los discapacitados, se abre un espacio para la creatividad y la interdependencia en la liturgia. La Iglesia está llamada a ser un lugar de interdependencia: cómo dependemos de Dios y cómo Dios depende de nosotros, cómo dependemos de Jesucristo como nuestro Maestro, como el Pan de Vida y cómo Jesús depende de nosotros, sus discípulos, para anticipar y co-crear el reino de Dios como el Cuerpo de Cristo.

Un ministerio de interdependencia puede sonar hermoso; también es desordenado y perturbador. Requiere comunicación y confianza, así como honestidad sobre nuestros límites y creatividad para trabajar juntos. Presidir la mesa con miembros laicos u otro ministro ordenado que realice las acciones mientras pronuncio las palabras da testimonio de nuestra humanidad común, nuestra vulnerabilidad y, por tanto, nuestra necesidad de Dios y de los demás en nuestro discipulado de Jesús. Encarnamos el cuerpo interdependiente de Cristo. Con humildad, espero que mi liderazgo sea «una práctica corporal alterada de la eucaristía [que] es la evidencia de que la gracia de Dios viene a través de la gracia. Por lo tanto, es a la vez una llamada a la justicia y un reconocimiento del valor de los cuerpos no convencionales»[24]. Los reunidos están participando en este acto subversivo de resistencia. Nuestras palabras y acciones deben unirse en este sacramento de comunión, de interdependencia, de justicia que apunta a la nueva vida y a la liberación.

Incluso sin un presidente «marginado» en la mesa, nuestras palabras al recordar al Cristo que subvirtió los sistemas y buscó la justicia, en la mesa todos los cuerpos pueden ser imaginados. Aunque,

[24] Eiesland, *The Disabled God*, 115.

sin mi parálisis cerebral, no habría percibido la belleza de un cuerpo interdependiente en la mesa de Cristo de la misma manera. Como Robitscher reflexionó sobre su experiencia en el ministerio, «Dios estaba siendo mediado a ellos de una nueva manera —o tal vez de una manera antigua—, la del Nuevo Testamento. No el modelo perfecto de "sacerdote=Jesús", sino el "Dios discapacitado"»[25]. La mesa se doblega al tiempo para ajustarse a mi cuerpo, para ajustarse a los cuerpos de otros que están promulgando las palabras de la institución, y para ajustarse a los cuerpos reales de los que reciben el regalo del pan para el viaje y la copa de la bendición. Al imaginar a los discapacitados y a otros líderes marginados como presidentes de la mesa de Jesucristo, la liturgia puede actuar como un compromiso con la justicia, enviándonos a transformar la sociedad para que sea una sociedad basada en la solidaridad y el amor.

Al dar testimonio del amor de Dios a través de la amplitud de la humanidad, las liturgias pueden ampliar nuestra imaginación para que nos encontremos con los discapacitados como líderes. El Salmo 40 ofrece tanto un lamento litúrgico como una llamada a la posibilidad: «Esperé pacientemente al Señor; se inclinó hacia mí y escuchó mi clamor... Puso en mi boca una nueva canción, una canción de alabanza a nuestro Dios. Muchos verán y temerán, y pondrán su confianza en el Señor» (Sal 40,1.3). A medida que los líderes discapacitados buscan alabar a Dios con las congregaciones, la imaginación en torno a las expectativas de liderazgo, el tiempo, así como la llamada a ser alimentados y enviados, se ampliarán. Me animan las posibilidades de la imaginación litúrgica para el liderazgo de cada uno. Las congregaciones como escenarios contextualizados deben ser investigados más a fondo, ya que la edad, la raza, el género, las orientaciones sexuales y otras identidades ayudan a moldear la imaginación. Continuemos estirándonos hacia la posibilidad y la transformación, donde los líderes discapacitados son imaginados y esperados, por el amor de Dios.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[25] Jan Robitscher, «Through Glasses Darkly: Discovering a Liturgical Place», en *Human Disability and the Service of God: Reassessing Religious Practice*, ed. por Nancy Eiesland y Don Saliers (Nashville: Abingdon Press, 1998), 144-164, 154.

Martin M. Lintner *

LAS RELACIONES BASADAS EN LA SOLIDARIDAD COMO UNA ALTERNATIVA SALUDABLE PARA LAS PERSONAS CON (Y SIN) DISCAPACIDADES

Partiendo de algunas observaciones terminológicas preliminares sobre el concepto de personas con discapacidad, se hace hincapié en que se trata principalmente de personas que hacen frente a su vida, sus relaciones y su inclusión en la sociedad en la condición específica de su discapacidad, a menudo no apoyada por la sociedad, sino más bien obstaculizada por ella. El deterioro se interpreta como una visibilidad particular de la vulnerabilidad como *conditio humana* y la necesidad de salvación compartida por todos los seres humanos. Aun cuando el deseo de recuperación y curación es comprensible, deben aceptarse las deficiencias cuando desde el punto de vista médico-terapéutico es improbable una curación. Esto lleva a una deconstrucción crítica de las nociones de salud y perfección. No se deben alimentar expectativas poco realistas o esperanzas utópicas, sino que mediante la inclusión se debe realizar la transformación a una sociedad solidaria como «otro lugar saludable».

I. Una observación terminológica preliminar a modo de introducción

Los debates sobre cómo describir a las personas con discapacidades, ya sean físicas, mentales o intelectuales, llenan volúmenes. Son controvertidos y emocionales. Tres breves reflexiones sobre este tema introducirán el tema del artículo.

* Martin M. Lintner (Tirol del Sur, Italia 1972). Estudió Teología católica en Innsbruck, Viena y Roma. Es miembro de la Orden de los Servitas; profesor de Teología Moral y Espiritual en la Universidad Filosófico-Teológica de Brixen,

Dirección: Philosophisch-Theologische Hochschule Brixen, Seminarplatz 4, 39042 Brixen (Italia). Correo electrónico: martin.lintner@hs-itb.it

a) Términos como «discapacitado/a», «persona discapacitada» o «persona con una discapacidad» se perciben a menudo como discriminatorios y despectivos. Un argumento es que las personas afectadas ya están reducidas lingüísticamente a una característica de su humanidad individual, que también se caracteriza como una deficiencia. En su lugar se propagan otros términos como «persona con capacidades/necesidades especiales» o «persona diferentemente capacitada». Pero estas opciones también son criticadas. Los afectados se enfrentan todavía *de facto* a desventajas en la vida cotidiana y en nuestra sociedad, sus «capacidades especiales» apenas son reconocidas socialmente como tales, y mucho menos valoradas. Sus «necesidades especiales» o el ser «diferentemente» capacitado o dotado están de hecho a menudo relacionados con restricciones, por lo que los términos mencionados son eufemísticos y triviales.

b) La disputa sobre la terminología es inevitable. Pero no debe ocultar el hecho de que las terminologías nuevas o alternativas por sí solas no resolverán el problema. Se trata más bien de cómo tratamos a las personas afectadas, de tal manera que la deficiencia que tienen no les impida desarrollarse de acuerdo con sus capacidades, posibilidades e ideas personales, configurar sus vidas en el marco de su posible autodeterminación, involucrarse en relaciones y participar en la vida social. Los *Disability Studies* diferencian entre la dimensión física, psicológica o mental de una deficiencia a nivel médico individual y la discapacidad en el sentido de los efectos sociales de esta deficiencia, que pueden ir desde el sesgo hacia los afectados y su desprecio por su estigmatización y exclusión. Los afectados no están (solo) impedidos por características físicas, psicológicas o mentales, sino (más bien) por una variedad de obstáculos y complicaciones sociales o por la forma en que otras personas y la sociedad los perciben y se comportan con ellos. El discurso sobre la forma en que se habla de las personas afectadas y se habla con ellas es necesario para superar los estereotipos negativos y descubrir cómo las terminologías, los conceptos y los significados atribuidos a las deficiencias en el plano social, político y cultural influyen las personas afectadas: si se las recibe o no con aprecio y respeto; si se las integra o no en la vida social, política y cultural en pie de igualdad; si se las apoya y habilita o si se las apoya y capacita o si se les da la oportu-

nidad de conformar y desarrollar o no sus vidas de manera autónoma dentro del marco de sus posibilidades y habilidades[1].

c) En la presente contribución (salvo en las citas) se utiliza la expresión «personas con discapacidades». De esta manera subrayamos que son, ante todo, personas que comparten la misma dignidad y los mismos derechos humanos con todas las personas. Al mismo tiempo, viven y se dan cuenta de su humanidad bajo la condición especial de una deficiencia, incluidas sus consecuencias sociales. Esto debería percibirse y también nombrarse para satisfacer mejor las necesidades y capacidades específicas de estas personas e integrarlas más eficazmente en la comunidad de todos[2]. El término elegido tiene por objeto designar una deficiencia o discapacidad, pero no reducir a la persona afectada por ella. Por lo tanto, las diferencias existentes y los desafíos especiales que conlleva la vida con una deficiencia no deben ser desplazados por las redefiniciones lingüísticas.

II. Discapacidad, vulnerabilidad y relacionalidad

Las personas con una discapacidad realizan su humanidad bajo la condición especial de su deficiencia, que les afecta tanto a nivel individual como social. Esto tiene consecuencias para el encuentro con ellos.

a) Obligan a los demás y a la sociedad a tratar con ellos y a cuestionar críticamente sus propias ideas sobre el ser humano, la normalidad o una vida plena. Cuestionan las ideas individuales y sociales, a menudo profundamente arraigadas, de cómo debería ser una exis-

[1] Véase Stefano Semplici, «Disability: what words to live (with) it?», en Marie-Jo Thiel (ed.), *Ethische Fragen der "Behinderung". Ethical Challanges of Dissability* (Symposion – Towards an Interdisciplinary Understanding 13; Münster *et al.*: Lit, 2014), 27-41; Luisa Borgia y Giampiero Griffo, «The bioethical approach towards persons with disabilities. A new idea of justice», en ibíd., 43-61; Bernhard Joss-Dubach, *Gegen die Behinderung des Andersseins. Ein theologisches Plädoyer für die Vielfalt von Menschen mit einer geistigen Behinderung* (Zúrich: TVZ, 2014), 479-484.

[2] Cf. Maria Zanichelli, *Persone prima che disabili. Una riflessione sull'handicap tra giustizia ed etica* (Brescia: Queriniana, 2012).

tencia humana exitosa, o silenciosamente, a menudo sin reflexión, presuponen los criterios por los que se juzga la normalidad.

> Nuestras ideas de normalidad tienen que ver con normas, con valores, y por lo tanto con la *valorización*. Por lo tanto, no son las características de una persona como tal las que determinan su valor, sino los valores que le damos[3].

Por lo tanto, debemos

> reflexionar a fondo sobre nuestros *hábitos y valores* que damos por sentado. No debemos mirar "objetivamente" a la persona y sus cualidades, sino a lo que nos sucede, muy subjetivamente, en nuestro encuentro con esta persona[4].

b) En una persona con una deficiencia me encuentro con una persona en la que la vulnerabilidad como *conditio humana* esencial se hace particularmente visible[5]. Esto incluye «tanto las dimensiones dolorosas del ser humano, como la enfermedad y la violencia, como las dimensiones gratificadoras, como el amor y la confianza»[6]. Heike Springhart distingue entre la vulnerabilidad ontológica compartida por todos los seres humanos y las circunstancias situacionales individuales de su realización[7]. Por consiguiente, las reacciones subjetivas en el encuentro con una persona discapacitada no solo se refieren a las ideas de humanidad o normalidad, sino también esencialmente a la forma de abordar la vulnerabilidad que todas las personas tienen que afrontar, que se experimenta y afronta en diferentes situaciones. Es fundamental que el trato con una persona con discapacidad se base en sus circunstancias individuales, su propio concepto o percepción de sí mismo y su experiencia, y no en sus propias ideas de normalidad o las de la sociedad.

[3] Walter Lorenz, «‚Geistig behindert – na und?' Inklusion als Anerkennung und Wertschätzung», *Beiheft zum Brixner Theologischen Jahrbuch* 9 (2018) 13-18, 14-15.

[4] Lorenz, «Geistig behindert – na und?», 15.

[5] Cf. Zanichelli, *Persone prima che disabili*, 77-86; Heike Springhart, «Inklusion und Vulnerabilität – systematisch-theologische Überlegungen», en *Inklusion denken. Theologisch, biblisch, ökumenisch, praktisch,* ed. por Michaela Geiger y Matthias Stracke-Barholmai (Stuttgart: Kohlhammer, 2018), 33-42.

[6] Springhart, «Inklusion und Vulnerabilität», 33.

[7] Cf. ibíd., 33.

c) Cada persona depende de la ayuda, el cuidado y la atención en diferentes grados. Esta necesidad y dependencia de una persona de los demás, su relación y dependencia de los demás no disminuye su dignidad. Según la concepción judeocristiana, pertenecen más bien a la condición de criatura del hombre, y la humanidad de una persona y la humanidad de una sociedad se mide en la forma en que se forman las relaciones mutuas, y en particular las asimétricas. Así pues, hay que distinguir una comprensión de la autonomía, según la cual «el hombre se entiende como un sujeto que actúa de forma autónoma en principio o potencialmente, [lo que] lleva a la idea de la viabilidad de una vida exitosa»[8], y la autodeterminación en la demarcación crítica del control ajeno condescendiente. En cualquier caso, la necesaria confrontación con las personas con una discapacidad actúa como una «grieta» en el ideal de una imagen del hombre, que se orienta principalmente hacia la autonomía, la independencia, el rendimiento, la salud, la ausencia de sufrimiento, etc.

III. El deseo de una vida plena

El anhelo de una vida plena y exitosa, la esperanza de salud y de una vida íntegra puede considerarse un aspecto de la *conditio humana*, al igual que la vulnerabilidad y la relacionalidad.

> El deseo de curación, sobre todo cuando lo expresan los enfermos crónicos o las personas con discapacidad, es muy comprensible. [...] Los enfermos y los discapacitados esperan progresar y mejorar su situación concreta mediante terapias y medidas de rehabilitación cada vez más diferenciadas, si no una curación, sí [...] el progreso y la mejora de su situación concreta[9].

a) En este contexto, Wolfgang Reuter señala un desafío significativo y menciona un importante cambio de perspectiva. Especialmente los enfermos crónicos y las personas con una deficiencia a menudo tienen

[8] Ibíd., 35.

[9] Wolfgang Reuter, «Heilsame Seelsorge», en *Inklusive Kirche*, ed. por Johannes Eurich y Andreas Lob-Hüdepohl (Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 1; Stuttgart: Kohlhammer, 2011), 163-170, aquí p. 165.

que hacer frente y aceptar, incluso reconciliarse con, el hecho de que, a pesar de su anhelo de curación y a pesar de las posibilidades y los esfuerzos a nivel médico-terapéutico, no encuentren alivio, recuperación o curación, sino que tienen que vivir con la enfermedad o la deficiencia. Según Reuter, por lo tanto, es importante tomar en serio los anhelos de recuperación, pero no reproducir los ideales de salud y plenitud y las expectativas y esperanzas asociadas a ellos. Cuando se acompaña a las personas con una deficiencia, debe tenerse más bien en cuenta «la experiencia del sufrimiento como una experiencia básica y contrastada de las personas sanas, discapacitadas y enfermas»[10]. En contraste con «curativo» o «terapéutico» habla de «sanación». El acompañamiento y la atención pastoral de las personas con discapacidades resultan ser «sanadores» cuando se ponen constantemente al lado de estas personas, toman en serio sus experiencias de sufrimiento, su autopercepción, su anhelo de una vida plena.

b) Como fundamento bíblico-teológico de este enfoque de una pastoral sanadora, Reuter remite al misterio salvífico de Cristo, que incluye el sufrimiento en la cruz, pero también la esperanza de la resurrección. La enfermedad y la deficiencia no deben ser minimizadas ni ignoradas de una manera mística. Sin embargo, cuando no es posible el alivio o la curación, permiten experimentar no solo el caso normal de vulnerabilidad como *conditio humana*, sino también la esperanza de salvación que surge de la fe cristiana. Todo ser humano está necesitado de salvación y vive en la tensión de lo que teológicamente se llama la figura de la reserva escatológica: ya estamos redimidos por Cristo, pero la plenitud de la redención está por venir. Esta esperanza cristiana no quiere representar una estrategia de aplazamiento, sino que quiere ser una fuente que despierte la motivación y dé fuerza para hacer frente a la vida con sus experiencias de no haber sido redimida todavía.

c) Según el testimonio de los evangelios, Jesús conoció a muchas personas que sufrían de enfermedades o discapacidades y las sanó. Lo que es decisivo, sin embargo, es que estas historias no se centran en la curación en el sentido de un milagro o la prueba de las habilidades médicas especiales de Jesús, sino más bien en que las personas

[10] Reuter, «Heilsame Seelsorge», 166.

sanadas reciben la atención ilimitada de Jesús[11]. A menudo se trata de personas estigmatizadas, marginadas y, por consiguiente, especialmente vulnerables debido a su enfermedad o impedimento. La curación es posible mediante la deconstrucción de las nociones incuestionables de normalidad y categorías de diferencia, de modo que la diversidad y la diferencia sean reconocidas en su justificación. Las personas que son diferentes debido a una enfermedad o deficiencia no son excluidas sino incluidas en la comunidad. Sus categorías de interpretación no son las ideas sociales o religiosas de normalidad y salud, sino el testimonio de que todo ser humano es valioso y amado a los ojos de Dios y al mismo tiempo necesitado de salvación.

En esta perspectiva, las diferencias entre las personas ya no marcan la diferencia o ya no son importantes a la hora de crear relaciones comunitarias y de vida. Especialmente en lo que respecta a las personas con discapacidades, no se trata solo de la curación física o psicológica, sino también de hacer tangible el amor de Dios superando la exclusión y mediante procesos de integración. Estas experiencias se convierten especialmente en curaciones en las que se alimenta la esperanza de salvación: una esperanza que no se aplaza, sino que ayuda a afrontar las experiencias de deterioro experimentadas y sufridas o a integrarlas en la vida de tal manera que sensibilizan para un significado más profundo, a menudo oculto, de la vida concreta.

IV. Una sociedad solidaria como lugar alternativo de sanación

Con toda la justificación del anhelo de alivio y curación, y a pesar del fenómeno de las curaciones inesperadas que no se pueden explicar médicamente y que la Iglesia reconoce como milagros, en muchos casos de impedimentos físicos, psicológicos o mentales es improbable y no se puede esperar una recuperación a pesar de los

[11] Véanse las contribuciones en *Gestörte Lektüre: Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, ed. por Wolfgang Grünstäudl y Markus Schiefer Ferrari (Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 4; Stuttgart: Kohlhammer, 2012); cf. también Markus Schiefer Ferrari, *Exklusive Angebote: biblische Heilungsgeschichten inklusiv gelesen* (Ostfildern: Grünwald, 2017).

esfuerzos y el agotamiento de las posibilidades médicas o terapéuticas reales, y en este sentido utópicas. En este contexto, se requiere la máxima precaución para no despertar expectativas poco realistas o reforzar esperanzas utópicas.

Rechazando las utopías, Michel Foucault acuñó el término de heteropías. Lugares otros que son

> lugares reales, lugares efectivos, que son arrastrados a la institución de la sociedad, por así decirlo contrafuertes o estribos, utopías realmente realizadas, en las que los lugares reales dentro de la cultura se representan, disputan y giran simultáneamente, por así decirlo, lugares fuera de todos los lugares, aunque en realidad puedan ser localizados[12].

En una sociedad en la que todos los miembros participan activamente en la creación de relaciones de solidaridad[13] y en la que nadie excusa la existencia de servicios especializados para hacer frente a situaciones de emergencia de diversa índole[14], un lugar tan diferente puede realizarse de manera progresiva. No se trata de curaciones milagrosas e inexplicables desde el punto de vista médico en lugares especiales (como Lourdes, etc.), por así decirlo, como un «privilegio» para unos pocos elegidos, sino de las relaciones entre todas las personas (con y sin discapacidad) en todos los lugares. El principio rector es la inclusión, es decir, la inclusión

> en todas las acciones que afectan a la persona, a partir de la etapa de planificación. Las personas con discapacidades deben representarse a sí mismas y a sus intereses en los organismos pertinentes en la medida de lo posible. Sin embargo, no deben ser abandonados a su suerte, sino que deben recibir servicios de apoyo integra-

[12] Michel Foucault, «Andere Räume», en *Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, ed. por Karlheinz Barck (Leipzig: Reclam, 1992), 34-46, 39.

[13] La solidaridad no es, para Juan Pablo II, «un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (*Sollicitudo rei socialis* 38).

[14] Cf. Lorenz, «Geistig behindert – na und?», 18.

> les, y esto lo antes posible, especialmente en el caso de las oportunidades de educación inclusiva, y durante toda su vida[15].

De esta manera, se les alienta y apoya para que den forma a sus vidas de manera autodeterminada dentro del ámbito de sus posibilidades y para que ayuden a conformar la comunidad en la que participan. Las diferencias que existen no se ven como déficit o no marcan una diferencia en el sentido de que una persona es percibida y valorada en su singularidad y vulnerabilidad, con sus necesidades y capacidades individuales.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

[15] Ibíd., 17.

FORO TEOLÓGICO

Margareta Gruber *

SACRAMENTOS PARA UN MUNDO ENFERMO
Reflexiones sobre el confinamiento sacramental durante la pandemia

La pandemia que está cambiando nuestro mundo de manera impredecible está lejos de haber terminado. Los países ricos como el mío ya están comprometidos en la reconstrucción económica después o incluso durante la pandemia, mientras que en otros países se siguen cavando tumbas.

Las interpretaciones se atascan en la garganta, incluso las religiosas. El virus destruye la vida, no hay un «significado más profundo» en ello. Es necesario hacer lo que es humanamente posible para combatirlo, encontrar la vacuna en un esfuerzo conjunto de la ciencia, la economía y la política, y ponerla a disposición de todos, realmente de todos.

* Margareta Gruber. Nació en 1961 en Alemania. Estudió en Tubinga, Jerusalén y en Sankt Georgen (Fráncfort del Meno). En 1989 se hizo franciscana. Desde 2008 es profesora de Exégesis de Nuevo Testamento y Teología Bíblica en la Philosophisch-Theologische Hochschule de Vallendar (Facultad de Teología Católica de la Universidad de Vallendar, Alemania), de la que es decana en la actualidad. Entre 2009 y 2013 dirigió la cátedra Laurentius-Klein de Teología Bíblica y Ecuménica en la abadía de la Dormición (Jerusalén). Su campo de investigación abarca el evangelio de Juan, el libro del Apocalipsis, la hermenéutica bíblica, la intertextualidad, la exégesis y la espiritualidad bíblica. Desde su estancia en Jerusalén su campo de interés está centrado también la Biblia en contextos interreligiosos; se dedica al intercambio académico interreligioso, por ejemplo, con universidades de Irán.

Dirección: Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments und Biblische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar, Pallottistr. 3, D 56179 Vallendar (Alemania). Correo electrónico: mgruber@pthv.de

La pandemia hace visible y aumentará la desigualdad en nuestro mundo y sus injusticias. La brutal manifestación de racismo, no solo en la sociedad de los Estados Unidos, es el ejemplo que estremece al mundo mientras escribo estas líneas (en junio de 2020). El anhelo de solidaridad, que tantos frutos alentadores dio al principio de la pandemia, amenaza con asfixiarse de nuevo entre tan crueles realidades.

Durante estas semanas muchas personas se cuentan «sus» momentos clave con la pandemia. Este es un intento de dar a la experiencia de estar a merced de otros al menos su propio significado personal. En mi caso, fue una experiencia que me llevó más allá de los límites de nuestra situación alemana. Tengo amigos en Qom, en Irán, y como la gente de allí estaba muy mal, en parte por las sanciones contra el país, les escribí y les transmití la noticia de la acción «Pon una vela en la ventana y reza». Entonces recibí una bonita foto con una vela encendida, y un rosario, que se había estado quemando durante la oración de la tarde en Qom. Mientras veía la misa por televisión, emitida desde la capilla del obispo de Limburgo, también puse una vela con mi rosario, recé por la gente de Irán y envié mi foto a Qom. Tuve que pensar, y este pensamiento me llenó de una profunda alegría: El cuerpo de Cristo es mucho más que mi Iglesia, abarca a toda la humanidad. Y se nos muestra en estos días vulnerables e interdependientes. La salvación de este cuerpo herido también tendrá que tocar a todos, o a ninguno.

Las voces proféticas no quieren interpretar, sino que muestran espacios que se abren en medio de una situación dramática, espacios de decisión. En mi búsqueda de tales voces encontré dos que me ayudaron a reorientar mi brújula en la crisis.

La primera fue la voz del papa Francisco, que rezó en la tarde del 27 de marzo en la desierta plaza de San Pedro frente a la cruz de la peste bañada por la lluvia: «Hemos continuado impertérritos en la creencia de que siempre permaneceremos sanos en un mundo enfermo. Ahora, en el mar tempestuoso, te rezamos: "¡Despierta, Señor!"». La pandemia nos hace entender que «nadie puede salvarse solo». Esto se aplica a los servicios concretos y de sacrificio durante la pandemia, pero también a la reconstrucción posterior. También se aplica a la renovación de la Iglesia.

La segunda voz que escuché proféticamente fue una voz de la Praga poscristiana. Tomáš Halík se pregunta en un ensayo titulado «Cristianismo en tiempos de enfermedad»[1]:

> Tal vez este tiempo de iglesias vacías muestra simbólicamente a las iglesias su vacío oculto y un posible futuro que podría venir si las iglesias no tratan seriamente de presentar al mundo una forma completamente diferente de cristianismo[2].

Pero, por otro lado, este «estado de emergencia» también podría ser una indicación de una nueva forma de Iglesia. Halík ha estado abogando durante años para que los cristianos sigan a su Señor, que quiere salir de las iglesias y estar con los buscadores de nuestro tiempo. Estos buscadores son la Galilea de hoy, a la que el Señor Resucitado envía a sus discípulos como testigos.

En la tarde del 27 de marzo, el Papa no bendijo al mundo desde la logia de la Basílica de San Pedro, como suele hacerlo, sino que cruzó el umbral de la iglesia con el Señor eucarístico, como si quisiera salir con él a la ciudad oscura y desierta, a la gente encerrada en sus casas. La presentación mediática de la puesta en escena altamente simbólica, ya sea consciente o inconscientemente, dio la impresión de una absolución general sacramental de la humanidad en su agonía. El preciso anuncio en latín de la indulgencia permaneció en el fondo; el Papa salió de las puertas de San Pedro, de modo que las sirenas de las ambulancias romanas se mezclaron con el solemne tañido de las campanas, y levantó la custodia en un poderoso gesto de salvación y perdón.

Cuando vi estas imágenes, estaba en casa guardando la cuarentena ordenada por el departamento de salud porque había tenido contacto con una persona infectada. Nunca olvidaré el miedo de los primeros días antes de un posible brote de la enfermedad. Tal vez por eso la bendición de Roma me afectó tanto. La poderosa señal de la presencia de Dios tocó mi cuerpo poderosamente y llenó mi alma de consuelo. Estaba tan agradecida a Dios por esta oportunidad de mi Iglesia de llegar a la gente no solo a través de la palabra, sino también sacramentalmente, aunque solo fuera a través de la pantalla.

[1] http://www.theologie-und-kirche.de/halik-theologie-pandemie.pdf.

[2] Ibíd.

A esto le siguieron las largas semanas de «ayuno sacramental», como se llamaba a veces el tiempo de las iglesias cerradas. Sin embargo, no fue un ayuno voluntario. Los fieles pasaban horas en varios formatos de *streaming*; para los católicos se trataba principalmente de celebraciones eucarísticas, pero también había reuniones de oración digitales de otro tipo, a menudo en comunidad ecuménica y a través de las fronteras nacionales. También se celebraban liturgias domésticas y otras formas de oración y culto en condiciones de restricción de contactos, en las que los creyentes a menudo se encontraban inesperadamente ejerciendo la función de liturgistas o dirigiendo las liturgias.

Desde entonces los medios de comunicación de la Iglesia han estado discutiendo cómo interpretar lo que se ha experimentado. ¿Es el comienzo de un nuevo tipo de presencia digital de la Iglesia en los mundos de vida de la gente, es decir, de salir de la Iglesia con Cristo, que es de lo que habla Halík? ¿O fue un cambio más o menos exitoso en vista de las iglesias cerradas con el objetivo de restablecer lo antes posible el deber dominical y volver a la «normalidad»? ¿Qué imagen de la Iglesia transmiten estas celebraciones retransmitidas? ¿No se caracterizan por una excesiva concentración en la acción sacerdotal, que no siempre se debe a la insuficiencia de posibilidades técnicas, sino que refuerza una imagen sacralizada de los sacerdotes relacionada con el ejercicio del poder? ¿Dónde se representa la liturgia como la acción del Pueblo de Dios? A través del enfoque forzado en la acción del sacerdote, muchos fieles se dieron cuenta repentinamente de cuán fuertemente su «provisión» sacramental depende de los ministros ordenados. Más que en las celebraciones litúrgicas normales, se hizo evidente quién tenía «acceso» a los sacramentos y quién no. La multiplicación pastoral de los servicios de los sacerdotes más bien fortaleció esta impresión, así como la forma de distribuir la eucaristía entre los fieles fuera de la liturgia. ¿A quién «pertenecen» los sacramentos? ¿Y quién los «administra» en nombre de la Iglesia?

La experiencia de que los instrumentos de la pastoral clásica de repente ya no estaban disponibles y en la nueva situación tampoco eran suficientes, mostró la necesidad de una Iglesia diaconal en un sentido amplio: Una Iglesia que se da cuenta de su relación con el mundo de una manera nueva y creíble, que luego también dará for-

ma a la teología del ministerio en la iglesia. Así, la experiencia de la retirada sacramental de los fieles llevó a muchos diagnosticadores del tiempo espiritual, tanto obispos como laicos, a la llamada a la ordenación sacerdotal para los hombres casados y a una clara idea de más tareas y ministerios para las mujeres. En este contexto, ¿qué significado le damos a las iglesias domésticas que se formaron en la Pascua de 2020? ¿Una medida provisional o un acercamiento a los orígenes? Porque, aunque sabemos que los hombres asumieron la presidencia de la eucaristía desde el principio, ¿cómo era la situación en las pequeñas iglesias domésticas antes de que el cristianismo se estableciera en el contexto urbano romano? Sabemos muy poco sobre eso.

Después de la crisis de los abusos, la pandemia se convertirá quizás en el segundo gran signo de los tiempos que quiere mostrar a la Iglesia su camino hacia el futuro. El «hospital de campaña» corresponde a la necesidad y el anhelo de un mundo enfermo. Tras el Concilio y ante una pandemia, en la que la situación de la humanidad se condensa repentinamente como en un gran cuadro, se concibe una nueva comprensión de la sacramentalidad en una Iglesia diaconal, tal como lo formula la especialista en dogmática Margit Eckholt:

> como un evento relacional, como una ejecución y práctica eclesial [...], que surge de la llamada de Dios en una cooperación viva y dinámica en el pueblo de Dios y está a su servicio. El ministerio sacramental consiste sobre todo en hacer «presente» la obra misericordiosa, sanadora y liberadora de Jesucristo, precisamente donde la necesidad clama al cielo, donde se requiere el fortalecimiento[3].

La forma más alta de representación de Cristo desde la Iglesia primitiva es el mártir y la mujer mártir. En la noche del 27 de marzo, el Papa recordó a aquellas personas «que en situaciones de miedo han respondido con la entrega de sus vidas», y por supuesto también mencionó a las mujeres. El hecho de que los políticos y los medios de comunicación nombraran públicamente a esas personas, que de pronto fueron calificadas de «sistémicamente relevantes», como los trabaja-

[3] Cf. Margit Eckholt, *Frauen in der Kirche. Zwischen Entmächtigung und Ermächtigung* (Wurzburgo 2020). Cf. También M. Eckholt, U. Link-Wieczorek, D. Sattlery A. Strübing (eds.), *Frauen in kirchlichen Ämtern* (Friburgo: Reformbewegungen in der Ökumene, 2018).

dores de la limpieza y del cuidado, se combinaba a menudo con la referencia de que eran «invisibles» y se consideraban «ordinarias», lo que no correspondía a su importancia. ¡Ojalá que estas palabras aplaudidas sean seguidas por hechos! Pero ¿qué significa la «relevancia sistémica» de las mujeres en la Iglesia, cuya entrega «ordinaria» de sus vidas no puede evaluarse plenamente como representación de Cristo? En el lenguaje de la Iglesia, las mujeres se revalorizan por la referencia a la existencia de María, sirviendo. Esta retórica me recuerda cada vez más la mala conciencia de los políticos hacia las «heroínas de la vida cotidiana». Teológicamente, los controvertidos argumentos discutidos en la teología del ministerio no son convincentes, por lo que la discusión, a pesar de las declaraciones de la autoridad magisterial, no ha quedado silenciada. ¿Solo los cuerpos masculinos pueden representar sacerdotalmente a Cristo? María es vista como un modelo para la Iglesia-Esposa en oposición al sacerdote masculino como representante de Cristo. Pero ¿quizás hoy María quiere ser un modelo de existencia sacerdotal en una Iglesia diaconal a la que son llamados tanto los hombres como las mujeres?

Sin duda, nadie tiene «derecho» al ministerio, ni el hombre ni la mujer. Cuando las voces de las mujeres a veces exigen el suyo, van demasiado lejos. Pero tienen el derecho a esperar que su nombramiento sea considerado. Esto no es ni siquiera una cuestión de justicia, sino de la misión central de la Iglesia, como el papa Francisco una vez más lo formuló insistentemente en su homilía antes de la gran bendición: llevar el Evangelio al pueblo, el mensaje pascual de esperanza. Necesita gente que, como María, lleve a Dios al mundo herido, como hombres y mujeres, y también sacramentalmente.

¿Cómo puedo interpretar la conmovedora señal de la tarde del 27 de marzo, la bendición al mundo enfermo? ¿Es otro poderoso refuerzo de la autoridad sacerdotal en la mano del ministro masculino que «sostiene» al Señor sacramentado «en su mano»? ¿O es el primer paso de este Señor sacramentado para salir del interior de la Iglesia y entrar en el mundo sufriente que lo anhela y lo priva amargamente de su presencia? ¿Dónde y de qué manera quiere hacerse presente sacramentalmente allí? ¿Y quién puede llevarlo entonces como sacerdote?

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

ÍNDICE DE LOS ARTÍCULOS APARECIDOS EN *CONCILIUM* 2020 AÑO LVI Nos 384-388

384 Teología decolonial: violencias, resistencias y espiritualidades
(Carlos Mendoza-Álvarez y Thierry-Marie Courau, eds.)

Carlos Mendoza-Álvarez y Thierry-Marie Courau: *Editorial* 7
Raúl Zibechi: *Acumulación por robo y violencia sistémica* 11
Gina Marcela Arias Rodríguez y Luis Adolfo Martínez Herrera: *Transiciones, resistencias y movimiento de mujeres: una perspectiva desde el caso colombiano* 25
Gustavo Esteva Figueroa: *El cuidado de la casa común* 37
Susan Abraham: *Las mujeres y sus varios frentes de lucha: El activismo espiritual como «otro» conocimiento* 51
Sofía Chipana Quispe: *Saberes y espiritualidades relacionales en* Abya Yala 63
Cleusa Caldeira: *Teoquilombismo: resistencias espirituales afrobrasileñas* 75
José de Jesús Legorreta: *Comunidades diversas inhabitadas por la* Ruah *divina* 87
Juan Carlos La Puente Tapia: *Resistencias, fuerza mesiánica de la an-arquía divina* 99
Alfredo Ferro Medina: *Del Vaticano II al Sínodo sobre la Amazonia: hacia una Iglesia sinodal* 111
Agenor Brighenti: *La reforma de la curia romana* 117
Francis Schüssler Fiorenza: *In memoriam: J. B. Metz* 123

385 Masculinidades: desafíos teológicos y religiosos
(Susan Abraham, Geraldo De Mori y Stefanie Knauss, eds.)

Susan Abraham, Geraldo De Mori y Stefanie Knauss: *Editorial* 135
Raewyn Connell: *Los hombres, la masculinidad y Dios: ¿Pueden las ciencias sociales ayudar al problema teológico?* 141
Herbert Anderson: *Una teología para reimaginar las masculinidades* 155
Manuel Villalobos Mendoza: *Deshacer la masculinidad: Lectura de Marcos 14,51-52 desde* el otro lado 169
Ezra Chitando: *Masculinidades, religión y sexualidades* 183
Vincent Lloyd: *Masculinidad, raza y paternidad* 199
Nicholas Denysenko: *Ideología y masculinidad ortodoxas en la Rusia de Putin* 211
Shyam Pakhare: *Trascender el género: colonialismo, Gandhi y religión* .. 225
Angélica Otazú: *La masculinidad en la tradición religiosa guaraní* ... 239
Masculinidades y/en la Iglesia católica
Theresia Heimerl: *¿Hombres esencialmente diferentes? Masculinidades clericales* 251
Julie Hanlon Rubio: *Masculinidad y abuso sexual en la Iglesia* 261
Leonardo Boff: *Masculinidades clericales y el paradigma de la relacionalidad* 273
Filipe Maia: *El Sínodo Panamazónico* 281
Benoît Vermander: *El Vaticano, China y el futuro de la Iglesia católica china* 287

386 Política, teología y poder
(Michelle Becka, Bernardeth C. Bustillos y Joaõ Vila-Chã, eds.)

Michelle Becka, Bernardeth C. Bustillos y Joaõ Vila-Chã: *Editorial* 303
John D. Caputo: *El poder subjuntivo de Dios* 309
João J. Vila-Chã: *La interacción entre poder y autoridad: La fuerza del símbolo y el fortalecimiento de la realidad* 319
Ivoni Richter Reimer y Haroldo Reimer: *El poder como servicio: Una lectura crítica sobre el poder a partir del Nuevo Testamento* ... 331
A. Maria Arul Raja: *Empoderamiento de los desempoderados: Miradas a la vida y misión de Jesús* 341
Judith Hahn: *El poder del derecho, el derecho del poder*..... 353
Hille Haker: *De la nueva teología política a una ética política crítica* ... 367
Ansgar Kreutzer: *Discursivo, socio-económicamente sensible y performativo. Formas de presencia de un cristianismo político-público* ... 381

Francisco de Aquino Júnior: *La teología y el poder de la liberación* 395
Tanya van Wyk: *Protesta contra el poder patriarcal: La tarea de la teología en la creación de la solidaridad y el mantenimiento del activismo* 405
José Mario C. Francisco: *Dinámicas de poder más allá de la complicidad y la resistencia: La «Filipinas católica» como lugar privilegiado* 417
LaReine-Marie Mosely: *Una pasión coherente con la profundidad de las heridas de los oprimidos* 433
Norbert Mette: *Sinodalidad – praxis* 447

387 Signos de esperanza en las relaciones islamo-cristianas
(Catherine Cornille, Daniel Franklin Pilario y Mile Babić, eds.)

Catherine Cornille, Daniel Franklin Pilario y Mile Babić: *Editorial* .. 463
Wilhelmus Valkenberg: Nostra aetate *y encuentros de amistad* 467
Vebjørn L. Horsfjord: *Una palabra común entre nosotros y vosotros: una portadora de esperanza* 477
Joshua Ralston: *La migración como momento kairológico para el diálogo entre protestantes y musulmanes* 491
William Skudlarek: *Diálogo monástico-musulmán* 503
Christian S. Krokus: *Martirio y esperanza en el diálogo islamo-cristiano* .. 515
Albertus Bagus Laksana: *Signos de esperanza para las relaciones cristiano-musulmanas en Indonesia* 527
Klaus von Stosch: *Colaboración académica en Alemania* 537
Laurie Johnston: *Escuela de diálogo en Bélgica* 545
Claudio Monge: *Iniciativas de base en Turquía* 555
Marinus C. Iwuchukwu: *Colaboración para la paz en Nigeria* 563
Jean Druel: *Hospitalidad y reciprocidad en Egipto* 573
Daniel A. Madigan: *Deseo compartido de una visión universal* 581
Asma Afsaruddin: *Una cultura compartida de justicia y reconciliación* 593
Stephen Okey: *¿Quién participa en la conversación teológica digital?* 609
Katherine G. Schmidt: *La generación milenial y la teología pública en una era digital* 617

388 Capacidades diferentes: por una Iglesia a la que todos pertenecen
(Margareta Gruber, Huang Po-Ho y Gianluca Montaldi, eds.)

Margareta Gruber, Huang Po-Ho y Gianluca Montaldi: *Editorial* ... 631

Hans S. Reinders: *Teología y estudios sobre la discapacidad: Una reevaluación abandonada* 635
Veronica Amata Donatello: *Catequesis para personas con discapacidad: Una mirada al camino de la Iglesia católica en Italia* 651
Markus Schiefer Ferrari: *Lecturas perturbadoras: Enfoques interpretativos críticos de la dis/capacidad sobre los relatos de curación a partir del ejemplo de Mc 7,31-37* 661
Luca Badetti: *Acercamiento a la discapacidad desde la historia y la praxis pastoral analizada mediante los modelos de Iglesia*..... 673
Huang Po-Ho: *Reconstrucción de la misión cristiana desde la perspectiva de los «diferentemente capacitados discriminados»*..... 687
Anne Masters: *Repensar la caridad*..... 697
Stephen Arulampalam: *Vivir juntos en la casa de Dios desde la perspectiva de la persona discapacitada*..... 711
Naeimeh Pourmohammadi: *Hacia una teología de la discapacidad en el cristianismo y en el islam*..... 723
Bernhard Nitsche: *Discapacidad y perfección*..... 737
Samuel George: *Historia y comentarios sobre la EDAN (Red Ecuménica de Defensa de los Discapacitados) en el CMI (Consejo Mundial de Iglesias)*..... 749
Talitha Cooreman-Guittin: *«Encontrar algo que pueda hacer Benedicta». ¿Qué lugar ocupan las mujeres con discapacidades intelectuales en la liturgia eucarística?*..... 755
Miriam Spies: *La imaginación litúrgica a pleno rendimiento: Posibilidades de liderazgo de las personas discapacitadas*..... 767
Martin M. Lintner: *Las relaciones basadas en la solidaridad como una alternativa saludable para las personas con (y sin) discapacidades*..... 779
Margareta Gruber: *Sacramentos para un mundo enfermo. Reflexiones sobre el confinamiento sacramental durante la pandemia* 791